

Основы христианства. Том I. Уничтожение Христа

Михаил Михайлович Тареев

[Том II](#) * [Том III](#) * [Том IV](#) * [Том V](#)

[От автора](#)

От автора

Переиздавая свои богословские сочинения, я решил соединить их в одном собрании. К этому меня побуждает то обстоятельство, что все мои богословские книги внутренне объединены одной идеей, раскрывают одну систему религиозной мысли.

Всё собрание распадается на четыре тома. Том первый Христос содержит два исследования – Уничтожение Христа и Философия евангельской истории. Том второй Евангелие – вера и жизнь по евангелию. Том третий Христианское мировоззрение в двух частях – Цель и смысл жизни и Испытания Христа в связи с историей дохристианских религий и христианской церкви. Том четвёртый Христианская свобода обнимает два сочинения по вопросу об отношении христианства к задачам современности: Истина и символы в области духа и Христианская проблема и русская религиозная мысль.

При этом систематическом собрании некоторые сочинения значительно сокращены: выброшено прежде всего то, что выступает из рамок общей системы в сторону монографической полноты, – затем выброшено из одних сочинений сказанное по тем вопросам, которые специально исследуются в других сочинениях: что прежде требовалось планом отдельных изданий, было бы излишним повторением в системе, – наконец выкинуто всё, по сознанию автора, маловажное и, в частности, школьно-богословское, не имеющее систематически-религиозного интереса и обязанное особому первоначальному назначению некоторых книг. Таким образом в этом собрании богословских сочинений читатель вправе видеть всё значительное по мнению самого автора и характерное для его законченной системы религиозной мысли.

Автор обязан заявить, что эта религиозная система – итог пятнадцатилетней душевной работы – не имеет в его глазах ни конфессионально-дидактического, ни чисто объективного значения: он даёт личное понимание христианства, личное религиозное мировоззрение. В этих книгах обсуждается не та сторона христианства, которая образует общепринятую церковную формулу и общепризнанную внешне-научную рамку христианской религии, но то в христианстве, что лежит за этою формулою и за этой рамкой и что неизбежно предполагает субъективное переживание, индивидуальное освещение. Автор не претендует возвести на ступень общеобязательной нормы своих интимных отношений к историческому Лику Христа, которые на долгие годы приковали его ум к одному Образу и сделали для него этот Образ своим родным; он не принимает на себя задач проповедника, он просто хочет поделиться с читателями своим личным религиозным опытом, – допуская для других полную свободу интимной религиозной жизни, он может требовать её и для себя. Οὐκ εἶμι μόνος ὅτι ὁ πατήρ μετ' ἐμοῦ ἐστί (Ин. 16:32).

Уничужение Христа

Предисловие

Между евангельским образом Христа и нашими понятиями стоит апостольско-патристическое догматическое учение, которое заслоняет от нас простоту евангельской истины. В общем этот заслон наклоняется в сторону перевеса богословской стороны в деле и учении Христа над стороною человечески-историческою. Догматические формулы, в условном понимании их, для многих делают недоступною евангельскую истину в её исторической чистоте. Между тем в существе дела догматическая христология, правильно и в достаточной глубине понятая, возвращает нашу мысль к евангельскому факту и приводит наше сердце к живому Христу. Такое именно значение имеет апостольско-святоотеческая мысль о самоуничижении Христа, завитая в церковной христологии, но не вошедшая в догматические формулы. Нам нужно начинать с догматической христологии, но прямая задача философии христологического догмата в том, чтобы вывести на свет эту заложенную в глубине догмата идею самоуничижения, простиравшегося до подчинения Христа законам и условиям человеческого существования. Эту задачу и преследует наше исследование об уничижении Христа, служащее введением в изложение евангельской истории и учения.

Объяснение посл. к Флп. II, 5 – 11 (Флп. 2:5–11)

Вся земная жизнь Христа была делом великого снисхождения божественной любви (ἡ ἀπόρρητος λόγος θεοῦ κατὰβασις). Это засвидетельствовал Сам Иисус Христос, сказавший о Себе: «Я сошел с небес» (Ин. 6:38)¹ и об Отце Своём: «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного (дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16). Цель Своего пришествия на землю и характер Своей деятельности Он Сам так обозначил: «Сын человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20:28; Мк. 10:45). Он говорил о Себе: «Я кроток и смирен сердцем» (Мф. 11:29).

Явленное в жизни Иисуса Христа, как факт, самоуничтожение Его составило потом предмет апостольского учения. Классическим местом (locus classicus) в этом отношении считается посл. ап. Павла к Флп. 2:5–11.

Определим прежде всего связь этих стихов с предыдущим текстом послания.

Первые два стиха второй главы посл. к Флп. тесно примыкают к Флп. 1:27, где апостол обращает к Филиппийцам увещание стоять *в одном духе, подвизаясь единомысленно за веру евангельскую*. Итак, продолжает апостол (Флп. 2:1), *если есть какое утешение (для самого апостола) во Христе, если есть какая отрада любви (долженствовавшей соединять апостола с Филиппийцами), если есть какое общение духа, если есть какое милосердие и сострадательность* (которые апостол выпрашивает для себя у Филиппийцев и во имя которых, как и во имя утешения во Христе, отрады любви, общения духа, обращает к ним следующее увещание), – *то (Флп. 2:2) дополните мою радость, имейте одни мысли, имейте ту же любовь, будьте единомысленны и единомысленны*. «Настойчивость, с которой апостол умоляет Филиппийцев исполнить его просьбу, облакаемую в форму некоторого торжественного заклинания, раскрывает пред нами всю глубину

его любвеобильного сердца (и то исключительно важное значение, какое он придаёт единодушию и единомыслию, как вернейшему залогу истинно христианской жизни). Находясь в заточении, ожидая ежеминутно смертной казни, апостол пользуется даже своими страданиями и грядущей ему опасностью, как средством для усиления убедительности увещания, с которым он обращается к своим возлюбленным чадам»². Далее апостол точнее определяет внутренний нерв христианского единомыслия, описывает то настроение, которое должно лежать в его основе, – он именно называет смиренномудрие, которое является в его изображении с характером полной противоположности всякому эгоизму и служит основным мотивом самоотверженной деятельности: *ничего не делайте по любопрению, или по тщеславию, но по смиренномудрию почитайте один другого высшим себя. Не о себе только каждый заботься, но каждый и о других* (Флп. 2:3–4). Чтобы своему увещанию проложить путь к сердцу Филиппийцев и выставить смиренномудрие во свете высокой добродетели, достойной полного усвоения со стороны христиан, апостол носителем этого настроения называет Самого Иисуса Христа, Которому христиане должны подражать: *ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе* (Флп. 2:5). Затем, в следующих стихах, апостол не только вообще, как в Флп. 2:5, но *in specie* (в частности. – Прим. ред. электронного издания) чертит главные моменты богочеловеческой жизни, в которых проявилось смиренномудрие Христа, которые были порождены этим настроением, лежащим в основе всякой самоотверженной деятельности. И это изображение основных чувствований Иисуса Христа, хотя имеет в такой связи, по-видимому, вводное значение, даётся у апостола с вниманием, отвечающим важности предмета, в выражениях, поражающих экспрессивностью и изысканностью, и в такой полноте, что не только раздельно указываются моменты самоуничтожения Христа, но и описывается последовавшее за самоуничтожением прославление Его от Бога Отца: *Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу* (Флп. 2:6); *но уничижил Себя Самого, приняв образ раба,*

сделавшись подобным человекам; и по виду став как человек (Флп. 2:7), смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной (Флп. 2:8). Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени (Флп. 2:9), дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних (Флп. 2:10), и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца (Флп. 2:11).

Эти слова ап. Павла замечательны не только потому, что они с исключительной полнотой содержат собственно учение о самоуничижении и смирении Иисуса Христа, но и из всех отделов св. Писания, относящихся вообще к учению о лице Иисуса Христа, они выделяются содержательностью, глубиной мысли и выразительностью. По замечанию Феодорита, «этими немногими речениями божественный апостол низложил всякую ересь»³. Поэтому вполне естественно, что издревле и до настоящего времени мысль как отцов и учителей церкви, так и еретиков, и всех вообще свободомыслящих богословов обращалась к этому классическому отделу послания к Филиппийцам. Но при всей своей выразительности, слова апостола оставляют возможность различного понимания: отцы церкви и еретики, богословы православные и свободомыслящие находили и находят в них свидетельство в пользу своих верований и мнений. Отсюда разнообразие древнейших и позднейших толкований. Уже автор сочинения *de incarnatione Domini* передает, что каждый из (поименованных им) еретиков (каковы Арий, Евномий, Аполлинарий, Маркион, Манес и др.) объяснял по-своему слова апостола⁴. Это разнообразие толкований продолжается до наших дней⁵. Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὅ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (Флп. 2:5–6).

Первый вопрос, который возникает при чтении апостольских слов и на который даются разнообразные ответы, относится к субъекту, обозначенному у апостола именем Христа Иисуса: Флп. 2 ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, Флп. 2 ὃς. Кого апостол понимает под этим именем: предвечного ли Сына Божия, Который уничижил Себя уже при вхождении в мир (εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον: Евр. 10:5), при Своём воплощении, явив нам образ

божественной кротости (ἡ λόγου θεοῦ κατάβασις)? или человека Иисуса, Который показал в Своей земной жизни образец человеческого смирения? Употреблённое апостолом имя Христос Иисус одинаково допускает и тот и другой смысл⁶. Различные ответы на этот вопрос в большинстве случаев определялись и определяются общими воззрениями на лицо Иисуса Христа. Восточные отцы и учителя церкви разумеют под именем Иисуса Христа едиnorodного предвечного Сына Божия, Который был Богом и имел не менее Отца⁷; впрочем, западные отцы и учителя относили имя Иисус Христос к Богочеловеку и подвиг уничижения приурочивали уже к земной жизни Иисуса Христа⁸. Древние еретики то относили имя и уничижение к человеку Иисусу, в Котором обитал Логос, – так Павел Самосатский и вообще еретики евионейского направления, – то также относили имя к Сыну Божию, но, считая Его неравным Богу Отцу и другой сущности, как, напр., учил Арий и его единомышленники, в словах апостола видели противный смысл, «что Иисус Христос, будучи в образе Божиим, не восхитил того, чтобы быть равным Богу, – что, будучи меньшим Богом, Он не восхитил того, чтобы быть равным Богу великому и величайшему»⁹; то, наконец, прилагали имя к Сыну человеческому в особом смысле, именно считая человеческую форму вечною формою существования Сына Божия, как учил Аполлинарий¹⁰. Позднее лютеране, следуя латинским экзегетам, учили о кенозисе воплотившегося Сына Божия, Который, обладая и по воплощении божественными силами, не всегда проявлял их во дни плоти (*gloriam divinam non perpetuo manifestavit atque exseruit*). В позднейшее и наше время одни из богословов в общем следуют греческим экзегетам, признают премирное существование Иисуса Христа и относят уничижение (κένωσις) к воплощению, – это так называемые кенотики¹¹; другие же разумеют в рассматриваемом месте послания к Филиппийцам исторического Иисуса Христа (*der im Fleisch Erschienene, der geschichtliche Christus*), признавая Его или воплотившимся Сыном Божиим¹², или человеком, соединённым с Сыном Божиим в несторианском смысле¹³, или же простым

человеком, отвергая в последнем случае как кенозис Сына Божия, так и Его воплощение¹⁴.

Несомненно, что ап. Павел в посл. к Флп. 2:5–6 след. не понимает только человека Иисуса, потому что ни этот, ни другие апостолы не знали Иисуса Христа только в качестве человека, а не вместе Сына Божия¹⁵. Равным образом уничижение в смысле принятия образа раба (*μορφὴν δούλου λαβὼν*) и уподобления человекам (*ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* Флп. 2:7) может быть утверждаемо никак не о человеке¹⁶ 7). Но, с другой стороны, апостол, говоря, как справедливо учат отцы и учителя церкви, о Сыне Божиим, не напрасно употребил имя Иисус Христос, во всяком случае указывающее на *воплотившегося* Сына Божия (Лк. 1:31). Также нужно иметь в виду, что наименованный Иисусом Христом служит субъектом действий, как указанных в Флп. 2и приличных существу, обладающему нормою бытия божественного, так и в Флп. 2:7–8 и возможных только для Воплотившегося, и даже остаётся объектом действий Бога Отца (Флп. 2:9–10), направленных на лицо, вторично названное именем Иисуса (Флп. 2:10) и снова именем Иисуса Христа (Флп. 2:11), во всяком же случае понятных только по отношению к человеку или Вочеловечившемуся. Наряду с двумя крайними ещё менее справедливо кажущееся средним, на самом же деле соединяющее в себе обе крайности непримирёнными то мнение, что Иисус Христос от вечности существовал в человеческой форме бытия¹⁷. Когда Сам Христос говорит о «сшедшем с небес Сыне человеческом, сущем на небесах» (Ин. 3:13; ср. Ин. 6:38, 51, 58), то Он не даёт тем самым разуместь «Приходящего с небес» (Ин. 3:31) «единородного Сына Божия» (Ин. 3:16) человеком, но выражает ту мысль, что Тот, Которого «Бог послал в мир» (Ин. 3:17) и Который, родившись от жены (Гал. 4:4), стал Сыном человеческим, сошёл с небес и есть на небесах. Потому и не понимали иудеи слов Иисуса Христа, что они думали только об Иисусе, Которого отца и мать они знали (Ин. 6:42), что они ипостась говорящего не различали от формы Его существования в момент речи. Когда Христос говорил о Себе: «прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин. 8:58), то Он разумел

не человечество Своё, но то в Себе, что было прежде Его воплощения и осталось неизменным по воплощении, – разумел Себя, как субъекта, носителя всех (т. е. обеих, божественной и человеческой) форм Его существования. И во всех приведённых местах, включая Фил. 2:5–6 след., как и во многих подобных, под именем Иисуса Христа, или Сына человеческого, или местоимённого обозначения нужно понимать то, что собственно составляло лицо, точнее, ипостась Иисуса Христа, неизменную при перемене форм Его существования, что было неизменным единым носителем этих форм существования. Имя Иисус Христос в Флп. 2:5–6 след. не может, таким образом, иметь определяющее значение для действий, относимых к нему в следующих стихах; напротив, по свойству этих действий или состояний следует каждый раз определять, кого разуметь под именем Иисуса Христа. Сначала апостол говорит об Иисусе Христе, Который, будучи в образе Божием (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων), уничижил Себя чрез принятие человеческого, рабского образа (ἐάντὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν), очевидно, понимая премирного Сына Божия, Который до воплощения был в образе Божием и для Которого уже воплощение было уничижением; затем апостол говорит о воплотившемся Сыне Божием, об историческом Иисусе Христе, Который (по воплощении, в земной жизни, сверх самоуничижения ещё) смирил Себя (ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν) в послушании до крестной смерти и за такое добровольное самоуничижение и смирение был превознесён Отцом Небесным (ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν)¹⁸.

Представляя Филиппийцам в образец смирения Самого Иисуса Христа¹⁹, апостол пишет, что Он ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, слав. в образе Божии сый (не почитал хищением быть равным Богу). Что такое морфῇ²⁰? Прежде всего нужно заметить, что в Флп. 2 слово θεοῦ (как и δούλου) употреблено без члена, и уже поэтому выражение ἐν μορφῇ θεοῦ неоднородно с Кол. 1:15: εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, образ Бога невидимого, где τοῦ θεοῦ определённо указывает на Бога Отца (ср. Евр. 1:3: ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ сн. Евр. 1 ὁ θεός)²¹; напротив, ἐν μορφῇ θεοῦ указывает не на отношение

Иисуса Христа к Богу Отцу, а на божественность образа, в котором существовал Иисус Христос до воплощения²². Но, с другой стороны, образ – не то же, что естество: божественность образа существования – не то же, что естество Божие, и образ раба – не то же, что естество человека. Божественность образа есть норма божественного существования, которую Сын Божий в воплощении изменил на норму существования рабского, сохранив неизменной Свою божественную природу. Иларий различает понятия образ (forma) и естество (natura) и полагает кенозис (evacuatio) в перемене образа Божия на образ раба в перемене, не уничтожившей божественной природы Иисуса Христа. Принять образ раба, рассуждает Иларий, и быть в образе Божиим – не одно и то же. Поэтому пребывающий в образе Божиим мог принять образ раба только чрез уничтожение образа Божия, чрез перемену его на образ раба (per evacuationem suam = per evacuationem formae Dei). Но уничтоживший Себя (qui se exinanivit) и принявший образ раба есть один и тот же. Перемена (уничтожение) образа не есть уничтожение природы: не перестает быть тот, кто уничтожает себя (evacuatio formae non est abolitio naturae quia qui se evacuat, non caret sese, et qui accipit, manet)²³. Когда Сын Божий воплотился, то Его божественная природа сохранилась, но образ Божий не сохранился, потому что чрез уничтожение образа Божия был принят образ раба (erat naturae proprietates: sed Dei forma jam non erat, quia per ejus exinanitionem servi erat forma suscepta)²⁴.

Различение понятий образа и естества²⁵ может быть принято на достаточных основаниях. 1) Замена слова «образ» словом «естество» не подходит к другому месту из двух новозаветных, в которых встречается слово μορφή, именно к Мк. 16:12, где о воскресшем Христе передается, что Он *явился в ином образе*. 2) Если бы апостол желал выразить ту мысль, что Иисус Христос до воплощения был Богом или божественным существом, что он положительно утверждает в других местах и что так решительно выразил ап. Иоанн в первом стихе своего евангелия, то он, конечно, употребил бы²⁶ такое же выражение, какое встречаем у ев. Иоанна (Ин. 1:1): θεὸς ἦν ὁ λόγος = θεὸς ὢν или ὑπάρχων, равно и следующие слова τὸ εἶναι ἰσα θεῷ для

выражения мысли о равенстве Сына с Богом Отцом были бы заменены словами ἴσον τῷ θεῷ или ἰσόθεον. Напротив, как слабо рассматриваемое с этой точки зрения выражение ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπαῶν не только по сравнению с ὁ θεὸς ὢν, но и с θεὸς ὢν или ὑπάρχων. 3) Выражение ἐν μ. θ. ὑ., по ходу речи, должно быть равнозначительно следующему τὸ εἶναι ἴσα θεῷ и не вполне тождественно с ним только по своему меньшему объему; во всяком случае оно не больше выражает, чем τὸ ε. ἱ. θ.²⁷; поэтому смысл слов μορφῇ θεοῦ должен подходить к обоим выражениям: и к ἐν μ. θ. ὑπάρχων, и к οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγ. т. е. ἱ. θ.²⁸. Но так как, согласно последующему, Иисус Христос ἐαυτὸν ἐκένωσεν, уничижил, опустошил, или обхитил Себя²⁹ от τὸ εἶναι ἴδα θεῷ, то, если бы под μορφῇ θεοῦ разуместь сущность или естество Божие, следовало бы, что Сын Божий в воплощении отрёкся от Своей божественной природы. Поэтому μορφῇ не может означать то же, что οὐσία или φύσις.

Впрочем, μορφῇ как норма бытия божественного или человеческого, как вид, в котором познается сущность, хотя отличается от сущности, однако предполагает её: μορφῇ θεοῦ предполагает естество Божие и μορφῇ δούλου – естество человеческое.

В позднейшее время учёные экзегеты также различают μορφῇ от οὐσία и φύσις. Οὐσία³⁰ означает чистую сущность; φύσις – это та же сущность, но облечённая естественными свойствами; μορφῇ же и сущности, и её естественным свойствам придает акцидентальные качества, которые вытекают из истинной природы вещи и придают к οὐσία или φύσις форму. Поэтому μορφῇ предполагает сущность или естество, но οὐσία или φύσις может быть без μορφῇ: Сын Божий в воплощении изменил μορφῇ θεοῦ на μορφῇ δούλου, сохранив, однако, божественную природу (φύσις θεοῦ). К подобным результатам приходит большинство новейших экзегетов, которые обычно понимают под μορφῇ характеристичные свойства сущности, форму существования или образ явления сущности. Лучшим выразителем такого понимания может быть назван еп. Феофан, который передаёт μορφῇ словами *норма бытия*: «для всякого рода существ есть своя норма бытия, по которой тотчас

определяем (существо). Всем известна норма человека, норма животного. Применительно к этому есть, рассуждая по-человечески, своя норма бытия и в Боге. Кто имеет сию норму божеского бытия, тот Бог»³¹.

Итак, ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων = обладая нормою божественного бытия, Иисус Христос οὐχ ἄρπαγμόν ἠγύσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. У древних экзегетов было принято соединять с этим изречением апостола рассуждения о божестве Иисуса Христа, о Его равенстве с Богом Отцом, которое отрицалось еретиками и утверждалось правомыслящими богословами³². Но следует иметь в виду, что равенство Сына Божия с Отцом обозначается у ев. Иоанна (Ин. 5:18) другим выражением: ἴσος τῷ θεῷ, тогда как в посл. к Фил. (Флп. 2:6) употреблено ἴσα (наречие, а не прилагат.) и θεοῦ без члена. По словам еп. Феофана, τὸ εἶναι ἴσα θεῷ значит *быть на одной линии с Богом*³³. То εἶναι ἴσα θεῷ отлично по смыслу от τὸ εἶναι ἴσον τῷ θεῷ³⁴ и весьма подобно выражению ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπαρξίς, хотя и не тождественно с ним³⁵.

По строю речи апостола τὸ εἶναι ἴσα θεῷ может или а) обозначать следствие того, что выражено чрез ἐν μ. θ. ὑ., или же б) иметь равное с ἐν. μ. θ. ὑ. значение и отличаться от этого выражения только бóльшим объёмом, так что ἐν. μ. θ. ὑ. (обнимаемое выражением τὸ ε. ἴ. θ.) имеет силу главного признака или общего смысла, иначе – существенной черты того, что разумеется под τὸ ε. ἴ. θ. В последнем случае всему изречению апостола была бы аналогична, с формальной стороны, такая фраза: он, будучи наследником (de jure) богатого отца, не хотел вести богатую (роскошную) жизнь³⁶. *Вести богатую жизнь* выражает более, чем *будучи наследником богатого отца*: богатая жизнь предполагает не только права наследства или обладания, но и фактическое обладание, хотя главною целью богатой жизни, по данному сочетанию мыслей, является поддержание фамильной чести, – то, чтобы были очевидны для других права наследства... Легко видеть, что *норма божественного бытия* составляет главную черту, или главный признак существования на одной линии с Богом, и взаимное отношение этих выражений должно быть понято по

этому образцу, что вполне сообразно с выразительностью апостольской речи. Чем же обнимается норма божественного бытия и для чего она составляет главный признак? Ответ может быть один: божественною славою и для божественной славы. Божественная слава есть откровение совершенств божественной жизни, небесное величие... В откровении совершенств божественной жизни, в божественной славе проявляется норма божественного бытия. Истинность такого понимания апостольской речи следует прежде всего из анализа слова θεός и затем из контекстуальной связи. Θεός есть понятие превосходства и возвышенности над конечностью, условностью и ограниченностью земного существования. Тем более должно выдерживать это значение слова, что ему противопоставляется понятие δοῦλος – понятие условности, подчиненности, бесславия. Помимо того, необходимо видеть весьма тесное соотношение между тем, от чего Иисус Христос ἐαυτὸν ἐκένωσεν, обхитил Себя (именно τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, обнимающее и ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπαρξίς), и тем, до чего Бог Его превознёс (Флп. 2:9–11), при различии, о котором речь ниже. Но превознесение состояло в даровании Иисусу Христу имени *Господь* (κύριος); отсюда можно заключить, что Иисус Христос и опустошил Себя от господства (κυριότης), от владычества над миром, от внешне-величественного отношения к миру.

Обладая нормою божественного бытия, Иисус Христос οὐχ ἄρπαγμόν ἠγύσατο, не почитал хищением (слав. не восхищением непщева) существования на одной линии с Богом, или божественной славы. Слова οὐχ ἃ ἡγ. весьма трудны для понимания; толкования их, с древнейших времен и до наших, чрезвычайно разнообразны. Русский перевод³⁷ отсылает нас к толкованию древних западных экзегетов. Они, понимая τὸ εἶναι ἴσα θεῷ в смысле равенства Сына Божия с Отцом, придавали слову ἃ ρπαγμός значение хищения (actus rapiendi), т. е. активное значение, и все изречение апостола принимали в утвердительном смысле: Иисус Христос не почитал хищением быть равным Богу, не думал, что быть равным Богу с Его стороны есть хищение, след., был равен Богу³⁸. Этим пониманием текста у западных писателей определились

новейшие переводы текста³⁹, а иностранные переводы повлияли на русские. Недостатки всех этих переводов греческого. текста те, что 1) мысль, ими передаваемая, не согласна с общим ходом речи, 2) при таком смысле апостол едва ли бы не употребил форму несовершенного прошедшего вместо аориста, который здесь употреблён (ἠυήσατο); 3) самое слово ἄ ρπαυμὸς указывает на какое-то действие или на направление мысли, а не просто на мысль или мнение⁴⁰.

Древние еретики иначе толковали слова апостола. Τὸ εἶναι ἴσα θεῷ они понимали в смысле равенства с Богом Отцом, но οὐχ ἄρπαυμὸν ἠυήσατο они приравнивали к οὐχ ἥρπασε и всему предложению придавали отрицательное значение: они говорили об Иисусе Христе, что Он, «будучи в образе Божием, не восхитил того, чтобы быть равным Богу, – что, будучи меньшим Богом, Он не восхитил того, чтобы быть равным Богу великому и величайшему»⁴¹. Нельзя сказать, что οὐχ ἄρ. ἡ. не содержит в себе смысла, выражаемого чрез οὐχ ἥ ρπασε; отрицательный по отношению к божеству Христа результат, к которому приходили еретики, зависит не от понимания οὐχ ἄρ. ἡ. в смысле οὐχ ἥρπασε, а от сочетания такого понимания с объяснением τὸ εἶναι ἴσα θεῷ в смысле τὸ εἶναι ἴσον τῷ θεῷ. Передача οὐχ ἄρ. ἡ. чрез οὐχ ἥρπασε неизвестна была в древности, но она обычно отвергалась, как приуроченная к еретическому неправомыслию. Если, рассуждали православные экзегеты, *будучи в образе Божием* имеет тот смысл, что Иисус Христос был действительно Бог, то как Он мог восхитить то, что Ему принадлежало? Еретики говорят, что Иисус Христос был меньшим Богом и не восхитил равенства Богу великому. Но (не говоря уже о том, что христианское учение не знает такого разделения Бога на великого и малого) как Иисус Христос, будучи меньшим по естеству, мог бы восхитить естество великое? Человек не может похитить то, чтобы по естеству быть равным ангелу, и конь не может похитить то, чтобы по естеству быть равным человеку... Кроме того, что за смирennemудрие по необходимости⁴²?

Понимая οὐχ ἄρπαυμὸν ἠυήσατο в смысле οὐχ ἥρπασε, необходимо под τὸ εἶναι ἴσα θεῷ разумеать то, чем Иисус Христос не владел⁴³. Поэтому избежать еретических выводов при таком

понимании возможно только в том случае, если действие οὐχ ἄρτ. ἡγ. относить к земной жизни Иисуса Христа. Так поступает А.С. Хомяков, который предложил такой перевод: «Христос, Который не замыслил (или не предпринял, или не подвигся на) хищение быть равным Богу, т. е. Христос, Который, будучи образом Божиим, не задумал своевольно приписать Себе равенство с Богом, но от Бога же ожидал Своей судьбы и славы»⁴⁴. Но и с этим мнением нельзя согласиться. Οὐχ ἄρτ. ἡγ. должно падать на то же время (до воплощения), к которому относится ἐν μ. θ. ὑπάρχων. Затем, изречения ἐν μ. θ. ὁ. и τὸ εἶ. ἱ. θεῶς весьма подобны, тогда как понимание изречения οὐχ ἄρτ. ἡγ. в смысле οὐχ ἥρπασε предполагает, что ἐν μ. θ. ὁ. означает совершенно иное, чем τὸ εἶναι ἴσα θεῶς⁴⁵. Наконец, οὐχ ἄρ. ἡγ, заключая в себе момент действия, всё же неравнозначительно с οὐχ ἥρπασε. Мысль апостола не та, что Иисус Христос воздержался или отказался от совершения действия хищения, но он говорит о тех чувствованиях (Флп. 2:5), с какими Иисус Христос отнёсся к Своему τὸ εἶναι ἴσα θεῶς (ἡγήσατο ср. с ἡγούμενοι Флп. 2:3)⁴⁶. В слове ἡγήσατο понятие действия сочетается с тем понятием, которое обозначается у апостола словом φρονεῖν. Действительная причина, по которой апостол употребил не οὐχ ἥρπασε, а οὐχ ἄρταυμὸν ἡγήσατο, не исключая момента действия, идёт глубже: Иисус Христос не только не совершил хищения, но и не подумал об этом⁴⁷. Между тем привнесение нового момента, обозначаемого чрез φρονεῖν, к моменту действия производит в деле ту разницу, что οὐχ ἥρπασε требует в качестве объекта того, что не было Иисусу Христу собственным и на что Он не имел права; напротив, οὐχ ἄρτ. ἡ. по моменту φρονεῖν возможно по отношению к тому, что Ему принадлежало или было свойственно.

Восточные отцы и учителя церкви понимали слово ἄρταυμὸς в значении ἄρταυμα, praeda, т. е. результата действия, а не самого действия, и всему выражению οὐχ ἄρ. ἡγήσατο давали такой смысл: не посмотрел как на добычу, не счёл за добычу. Так, Феодорит пишет в объяснение Флп. 2:6–7: «Иисус Христос, будучи Богом и Богом по естеству и имея равенство с Отцом, не почёл этого великим (οὐ μέγα τοῦτο ὑπέλαβε)⁴⁸,

потому что это (т. е. такое φρονεῖν) свойственно достигшим какой-либо чести не по достоинству, но, сокрыв достоинство, избрал крайнее смиренномудрие и облекся в образ человеческий»⁴⁹. Подобно Иоанн Златоустый пишет, что «Сын Божий не убоился стать ниже Своего достоинства, потому что Он на Свою божественность не смотрел как на предмет хищения (οὐχ ἄρπαγμόν ἠψήσατο τὴν θεότητα)⁵⁰ и не боялся, чтобы кто-нибудь у Него отнял естество или достоинство. Почему – и сокрыл его, не думая несколько умалиться чрез это»⁵¹. В раскрытии понятия смирения, по которому кто-либо отказывается от того, чем владеет, как Сын Божий от τὸ εἶναι ἱσα θεῷ, и свободы, с которою законный владетель, в противоположность хищнику, каким был, напр., Авессалом, слагает с себя достоинство, состоит главная тема обеих бесед Иоанна Златоустого на слова ап. Павла.

Многие из новейших экзегетов и богословов выдерживают понимание восточных отцов церкви. Им определился новейший перевод Остервальда⁵². Хорошо передает слова апостола английский богослов Bruce «Иисус Христос не смотрел на Свою божественность так, как хищник смотрит на свою добычу, т. е. как на вещь, за которую должно жадно держаться, не выпуская её из рук ни за что»⁵³.

Однако в области такого понимания слов апостола возможны различные оттенки мысли. Приравнивая ἄρπαγμός к ἄρπαγμα, res rapta, можно принимать слово за название вещи или такой, за которую должно упорно держаться (to be tenaciously held as plunder by a robber), или такой, которою гордо тщеславятся (a thing to be boastfully displayed, as spoils by a victor)⁵⁴. Одни, как видим, принимают слово в первом оттенке значения, другие, напротив, во втором. Так еп. Макарий пишет: «Спаситель не так смотрел на Своё равенство с Богом, на Свою славу и величие, не так пользовался ими, как пользуются иногда люди своею добычею»⁵⁵. Также Е.И. Ловягин в тропаре трипеснца на Великий понедельник «Неизреченное Слова Божия схождение» слова: τὸ Θεὸς οὐχ ἄρπαγμόν εἶναι ἠψήσαμεν (еже Бог не восхищение быти непщевав) переводит: «считая Своё божество не предметом своекорыстия»⁵⁶.

Теперь нужно решить вопрос 1) об определённом пункте времени, к которому относится φρόνησις, чувство Иисуса Христа, выраженное чрез οὐχ ἄρ. ἡγ., и 2) о результате предполагаемого возможным положительного действия ἁρπαγμὸν ἡγήσασθαι τὸ ε. ἱ. θεῶ. Что οὐχ ἄρ. ἡγ. относится к определённому пункту времени, на это указывает аорист, в котором стоит ἡγήσατο, равно ἐκένωσεν. Определяется этот пункт времени контекстуальной связью οὐχ ἄρ. ἡγ. с ἑαυτὸν ἐκένωσεν. Иисус Христос не счёл Свою божественную славу предметом своекорыстия в то время, когда Он уничижил Себя Самого, приняв образ раба, т. е. перешел из существования ἐν μορφῇ θεοῦ в существование ἐν μορφῇ δούλου, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων. В οὐχ ἄρ. ἡγ. нужно видеть φρόνησις Иисуса Христа, Его саморазмышление, имевшее место при переходе или перед переходом Его Из существования ἐν μ.θ. в существование ἐν μ. δούλου: тогда именно Он не счёл Свою божественную славу предметом своекорыстия, тогда Он решил вместо того, чтобы своекорыстно отнестись к небесной славе, уничижить Себя, облечьшись в образ раба. В таком изображении «чувствований» Иисуса Христа нужно видеть антропоморфное представление, к которому апостол прибегает в нравоучительных целях. В этом антропоморфном представлении не следует придавать объективное значение предполагающейся возможности, чтобы Иисус Христос ἁρπαγμὸν ἡγήσατο, отнёсся своекорыстно к τὸ εἶναι ἱσα θεῶ, что было фактически нравственной невозможностью. Но в наличной отрицательной форме это изображение вполне соответствует действительному положению дела и верно отмечает ту свободу, с которою Сын Божий покорился воле Отца относительно Его вочеловечения, которая в другом месте образно представляется в словах Сына Божия, обращённых Им к Отцу пред моментом восприятия человеческого образа существования: «вот, иду исполнить волю Твою, Боже» (Евр. 10:7).

Легко определить теперь результат положительного действия ἁ. ἡ. τὸ ε. ἱ. θεῶ. Когда Иисус Христос переходил из существования в образе Божиим в существование в образе раба, то Он не посмотрел на Свою божественную славу, как на

предмет своекорыстия: очевидно, что Он опустошил Себя от того, что ему предлежало, – что было бы, если бы, говоря антропоморфно, Он посмотрел на Свою божественную славу, как на предмет своекорыстия. Если бы Он отнёсся к Своей небесной славе так, как хищник относится к своей добыче, то Он при внешнем явлении в мир избрал бы индивидуальную форму откровения такую, которая внешне соответствовала бы Его небесной славе, так чтобы признание Его божественного достоинства со стороны тварных существ и, собственно, людей было бы делом простого впечатления Его величия, было бы поэтому, хотя внешнее, но всеобщее и безусловное. Вместо того Иисус Христос *уничжил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек*. Ту же мысль в других местах апостол передаёт так: «Иисус, вместо предлежавшей Ему радости, претерпел крест, пренебрегши посрамление, и воссел одесную престола Божия» (Евр. 12:2); и ещё: «Иисус Христос, будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетой» (2Кор. 8:9).

ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος (Флп. 2:7)...

Ἀλλὰ здесь значит именно *но*, а не *и*, и выражает противоположность между тем, что могло бы быть, и тем, что было в действительности. В выражении ἑαυτὸν ἐκένωσεν нужно обратить внимание на то, что дополнение ἑαυτὸν, как слово с ударением, предшествует глаголу ἐκένωσεν, слав. себе умалил. Этим даётся особый оттенок противоположению, расчленённому союзом ἀλλὰ : вместо того, чтобы чрез хищение приобрести то, чем Иисус Христос ещё не владел (и что составляет объект положительного действия ἁ ρ. ἡ γ. τὸ ε. ἱ. θ., т. е. вместо *предлежавшей* Ему радости), Иисус Христос направил это хищение на Своё собственное богатство, на то, чем Он уже владел, обхитил Себя Самого. Помимо того, словом ἑαυτὸν указывается на свободу самоуничтожения Иисуса Христа⁵⁷, Который таким образом представляется в качестве самосознательного лица. Как самосознательное лицо, Иисус Христос свободно обладает Своими естественными

отношениями (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπαρξίς, τὸ εἶναι ἴσα θεῷ). В антропоморфном изображении апостол представляет противоположность божеского естества, всемогущего и грозного, пред которым, как пред огнем всепожаряющим, исчезает тварь, которому может соответствовать только внешне величественное явление в мире, внешне славное откровение людям, с свободой лица Сына Божия, действующего по мотивам любви к людям, снисхождения к их немощам: апостол изображает «досточудную кротость снисхождения в том, что Иисус Христос смягчил непобедимое могущество естества Своего»⁵⁸, вызывая тем удивление пред божественною любовью⁵⁹. Ἐκένωσεν – выражение весьма сильное⁶⁰; еп. Феофан передаёт его словами: опустошил или обхитил. Выразителен русский перевод: *уничжил* (обратил в ничто, ad nihilum redigere) *Себя Самого*, менее выразителен славянский: *Себе умалил*, сильнее *истощил*, откуда в догматиках «состояние истощания». От чего опустошил? От τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, божественной славы, и от обнимаемого этим выражением μορφῇ θεοῦ, образа Божия: в воплощении Сын Божий сменил образ Божий на образ раба и божественную славу на уничижение раба.

Μορφὴν δούλου λαβὼν, *приняв образ раба*, определяет самоуничижение Иисуса Христа (κένωσις), отвечая на вопрос: ποῖος κενώσεως τρόπος, и противопоставляется выражению ἐν μ. θ. ὁ Δοῦλος, раб, указывает не на естество, а на отношение, – в данном случае на то отношение, в котором каждое тварное существо находится к Богу, Господу и Владыке всего: Иисус Христос сменил в воплощении норму бытия божественного, славного и господственного по отношению ко всему сотворённому на норму бытия тварного, «рабочего Богу»! Такой перемене вполне соответствует выражение ἑαυτὸν ἐκένωσεν. Впрочем, перемена коснулась только нормы бытия, но никак не сущности, что у апостола обозначено именем Иисуса Христа, что, при смене образов бытия, составляло неизменную, устанавливавшую связь между образами ипостасей, почему Иисус Христос говорил: «прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин. 8:58). Эта сущность при смене образов оставалась неизменною. Родившийся от Св. Марии, по мысли апостола, не

с этого только момента (рождения) начал Своё бытие⁶¹, но начал бытие в новой форме существования, в образе раба, прежде быв в образе Божиим. И опять на вопрос, был ли Иисус Христос рабом, апостол дает отрицательный ответ: Он не был простым рабом, *servus pignus putus*, но Он был только в образе раба. Он только изменил в воплощении *отношение* величия и господства на отношение рабства.

Следующие два изречения ἐν ὁμ. ἀν. γ. καὶ σχ. εὐρ. ὡς ἄνθρ. ближе определяют образ раба. Норма рабского бытия есть норма бытия тварного, но какое именно понимает апостол? На это он отвечает первым изречением. Но и далее возникает вопрос об отношении человеческого естества Иисуса Христа к естеству прочих людей: было ли оно вполне такое же или отлично? На это апостол отвечает καὶ σχ. εὐρ. ὡς ἄνθρωπος.

Первое из изречений, ближе определяющих образ раба, есть ἐν ομοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. Ὁμοίωμα – изображение, копия, снимок, также вид, наружность, фигура⁶², – в Н. 3. всегда употребляется только во втором значении и именно в качестве конкретного выражения, а не абстрактного (Откр. 9:7; Рим. 1:23). Также слово это должно быть понято и в Флп. 2:7. Относительно plural. ἀνθρώπων следует заметить, что оно выражает общность человеческой природы в отличие от индивидуальных носителей её. Наконец, γενόμενος во всяком случае указывает на бываемость или являемость⁶³. Итак, всё изречение значит: (Иисус Христос принял на Себя образ раба в то время, когда Он, – или: в том, что Он) явился в виде человеческом. Не хочет сказать апостол, что Иисус Христос стал похожим на людей или что Он стал как бы человек, но говорит, что Иисус Христос имел вид, свойственный человеку, был в виде, или наружности, человеческой. Не о подобии человеческого естества Христа естеству прочих людей при предполагающемся (схождении и) различии говорит апостол, но определяет вид Иисуса Христа как вполне человеческий, – говорит об Иисусе Христе то, что можно сказать о всяком человеке. Однако апостол говорит только о внешнем (человеческом) виде Иисуса Христа, а не о человеческом существе или естестве, и его выражение не значит, что Иисус

Христос стал человек (ἄνθρωπος или σὰρξ ἐγένετο Ин. 1:14). На вопрос, стал ли Иисус Христос человеком, homo purus putus, апостол (снова) дает отрицательный ответ: Христос был только ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων. Апостол говорит вполне то же, что и в другом месте: ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας (Рим. 8:3).

Καὶ⁶⁴ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος. Σχῆμα – habitus, быт, образ жизни, поведение, обнимающее (кроме внешнего вида в смысле фигуры) телодвижения, речь, действия, также конечность, условность, страстность человеческой природы, поскольку всё это обнаруживается во внешнем быте жизни⁶⁵. Εὐρίσκεσθαι с след. partic. (Мф. 1:18) или präd. subst. и adj. (Деян. 5:39; Рим. 4:9) значит являться, оказываться кем-нибудь или в качестве кого-нибудь. В таком значении εὐρίσκεσθαι никогда (в Н. 3.) не сопровождается частицею ὡς (в качестве кого-нибудь, пред след. subst. или adjunct.)⁶⁶. Поэтому находящаяся в тексте частица ὡς значит как бы, подобно. Все речение апостола, таким образом, имеет смысл: и по всему внешнему быту Иисус Христос являлся человеком, как бы человек. Снова апостол не говорит, что Иисус Христос был человеком, homo purus putus: Он являлся человеком, был по внешнему быту как бы человек⁶⁷.

Предложенное понимание слов апостола ἐν ὁμ. ἄν. γ. καὶ σχ. εὐρ. ὡς ἄνθρωπος подтверждается авторитетом древних греческих экзегетов. Так, Иоанн Златоустый пишет в объяснение этих слов: «Иисус Христос не был один из многих, но как бы один из многих»⁶⁸; словами апостола, по мысли автора *de inc. Domini*, «указывается не на естество, а на деятельность, так как Владыка Христос, имея нашу природу, не воспринял нашей греховности, но был чист от всякого греха»⁶⁹. Однако не следует упускать из внимания, что пред глазами древних экзегетов никогда не исчезал призрак докетизма, который искал для себя оправдания, кроме многих других мест Писания, и в данных словах апостола Павла. Поэтому они с этими словами связывали мысль об отличии (при сходстве) человеческого естества Христа от естества прочих людей. по безгрешности, по сверхъестественности рождения⁷⁰ и проч. Но новейшему экзегету необходимо иметь в виду противоположное докетизму и

свойственное преимущественно, если не исключительно, новейшему протестантскому богословию понимание κένωσις'а. По этому последнему кенозис состоял в том, что Сын Божий в полном смысле слова стал, или сделался, человеком, так что, вочеловечившись, даже вступил, как младенец, в бессознательное состояние, постепенно сменившееся человеческим сознанием и самосознанием. По этому пониманию кенозис был абсолютным⁷¹: оно до буквы выдерживает выражение евангелиста ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Ин. 1:14), не справляясь с тем, что πάλιν γέγραπται. В этом случае Флп. 2и приобретает особое значение: именно оно оказывается таким иным местом, где πάλιν γέγραπται, где кенозис изображается относительным. Существенный смысл учения апостола состоит в том, что всё человеческое есть только внешнее, являемое (τὸ φαίνόμενον) по отношению к божественному, что всё человеческое во Христе было только внешним, видимым по отношению к тому существенному, что он обозначает именем Иисуса Христа. По учению ап. Павла, Иисус Христос, воплотившись, не преложился в человека, не изменил божеского естества на человеческое, но *явился во плоти*⁷². Это, конечно, не значит, что докетизм прав. Нет противоречия между Флп. 2и Рим. 5:15, 19; 1Кор. 15:21, 47 (ср. 1Тим. 2:5), где апостол называет Иисуса Христа человеком. Как в Рим. 5:15 и др. апостол не называет Иисуса Христа человеком в смысле homo purus putus, что выше всякого сомнения, так, с другой стороны, и Флп. 2даёт полное основание назвать Иисуса Христа человеком, хотя и не в смысле homo purus putus. Апостол не учит здесь, что человечество Иисуса Христа было призрачным, что все телесное в Нём было только кажущимся, теофанией (как учит докетизм); напротив, он утверждает, что Иисус Христос был в норме бытия рабского, что вид Его был человеческий и что по всему быту Он был вполне как бы человек; он говорит вполне о том, *что*, как выражается другой апостол, самоочевидец земной жизни Христа, *было от начала, что они слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки их* (1Ин. 1:1), – он говорит о виде и быте человеческом вполне реальном, но никак не призрачном.

(καὶ σχήματι εὑρεθείς ὡς ἄνθρωπος), ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπὲρ πάντας μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ (Флп. 2:8).

Самоуничтожение, явленное Сыном Божиим в воплощении, состояло в истощании внешнего, свойственного Богу величия ради тварно-человеческой, условно ограниченной нормы, которую Он воспринял на Себя. Но, по мысли апостола, великое дело богоснисхождения, совершённое Сыном Божиим, не исчерпывается Его самоуничтожением (κένωσις); оно продолжается в смирении (ταπείνωσις) Воплотившегося. Иисус Христос не только уничтожил Себя, принявши образ раба, явившись в виде человеческого, но, сверх того, по всему быту оказавшись как бы человек, т. е. по воплощении, во дни плоти, смирил Себя, быв послушным Отцу Небесному даже до смерти, и смерти крестной. Кирилл Александрийский (в объяснении на Ис. 53:2–3) ясно различает эти два вида уничтожения Иисуса Христа. «Сын Божий, – пишет он о воплощении, – мог бы сойти с небес, увенчанный божественною славою, блистая неприступным светом и недоступным для созерцания вследствие преизбытка славы. Но Он уничтожил Себя, вид Его был бесчестен, потому что мало, ничтожно и совсем малоценно человеческое по сравнению с божественным и высочайшим превосходством и блистательнейшею красотою высочайшей природы. Но о Нём, – продолжает Кирилл, – сказано и ещё больше: был умален пред людьми – вид Его, подобно тому, как если бы сказали: между людьми можно видеть некоторых, отличающихся блеском достоинств, возвысившихся и выдающихся преимуществами богатства или иными какими-либо существующими на земле преимуществами; но ничем таким не отличался Еммануил и был в умаленном и уничижённом положении, так что казался ниже всех людей»⁷³. «Воплощение, – пишет еп. Феофан⁷⁴, – первая ступень самоуничтожения в лице Бога, благоволившего скрыть славу Божества под покровом человечества. Но пребывание в нём могло быть славно. И этого не восхотел Господь. Он избрал самый невидный род жизни: родился в яслях, возрос в бедности и трудах работных, жил среди лишений, не имея где главу преклонить. Так смирил Себя. Этим смирил Себя обозначается

добровольное избрание такой жизни, – определяется характер всей жизни. Словом же *быв послушным* обнимается самое течение жизни, со всеми её случайностями. Как Бог, Он всем правил и жизни Своей течение мог направлять Сам; но Он отрёкся от Своей власти, и смиренно принимал всё случавшееся, и подчинялся тому» (Мф. 4:10; 6:10; 12:50; Мк. 14:36; Ин. 6:34 и др.). Мера смирения обозначается словами: (быв послушным) даже до смерти, и смерти крестной. Помимо свободы подвига выражением *быв послушным* указывается на высшее, волею Отца Небесного предопределение для Воплотившегося жизни уничиженной; очевидно, тою же волею была определена и мера смирения. Если при этом принять во внимание, что отношение Воплотившегося к воле Отца имело особенность сравнительно с отношениями к ней премирного Сына Божия, поскольку во дни плоти Он был послушным ей как человек; то легко понять, что подвиг смирения в течение земной жизни, представляя собою продолжение уничижения в воплощении, сохраняет однако свою характеристичную особенность.

Так, смирение (ταπεινωσις), в отличие от самоуничижения (κένωσις), составляет, по учению ап. Павла, земной подвиг послушания Воплотившегося воле Отца Небесного, исполненный Им в условиях человеческих злостраданий, предопределённых этою волею. «Хотя Он и Сын, – пишет апостол в другом месте (Евр. 5:8), – однако страданиями навыв послушанию» (ср. Рим. 5:19).

Διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς (Флп. 2:9–11).

В ст. 9–11 апостол описывает то прославление, или превознесение (ὑπερύψωσις), которое последовало за уничижением и смирением, добровольно понесёнными Иисусом Христом. Рассматриваемое в качестве внешней награды, прославление уже не принадлежит области уничижения; но, по существу, добровольное, по послушанию воле Божией

уничтожение необходимо сопровождается прославлением со стороны Бога и включает в себе превознесение, как свой существенный элемент. Поэтому апостол присоединяет к описанию самоуничтожения и смирения Христа описание прославления Его, хотя для его целей – изобразить смирение Иисуса Христа как образец для поведения христиан – описание прославления было бы излишним, если бы превознесение было внешнею наградою за уничтожение. Напротив, как составляющее существенный элемент уничтожения, как выражающее его внутреннюю цель, прославление, которым увенчалось смирение Иисуса Христа, и увещанию подражать Христу должно было придать силу и убедительность. Кратко сказать, присоединяя к описанию смирения Иисуса Христа описание прославления Его со стороны Отца Небесного, апостол остаётся верным той вечной истине, которую Сам Иисус Христос выразил в словах: «кто возвышает себя, тот унижен будет; а кто унижает себя, тот возвысится» (Мф. 23ср. Лк. 24:26: «не так ли надлежало пострадать Христу, и войти в славу Свою?» Евр. 2:9: «видим, что за претерпение смерти увенчан славою и честью Иисус»; Рим. 8:17).

Διὸ καὶ указывает на тесную связь прославления с уничтожением и смирением (ср. Рим. 4:22; Евр. 13:12 и др.). Впрочем, эту связь выдвигается на первое место не момент награды, а момент действия силы Божией в человеческом уничтожении (2Кор. 12:9). Поэтому вслед за союзом διὸ καὶ непосредственно стоит ὁ θεὸς прежде глагола ὑπερῴσθη. Руководясь в Своей жизни и деятельности смиренномудрием и отрекаясь от всякого эгоистического пользования Своими преимуществами, по послушанию воле Отца Небесного Иисус Христос дал (как и всякий христианин даёт) возможность проявляться в Своей жизни силе Божией, действующей именно в немощи, приуготовляя из Своей жизни орудие божественной деятельности, средство для достижения божественных целей. Это действие силы Божией можно рассматривать с двух сторон: а) со стороны личного отношения Отца Небесного к унижённому и смиренному действие Божие является милостивым возвращением человеку того, от чего он

добровольно отрекается во имя Божие (*restitutio ad integrum*), и б) со стороны достижения объективных целей это действие обнаруживается как проявление божественной славы в человеческом унижении. Впрочем, обе эти стороны неразрывно связаны между собою. Первая сторона действия Отца Небесного обозначена у апостола словом ὑπερύψωσε: из состояния унижения Бог Отец вознёс Иисуса Христа в то состояние, которое Он добровольно унижил, в ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπαρξίς, τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (*restitutio ad integrum*), как Сам Иисус Христос сказал: «ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17:5), и как сказано апостолом: «Бог соделал Господом и Христом сего Иисуса, Которого распяли» иудеи (Деян. 2:36). Но Иисус Христос, по словам посл. к Флп. 2:9, был не только вознесён, но и превознесён, ὑπερ ὕψωσε: какая степень прославления выражается этим? Был ли Иисус Христос вознесён выше того, чем Он обладал до воплощения и от чего добровольно отрёкся в воплощении, или же этим выражением противопоставляется вознесение унижению в том смысле, что Отец Небесный чрезвычайно вознёс Иисуса Христа по сравнению с тем унижением, на которое Иисус Христос добровольно определил Себя, т. е. выражается крайняя степень благодати Отца Небесного? Во всяком случае несомненно, что апостол, связывая вознесение с дарованием Иисусу имени Господь, пред которым преклоняется всякое колено небесных, земных и преисподних, неразрывно соединяет обе стороны действия силы Божией в унижении Иисуса Христа, как это и есть на самом деле, и в прославлении Иисуса созерцает уже явление славы Отца Небесного, т. е. видит исполнение объективных целей Божиих. Домирная слава Иисуса Христа была таким достоянием Его, которым Он мог своекорыстно владеть, как бы противопостав Отцу Небесному; она была, далее, исключительно небесною славою, пред которою трепетало все земное и преисподнее. Но слава Иисуса Христа, дарованная Ему Отцом Небесным за Его унижение, дарованная Ему в этом унижении, есть именно слава Отца Небесного, проявившаяся в унижении, сделавшаяся достоянием всего унижённому, не

только небесного, но и земного, и преисподнего. Это та же премирная слава Христа, но уже дарованная Ему Отцом Небесным; это та же божественная слава, но уже проявленная в уничижении. Поэтому прославление Иисуса Христа Отцом Небесным и было ὑπὲρ—ὑψωσις!

Καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα, конечно ἐκτός (τοῦ ὀνόματος) τοῦ χαρισαμένου αὐτῷ τὸ ὄνομα⁷⁵: и дал Ему имя выше всякого имени. Καὶ – explicativum и всё выражение точнее или конкретнее определяет, в чём состояло превознесение Иисуса Христа Богом Отцом. Ὁ νομα – имя в значении славы. Какое же именно имя? Имя *Господь*, Κύριος; это имя выше всякого имени; этому имени прилично преклонение всякого колена (Флп. 2:10), наконец и всякий язык исповедует Иисуса Христа Господом (Флп. 2:11). Апостол Павел высказывает ту же мысль, которую в высшей степени ясно выразил ап. Пётр в речи к иудеям: «*Бог соделал Господом и Христом сего Иисуса, Которого вы распяли*» (Деян. 2:36). Сам ап. Павел с этим именем Иисуса Христа связывает всякое проявление чести и славы Его и им одним нередко обозначает славные плоды Его земного подвига⁷⁶.

Объективная цель дарования Иисусу Христу имени *Господь* выражается у апостола далее: ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ κτλ. Ἐν τῷ ὀνόματι – не пред именем, а о имени, как в слав. переводе, или во имя, т. е. на основании того, что значит имя, – на основании дел Иисуса Христа и пр. Какое имя здесь разумеется? Не имя Иисус, а имя Иисуса, или данное Иисусу, *Господь*. Цель дарования Иисусу Христу имени *Господь* та, чтобы во имя *Господь*, дарованное Иисусу, или ради Его господства преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних (конечно, разумных существ). Пред кем преклонилось? «Живу Я, говорит *Господь*, предо Мною преклонится всякое колено, и всякий язык будет исповедовать Бога» (Ис. 45:23; Рим. 14:11; сн. Еф. 5:20; Кол. 3:17). Ещё раз напоминает, что имя *Господь* даровано *Иисусу* и что ради *Его* имени преклонится пред Богом всякое колено. Этим напоминанием даётся знать, что имя *Господь*, которое дано Иисусу Христу с указанною высокою целью, даровано именно

Иисусу, т.е. Сыну Божию в уничтожении Его земной жизни. Кого нужно разуместь под именем небесных, земных и преисподних (разумных существ), мнения весьма разнообразятся; по более других заслуживающим внимания, небесные суть существа духовного мира (ср. Еф. 1:21; 3:10; Евр. 1:4, 6), земные – люди (живые), преисподние – умершие (Феодорит, еп. Феофан), демоны или грешники (Иоанн Злат., Феофилакт). Но, кажется, нет нужды вдаваться в изыскание того, кого нужно разуместь под каждым из этих имён; смысл всей совокупности имён довольно очевиден, и, может быть, апостол хотел сказать не более как: все тварно-разумные существа. В таком случае параллельно рассматриваемому месту будет Откр. 5:13; Пс. 95:11, 12⁷⁷. Скорее нужно обратить внимание на сопоставление небесных с земными и даже преисподними: преклонение о имени Иисуса Христа не только небесных, но и земных и преисподних свидетельствует о том, или является плодом того, что слава Его проявилась не только пред небожителями, но и пред существами крайне уничижёнными, проявилась потому, что Сам Иисус. Христос добровольно принял на Себя крайнее уничижение. «Надлежало, чтобы Тот, для Которого всё и от Которого всё, приводящего многих сынов в славу, вождя спасения их, совершил чрез страдания» (Евр. 2:10) и т. д.

Καὶ (sc. ἵνα) πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι Κύριος (sc. ἐστὶ) ὁ ἡσοῦς Χριστός: и чтобы всякий язык, т. е. всякое разумное существо, исповедал, открыто и торжественно признал⁷⁸, что Иисус Христос есть Господь.

Εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς: в славу Бога Отца. Трудно сказать, к чему примыкают эти слова, к обоим ли речениям Флп. 2:10–11 или только к ближайшему: дабы всякий язык исповедал, что Иисус Христос есть Господь в славу Бога Отца. Во всяком случае общий смысл фразы понятен: слава Иисуса Христа есть слава Бога Отца⁷⁹. Здесь выражается, конечно, та же мысль, что и в 1Кор. 15:24–28: (затем будет) «конец, когда Он (Иисус Христос) предаст царство Богу и Отцу... тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (ср. 2Кор. 4:6).

Итак, по учению апостола, Христос Иисус, обладая нормою бытия божественного, не отнёсся (при воплощении) своекорыстно к Своей божественной славе, но уничижил Себя, приняв норму бытия рабского, явившись в виде человеческого. Потом, по внешнему быту открывшись человеком, во дни плоти, Он смирил Себя в послушании Богу Отцу даже до крестной смерти. Посему Бог Отец превознёс Его и дал Ему имя Господь, превышающее всякое иное имя, для того, чтобы во имя Господа Иисуса вся разумная тварь преклонилась пред Богом Отцом, и чтобы все признали, что Иисус Христос есть Господь и слава Его – слава Бога Отца.

Вопрос о кенозисе в христианской письменности за первые три века

а) Открытая в самой действительности земной жизни Иисуса Христа и проповеданная миру Его апостолами истина богоснисхождения с первых же дней христианства стала достоянием христианского вероучения. Но усвоение этой истины христианами и её выражение в христианской письменности имеют свою историю, определившуюся многими благоприятными и неблагоприятными условиями церковной жизни. «Учение о воплощении Бога, скажем словами Иоанна Златоустого⁸⁰, было весьма неудобоприемлемо. Это чрезмерное человеколюбие Его и великое снисхождение было страшно и требовало многих приготовлений, чтобы оно было принято. Ибо, представь, каково было слушать и поучаться, что Бог неизреченный, нетленный, непостижимый, невидимый, необъятный, – Которого славы, явленной не вполне, не могли видеть даже херувимы, но распростёртыми крыльями покрывали лица свои (Ис. 6:2), – Тот, Который превосходит всякий ум и превышает разумение, благоволил сделаться человеком, принять плоть, созданную из земли и персти, – и испытать всё человеческое». Уже первые слушатели и последователи апостолов испытали на себе трудность полного усвоения идеи богоснисхождения в силу некоторых особенных условий своей религиозной жизни. Во-первых. Хотя проповедь апостолов была обращена ко всем людям без различия их звания и состояния и даже была принимаема преимущественно бедными и угнетёнными классами общества, хотя её предметом служил крест Христа столько же (т. е. не менее), как и Его славное воскресение (1Кор. 1:23; 15:17), однако она сопровождалась столь многочисленными знамениями и столь обильным сообщением даров Св. Духа, что первые последователи апостолов, в избытке благодатных дарований, воспринимали царствие Божие как царство славы и силы (Деян. 8:5–8). Во-вторых. Сопоставляя историю земной жизни Иисуса Христа с ветхозаветными пророчествами о страданиях и славе

Мессии, первые христиане находили, что в жизни Христа исполнились только пророчества о Его страданиях и уничтожении, и они заключали отсюда, что скоро должна (была), во исполнение ветхозаветных пророчеств, открыться слава Христа в славном земном царстве. Христиане так напряжённо ждали второго славного пришествия Христа, что их первые поколения надеялись не увидеть смерти прежде явления Спасителя⁸¹. По всему этому мысли христиан были главным образом направлены на божественную славу Христа, а не на Его уничтожение. Только с течением времени, когда постигавшие христиан искушения в виде тяжёлых гонений со стороны иудеев и особенно язычников воспитывали в них потребность в утешении примером Христа, они с любовью и вниманием, постепенно возраставшими, обращались к кроткому и смиренному образу Христа, постигая значение Его уничтожения не как случайного, но как спасительного для людей, как predetermined волею Отца Небесного. В-третьих. Отношение первых последователей апостолов к идее богоснисхождения определялось историческим смыслом, или содержанием их веры во Христа Иисуса. Свидетели земной жизни Христа и Его воскресения, сами апостолы вышли на всемирную проповедь в то время, когда они столь же были убеждены в воплощении Бога в лице Иисуса Христа (Ин. 1:14), как и в том, что человек Иисус, Которого они называли учителем, был или стал Сыном Божиим, Господом (Мф. 16:13–16; Деян. 2:36). Для нас – верующих, удалённых по времени от событий земной жизни Христа, – христианская вера есть прежде всего вера в боговоплощение, совершившееся столько-то веков тому назад: мы исповедуем «Господа Иисуса Христа» прежде всего как «Сына Божия, единородного, иже от Отца рожденного прежде всех век, света от света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, несотворенна, единосущна Отцу, Им же вся быша» и уже потом: «нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы и вочеловечшася». Но для слушателей апостольской проповеди уверовать во Христа значило признать, что человек Иисус из Галилеи, сын Иосифа и Марии, распятый при Понтии

Пилате, не был простым человеком, но был или стал Сыном Божиим, Богом. *Бог соделал Господом и Христом сего Иисуса, Которого вы распяли* (Деян. 2:36): таково типическое содержание апостольской проповеди. Такой смысл первохристианской веры определялся и тем обстоятельством, что иудеи, для которых проповедь о распятом Христе была соблазном, и эллины, для которых она была безумием⁸², встретили христианскую веру насмешкою, как веру в простого человека.

Посему христианские писатели, даже в тех случаях, когда обращали своё слово к верующим и исповедовали Христа Богочеловека, когда говорили и о божественной славе Его и о человеческих страданиях, всё-таки возвещали не о Боге, Который снисходительно стал человеком, а о человеке, который был Богом. Так, Климент, еп. Римский, научает коринфян помышлять о Христе не иначе, как о Боге, Судии живых и мёртвых⁸³. Игнатий Богоносец, хотя в страданиях Христа находил утешение и ободрение для себя самого и выразительно указывает на них, как на основание христианского терпения⁸⁴, однако исповедует Христа в форме противоположения «евииону», именно запрещая считать Господа Иисуса Христа «простым человеком, а не Богом единокровным, Премудростью и Словом Божиим»⁸⁵; даже обращаясь своею мыслью к тому, чем был Иисус Христос, т. е. родившимся от Отца, Богом Словом, единокровным Сыном, он переходит отсюда не к унижению земной жизни Христа, а к тому, что «Он при скончании веков пребывает тот же»⁸⁶; даже говоря о том, что в воплощении Христа «Бог явился человеком», он непосредственно добавляет, что во Христе «и человек действовал, как Бог»⁸⁷. Варнава, выражая веру во Христа в том же противопоставлении человечества божеству, внушает видеть в Иисусе «не сына человеческого, но Сына Божия, явившегося во плоти (по виду) и пострадавшего для того, чтобы показать пример воскресения»⁸⁸. Сын Божий, по словам «Пастыря» в сочинении Ермы того же имени, не поставляется в рабское положение, но имеет великое могущество и власть⁸⁹.

Легко понять, что христианские писатели столь же мало имели мотивов говорить об уничтожении и страданиях Иисуса Христа и даже вообще о воплощении Сына Божия, когда с течением времени они обратились с своим словом к язычникам и иудеям, направляя его против них в защиту истинности христианской веры. Главным предметом христианских апологий было божество предвечного Сына Божия как объекта христианской веры: необходимость защищать последнюю от нападений язычников и иудеев заставила апологетов обращать свою мысль не на уничтожение Христа, а на Его божественное величие, поставила предметом христианской письменности исключительно Логоса – Бога Слова, а не человека Иисуса, которым стал Сын Божий в воплощении. Иустин, философ и мученик, раскрывает язычникам и иудеям, что почитаемый христианами Иисус был Слово, принявшее видимый образ, что (и по воплощении) Он был по всему – всецело Слово, что в качестве Слова Он (и до воплощения) действовал во всём – языческом и иудейском – мире, что всё лучшее в дохристианском мире было плодом этой деятельности, было сделано людьми в меру их участия в Логосе, тогда открывавшемся частично и вполне явившемся в христианстве, что Он и прежде вочеловечения являлся людям многократно и многообразно, что Он есть Сын истинного Бога, занимает второе место после Него, что после родившего Его Бога никто не равняется с Ним в державе, что, хотя Он страдал и был в уничтожении во исполнение пророчеств, однако и в этом уничтожении уже проявилась Его сила, а ещё славнее будет Его второе пришествие⁹⁰. Татиан, Феофил Антиохийский, Афинагор в сохранившихся до нас своих творениях говорят о Боге-Слове, о равенстве Его с Богом Отцом⁹¹, но не говорят о Его воплощении, ни слова не говорят об Его человеческом уничтожении.

б) Язычество и иудейство, враждовавшие на Христа, не только отвергали веру в Него, оставаясь внешними по отношению к христианству, но, проникая в область самой христианской веры, они порождали еретические направления в христианском вероучении, в связи (т. е. в противоположность) с

которыми вырабатывалось церковное определение веры. Неправомысленные, на основе языческого и иудейского мировоззрений, учения о лице Иисуса Христа, возникавшие уже в первом веке, но особенно волновавшие церковь во втором и третьем веках, могут быть подведены под две категории: во-первых, учения, отрицавшие божество Христа и обозначаемые общим именем *евйонизма*, и, во-вторых, учения, отвергавшие действительность воплощения и истинность человеческой природы Иисуса Христа и известные общим именем *докетизма*. Первые учения выродились из восточно-иудейских представлений о Божестве, как бесконечно-удалённом от всего земного и даже по всему противоположном миру, из тех представлений, по которым Божеству более всего чужды и даже противны страдания и ограничения земной жизни. Человек, по восточному мировоззрению, есть только тень бытия; действительно существует один Всемогуший. Посему уничтожение Бога совершенно не могло иметь места в системе восточного мировоззрения. Вторые лжеучения выродились из язычества, частнее, типа греческой религии⁹²; оно, хотя и было приучено своими мифологиями к мысли о явлениях Божества в различных видимых и, в частности, человеческих образах, однако понимало эти теофании в смысле случайных, только видимых, кажущихся явлений: в силу воззрения на материю как на зло или, по меньшей мере, как на небытие, а на божественные совершенства – как на те же свойства человеческой природы, только усиленные в степени и мере, освобождённые от условности и ограниченности. Языческий Бог – это тот же человек, но свободный от его ограниченности; Он может являться в человеческой форме, но Его действительное вочеловечение было бы отрицанием самой Его божественности. Посему евйонизм, отрицая возможность боговоплощения, видел во Христе не вочеловечившегося Бога, а человека, отличённого от других только своею нравственною чистотой и почтенного пред другими преимущественным обитанием в нем Св. Духа или божественной силы⁹³; напротив, докетизм смотрел на страдания Христа, как на кажущиеся, призрачные, как на обманчивую оболочку, под которой действовало неограниченное

и недоступное страданиям Божество: Христос был человеком только ἐν τῷ δοκεῖν⁹⁴.

В третьем столетии евионизм и гностический докетизм преобразовались в монархианизм, который, несмотря на кажущуюся близость к христианству, в сущности состоял из тех же элементов дохристианских, языческих и иудейских, мировоззрений; он развивался в двух формах – в форме евионейского монархианизма и в форме докетического патрипассианства. Антитринитарии первого направления признавали Иисуса Христа простым человеком⁹⁵, который превосходил пророков только добродетелью⁹⁶. Самым видным представителем этого учения был Павел Самосатский, который, вопреки церковному учению, низко и неуважительно мыслил о Христе, представляя Его обыкновенным по естеству человеком⁹⁷, и не хотел признавать, что Сын Божий сошел с неба (τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ οὐ βούλεται συνομολογεῖν ἐξ οὐρανοῦ κατεληλυθέναι)⁹⁸, но называл человека Иисуса органом небесного Логоса, под воздействием Которого он постепенно усовершенствовался⁹⁹ и т. п. В то время как антитринитарии этого направления продолжали дело евионитов, антитринитарии другого рода исходили из желания δοξάζειν τὸν Χριστὸν, поставить Его в самое тесное отношение к Богу и Его страдания отнести к божественному естеству. Этого они достигали отождествлением Отца и Сына; они утверждали *ipsum patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum, ipsum esse Iesum Christum*¹⁰⁰ etc. Но относить страдания к божественному естеству – это значит или называть божественное естество страдательным, или признавать страдания фиктивными. Такую же дилемму делало неизбежной то обстоятельство, что антитринитарии, о которых у нас речь, дух во Христе называли Отцом, а Сына видели только во плоти; при этом они утверждали, что страдала плоть, а дух – Отец – сострадал. Но сострадание духа или есть его страдание, что нелепо, или не есть страдание, но в таком случае оно было фиктивным¹⁰¹. Во всяком случае, докетизм был неизбежен.

Борьба с этими еретическими направлениями также не благоприятствовала раскрытию в христианской письменности

истины богоснисхождения, явленного в воплощении Сына Божия. Против евионизма надлежало свидетельствовать о божестве Иисуса Христа и даже раскрывать учение о втором лице Св. Троицы, надлежало говорить о явлении в Его человеческой жизни свойств божественной природы, о том прославлении человечества, которое основывалось на воплощении¹⁰²: «утверждающие, что Христос был просто человек, – пишет Иринеи Лионский, – устраняют человека от восхода к Богу и становятся неблагодарными к воплотившемуся за них Слову Божию. Ибо для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий – Сыном человеческим, чтобы человек, соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался Сыном Божиим. Ибо мы никак не могли бы получить нетление и бессмертие, если бы не были соединены с нетлением и бессмертием»¹⁰³ и проч. Против докетизма надлежало, указывая на действительность человечества Христова, как на факт, разъяснять истину сродства человека с Божеством¹⁰⁴ и доказывать, что человеческий образ не включает в себе ничего скверного и унижительного для Божества¹⁰⁵. Правда, монархианизм в форме патрипассианства давал в своей системе место кенозису, по которому учили еретики этого направления. Божество подвержено страданию подобно плоти. Но очевидно, этот кенозис божеского естества противен истинному учению о свободно-этическом самоуничтожении Сына Божия¹⁰⁶. Поэтому церковные писатели в борьбе с этим направлением еретического неправомыслия также усиленно выдвигали ту истину, что божеское естество, как бесстрастное, не было причастно страданиям и смерти Христа, что это были страдания человека, а не Слова, что самые эти страдания, на время которых Христос был оставлен Отцом, эта оставленность Христа Отцом, этот голос: *Боже мой, Боже мой! для чего Ты меня оставил?* – всё это показывало непричастность Бога человеческим страданиям¹⁰⁷.

с) Наконец, враждебные идее истинного богоснисхождения языческое и иудейское мировоззрения обнаружили своё действие и на представителях собственно церковного учения. Одним из сильных орудий язычества в его борьбе с

христианством в первые века служила философия – этот высший плод дохристианской истории. Позднее сами христианские писатели для борьбы с образованным язычеством стали усваивать приёмы и даже содержание языческой философии. Ещё современник Христа иудей Филон в Александрии построил синкретическую систему философии, в которой соединил элементы ветхозаветной откровенной религии и языческой философии. (Уже этот опыт показал, что откровенные начала в философской системе приобретают пантеистически-дуалистический характер). На такой же путь соглашения откровенных начал христианской религии с языческой философией стали с течением времени христианские писатели. Союз христианской веры с языческой наукой и опыты философской систематизации христианского вероучения приурочились, главным образом, к Александрии, этому центру языческого просвещения, в котором и христианская церковь с самых первых времён имела школу. Уже Пантен был преподавателем и христианского вероучения, и светских наук; Климент был убежден, что, как знание должно быть верующим, так и вера должна быть знанием; Ориген дал опыт систематизации христианского вероучения. Климент и Ориген находились под сильным влиянием платоновско-филоновской философии. Эта уступка со стороны христианских учёных писателей невыгодно отразилась на их христологии: последняя носит гностическо-докетический характер. Так можно сказать о Клименте, который учил, что тело Иисуса Христа не нуждалось в пище, что раны Его не сопровождались ощущением боли, учил вообще о бесстрастности тела Иисусова; так можно сказать об Оригене, который учил, что тело Христа имело различный вид для взоров каждого человека, что младенцу Иисусу принадлежала полнота мудрости, что человеческая душа Христа прежде (до воплощения Его) стала совершенною, чтобы потом соединиться с Логосом, учил, наконец, о неравенстве Сына Божия с Богом Отцом¹⁰⁸: учением о неравенстве Сына с Отцом, докетическим воззрением на человечество Христа под влиянием платоновско-филоновской философии в борьбе с

гностическим монархианизмом Ориген надеялся сделать понятным соединение Логоса с телом человеческим.

d) Таковы были условия, неблагоприятные для раскрытия истины богоснисхождения в христианской письменности. А между тем самая жизнь христиан с течением времени делала их весьма способными к восприятию этой истины: продолжительные и тяжёлые гонения постепенно воспитывали в христианах глубокую любовь к уничижённому образу Христа, Которого они в катакомбной живописи изображали в виде доброго пастыря, а в своих песнопениях воспевали как «тихий свет» Отца Небесного. Гонимые и страдающие христиане в страданиях Христа находили для себя поддержку и ободрение; их собственные страдания укрепляли их веру в страдания и смерть Христа, предполагая их, как свою необходимую основу: если Христос не страдал, то какое значение и смысл могли иметь страдания христиан? Но указанные неблагоприятные условия делали то, что истина богоснисхождения выражалась в христианской письменности гимнологически, в форме славословия, торжественного прославления Бога и кроткого Христа, и исключительно в нравственно-проповедническом изложении в виде наставлений христианам, а никак не в качестве учения о том, как во Христе Бог стал человеком; да и в такой гимнологической форме выражение идеи богоснисхождения более или менее развитым находим лишь в более позднее время, в первые же века оно даётся в христианской письменности лишь спорадически, случайно. Такие спорадические изречения встречаем у Игнатия Богоносца, который в действительности страданий Христа и Его смерти видел оправдание своих уз и своего желания ещё больших мучений, почерпал в них силы, укреплявшие его в собственном его подвиге¹⁰⁹. Климент Римский в смирении Иисуса Христа, Который пришёл не в блеске великолепия и силы, как мог бы в качестве жезла божественного величия, но в виде уничижённом, указывал христианам образец для подражания¹¹⁰. Автор посл. к Диогнету останавливается в благоговении пред величием любви невидимого Бога, Который послал к людям самого художника и создателя всего не для того, чтобы навести на них страх и ужас,

но с благостью и кротостью, и делает отсюда соответствующие нравственные выводы¹¹¹. Выражение идеи кенозиса в отдельных изречениях, иногда не связанных логически с целой системой учения¹¹², находим также у Иринея, Тертуллиана и Оригена¹¹³.

Учения IV века о самоуничижении Иисуса Христа

а) Уже до IV века выработались два типа в решении вопроса об отношении во Христе божественного к человеческому. По одному типу исходили из человечества Иисуса Христа, считая в Нём божество предикатом, – утверждали свободу и действительность страданий, но не давали в христологии места понятию уничижения. По другому на первом месте ставили единство во Христе божества и человечества, так что исходили из божества, считая человечество предикатом, – настаивали на самоуничижении божества, но докетически смотрели на человечество. Те же два типа христологии встречаем и в IV веке: первый нашёл своего представителя в лице Ария, второй – Аполлинария.

Арий, ученик антиохийской школы, есть Павел Самосатский IV века. Относя места свящ. Писания, содержанием которых служит самоуничижение Иисуса Христа, к предвечному Сыну Божию, ариане отвергали Его божество и невыразимую славу¹¹⁴. Они говорили, что было некогда время, когда не было Сына Божия, что Он родился после, не существовав прежде, и что, когда бы то ни было, только Он получил бытие так же, как и всякий человек¹¹⁵; говоря, что Бог всё создал из несущего, они включали и Сына Божия в ряд всех творений и последовательно утверждали, что природа Его изменчива и может воспринимать, как добро, так и зло¹¹⁶. Ариане с полной серьёзностью утверждали истинность человеческой природы Христа; они понимали в самом решительном смысле (Лк. 2:48, 52) Его страдания, неведение и, наконец, Его прославление от Бога Отца. Но, считая Логоса не единосущным Богу Отцу и относя непосредственно к Нему человеческие немощи даже в том смысле, что ставили Его на место человеческой души, они в условности земной жизни видели не свободное уничижение Логоса, а естественный путь к совершенству, к славе. Арий имел многочисленных последователей, строгих и нестрогих. Но его братом по христологии должен быть признан Фотин, по учению которого человек Иисус путём нравственного

самоусовершенствования достиг божественного достоинства и богоусыновления (адопционизм).

б) Аполлинарий выступает пред нами в качестве противника арианства и горячего защитника «единосущия», как движимый двумя интересами: 1) установить истину единства богочеловеческой жизни¹¹⁷ так, чтобы уничижение и страдания были относимы к Самому Богу, а не существу меньшему Бога, и обосновать безгрешность Иисуса Христа, как необходимую (по *posse peccare*), в противоположность арианскому учению об изменчивости и способности Логоса к падению (*τρέπτος*); 2) обосновать сродство божественного и человеческого в противоположность арианам, исходившим из раздельности мира божественного и мира человеческого, требующей посредника (Логоса). Основную аксиомой Аполлинарий выставляет положение, что два совершенных (разумея под совершенным то, что полно по отношению к своей природе) не могут соединиться в одно: где Бог, там нет человека, – где человек, там нет Бога¹¹⁸. Поэтому, если бы Бог соединился с человеком, совершенный с совершенным, то было бы не одно, а два, – два сына, один по естеству, другой по усыновлению¹¹⁹. Помимо того, если бы человечество Христа было полным и имело ум, то во Христе была бы борьба греховная и Он имел бы потребность в очищении¹²⁰. Итак, заключает Аполлинарий, Бог может стать человеком, не переставая быть Богом¹²¹, только в том смысле, что Он заступает в человеке место ума¹²². Таким образом, Сын Божий был непосредственным субъектом всех человеческих явлений, действий и состояний. «Спаситель терпел голод, жажду, труд, томление и скорбь... Бог терпел всё это... Страдает то, что недоступно страданию, не по необходимости естества невольного, но по следствию естества»¹²³. «Должно было подвигнуться на страдания, по подобию людей»¹²⁴. «Речения, означающие страдание, принадлежат не человеку от земли, но Богу, сшедшему с неба, – то, что было воспринято в единение с Ним, принадлежало не человеку от земли, но Богу, сшедшему с неба»¹²⁵. Кратко сказать словами Григория Нисского, «вся цель сочинения Аполлинария (*ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ’*

ὁμοίωσιν ἀνθρώπου) у него к тому направлена, чтобы доказать, что божество едиnorodного Сына смертно, и что прияло в Нём страдания не человечество, но бесстрастное и неизменяемое естество изменилось для участия в страданиях»¹²⁶.

То обстоятельство, что Логос занял в человеке место ума, не только делало Его собственными человеческие страдания, но и плоти давало значение Его органа. Наш внешний вид служил во Христе только орудием для Бога, Его оболочкою¹²⁷; божество Христа относилось к Его человечеству, как в нас душа относится к телу¹²⁸. Уничтожение, таким образом, состояло в том, что Христос, будучи по духу Бог и обладая славой Божией, стал по телу человеком и понёс бесславный образ человеческий¹²⁹.

Помимо такой неполноты человеческого естества, позволявшей ему быть простым орудием, внешнею оболочкою божества, возможность боговоплощения и единство естеств Христа у Аполлинария объясняются предрасположенностью Сына Божия к телесности: Иисус Христос был человеком, нисшедшим с неба¹³⁰. Как бы ни понимали этот пункт учения Аполлинария, во всяком случае у него то плоть Иисуса Христа называется несозданною, небесною, единосущною Божеству, сосущественной и соестественной Ему¹³¹, то Бог – существующим во плоти прежде веков: ἑνσάρκος θεὸς πρὸ αἰώνων¹³², σάρκινος θεὸς¹³³. Во всём этом выражается мысль Аполлинария о сродстве божественного и человеческого¹³⁴; он, по выражению Григория Нисского, «сделал Бога и человека одним естеством»¹³⁵. Совершившееся при таких условиях соединение во Христе божества и человечества было столь тесным, что плоть составила с Господом одно лицо и одно живое существо¹³⁶.

с) Борьба с арианством и аполлинаризмом, наполнившая весь четвёртый век, также была неблагоприятна для раскрытия идеи кенозиса в святоотеческой письменности. Правда, вопрос, поднятый арианством, по своему существу и по своей фактической стороне должен был бы в ответе приводить к учению о кенозисе. Так, Афанасий против ариан иногда раскрывает идею богоснисхождения¹³⁷. Но иными интересами (именно разъяснением тайны Св. Троицы) арианство отвлекало

православных от обстоятельного раскрытия идеи богоснисхождения; затем выводы, к которым приходили ариане (небожественность Иисуса Христа, Его неединосущие Богу Отцу), обращали внимание православных на преимущественное раскрытие славы Христа, а не его немощей; главным же образом, приём Аполлинария, как крайнее выражение самоуничтожения Иисуса Христа, отклонял православных от того же пути. Само собою понятно, что и борьба с аполлинаризмом, именно как с злоупотреблением идеей кенозиса, также была неблагоприятна для раскрытия этой идеи.

Борьбой с арианством от православных писателей прежде всего требовалось раскрытие истины единосущия с Богом Отцом Его едиnorodного Сына, изложение учения о божестве собственно предвечного Сына Божия, о Его неизменяемости, всемогуществе и прочих свойствах Его божеского естества. Эта задача столь поглощала внимание защитников православного учения, что они и боговоплощения касались в связи с этой задачей постольку, поскольку в нём сохранились божественные свойства Сына Божия и «не умалилось Его божество». Места свящ. Писания, в которых раскрывается истина самоуничтожения Сына Божия, православные писатели, конечно, не обходили молчанием; но они, главным образом, старались показать вопреки арианам, что всякие уничижительные выражения свящ. Писания относятся собственно к человечеству, которое было воспринято Сыном Божиим, что они не унижают Его божества, что уничтожение воплощения скорее послужило к прославлению и даже обожению человечества, как часто выражался Григорий Богослов. Слово как образ раба (Флп. 2:7) снисходит к сорабам и рабам, облекается в чуждый образ, представляя в Себе всего меня и всё моё, чтобы *истощить* в Себе *моё худшее* (*ἵνα ἐν ἑαυτοῦ δαπανήσῃ τὸ χεῖρον*), подобно тому, как огонь истребляет воск или солнце – земной пар, и чтобы мне чрез соединение с Ним приобщиться свойственного Ему¹³⁸: так смотрели правомыслящие противники арианства на уничтожение воплощения. Под таким же углом зрения рассматривали и в таком же смысле объясняли они все места, приводившиеся у ариан в опору их лжеучения. Рассматривая «каждое из сих

речений», они «объясняли их в смысле благочестном»: Слово вступило в общение с плотью и стало человеком, но в Нём и дольний человек стал Богом, – Он родился человечески, но от Девы, – родился человечески, рожден божески, – Он повит был пеленами, но, воскресши, сложил с себя гробные пелены, – Он крещён, как человек, но разрешил грехи, как Бог, – Он был искушаем, как человек, но победил, как Бог¹³⁹, и проч. Возвышенные и умозрительные, глубокие и отвлечённые слова о богословии Григория Богослова – это характеристичный образец и драгоценный плод борьбы богословов блестящего четвёртого века с арианством. Григорий рассуждал о Боге Слове. Нужно ещё прибавить сюда единосущие (ὁμοούσιος), подобие (ὁμοιος), подобосущие (ὁμοιούσιος), иносущие (ἐτεροούσιος), сечение, деление, разрешение и проч., чтобы иметь понятие о содержании арианских споров. Тонкий разбор всех арианских хитросплетений и возражений дан в сочинении Василия Великого *Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия*¹⁴⁰. Но, разбирая места свящ. Писания, в которых открывается уничижение Иисуса Христа, автор четвёртой книги этого полемического сочинения под неведением Сына (Мф. 24:36) понимает только умолчание о том, что Он знал, – слова молитвы Гефсиманской (Мф. 27:46) понимает не о Христе, а о тех, которые имели согрешить против Него¹⁴¹ и пр.

d) И такие отвлечённые споры с арианами христианские писатели должны были выдерживать в то время, когда сознание христиан тремя веками гонений достаточно было приучено к истине богоснисхождения, когда нравственно-практическое значение самоуничижения Иисуса Христа сознавалось христианами даже весьма отчетливо. «Всякий, – пишет Макарий Великий, – всякий желающий стать Сыном Божиим должен прежде смириться по подобию Его, считаться немудрым и бесчестным, не отвращать лица своего от заплеваний»¹⁴² и проч. К тому же, как сказано, и вопрос, поднятый арианством, относился к самоуничижению Иисуса Христа. Поэтому легко понять, что и боровшиеся с арианством православные писатели IV века были глубоко проникнуты идеей божественного самоуничижения, но обстоятельства времени не были

благоприятны и препятствовали им остановиться на этой идее и раскрыть её последовательно. В одном из своих слов против ариан Афанасий разъясняет, что Слово соделалось человеком, а не снизошло в человека¹⁴³, что Оно немощи плоти носило на Себе как собственные¹⁴⁴, что Господу было прилично облечься в совершенную плоть и воспринять свойственные ей страдания¹⁴⁵. Но непосредственно после этого речь его обращается, по требованию полемики, не к уничтожению Сына Божия, а к обожению в Нем человечества, к неизменяемости божества¹⁴⁶ и проч. Подобное отношение к идее кенозиса встречается у западного борца с арианством Илария: одни учёные¹⁴⁷ видят у него самый грубый докетизм, другие¹⁴⁸ находят у него блестящее выражение идеи кенозиса.

е) Несомненно, что Иларий придавал идее кенозиса существенное значение в объяснении тайны воплощения. Уничтожение Иисуса Христа в воплощении он понимал как перемену образа Божия на образ раба при единстве лица Сына Божия воплотившегося¹⁴⁹. Замечательное положение христологической системы Илария составляет та мысль, что уничтожение Иисуса Христа было вместе прославлением Бога: для людей совершенствование и слава в прогрессе, в движении вперед, божественная же слава обнаруживается во внешнем уничтожении¹⁵⁰. Но наряду с этим Иларий учит, что страдания Иисуса Христа были действительны только по внешнему виду и в том только смысле, что всякий другой человек на месте Иисуса Христа при подобных условиях испытал бы страдания, но Христос, видимо страдая, не испытывал боли страданий и был недоступен для них, как огонь недоступен удару¹⁵¹. Равным образом, по мнению Илария, Христос ел и пил не потому, что чувствовал жажду и голод, а потому, что Он приспособлялся к человеческому образу жизни¹⁵².

ф) Недостатки христологии Аполлинария, составившие предмет полемики православных, следующие: 1) по её смыслу, или божество во Христе было подвержено страданиям, или же всё видимое в Нём было мнимым, а не истинным¹⁵³; 2) если Христос не имел человеческого ума, то Он не имел человеческой свободы, и потому плоть не свободно

участвовала в добродетели и усвояла себя Богу¹⁵⁴. Впрочем, учение Аполлинария о предвечном человечестве давало православным повод говорить в защиту идеи кенозиса¹⁵⁵.

г) Результаты, к которым пришла долговременная и упорная борьба церкви с еретическими направлениями евионизма и докетизма, арианства и аполлинаризма, выразились в вероопределении соборов Никейского (325), направленного против Ария, и Константинопольского (381), имевшего в виду учение Аполлинария, во всяком случае, утвердившего и дополнившего вероопределение Никейского собора более усиленным выражением действительности человечества Иисуса Христа. Основные положения выработанного на этих соборах символа веры состоят: 1) в истине троичности лиц единого по существу Бога и 2) в истине двух естеств во Христе.

Учение о Св. Троице божеских лиц, как это очевидно само по себе, составляет краеугольный камень православной христологии. Поэтому все позднейшие первых двух вселенских соборов изложения учения о лице Христа, напр., догматические послания Агафона, Софрония, начинаются церковным учением о Св. Троице¹⁵⁶.

Наряду с троичностью божеских лиц отцы I и II вселенских соборов утвердили действительность двух естеств во Христе, божеского и человеческого: они исповедали Его, с одной стороны, Сыном Божиим, единосущным Отцу, с другой, сшедшим с небес, воплотившимся, страдавшим, погребённым. Действительность двух естеств во Христе служит другою основною истиною в учении о лице Иисуса Христа и, в частности, в доктрине кенозиса¹⁵⁷.

Учение Кирилла Александрийского о самоуничижении Иисуса Христа в связи с христологией Феодора Мопсуестского

а) Христология Кирилла развивалась в борьбе с несторианством и не может быть рассматриваема без связи с последним. Но Несторий был проповедником учения Феодора Мопсуестского, самого видного представителя «несторианства», как известного богословского направления антиохийской школы.

Феодор Мопсуестский главной целью своей христологии ставил уяснение полноты и свободно-нравственного развития человеческой природы Христа Иисуса. В этом случае он прежде всего оставался верным историко-грамматическому направлению антиохийской школы в деле толкования свящ. Писания: он был блестящим представителем этой школы. В частности, его христология определилась борьбой с аполлинаризмом; он был горячим противником лаодикийского епископа. Феодор Мопсуестский, подобно Аполлинарию, исходил из Никейского вероопределения, – из истины двухъестественной жизни Христа. Но его исключительное внимание было обращено на полноту человеческого естества; он даже утверждал, что во Христе Бог не воплотился, но соединился с человеком. Сын Божий сочетался с Сыном человеческим. Во Христе Иисусе, по его учению, первоначально было два лица и два сына, с течением времени соединившихся в одно лицо и одного сына: в родившемся от св. Девы человеке Иисусе, – почему она в собственном смысле (τῇ φύσει τοῦ πατρὸς) есть человеко-родица (ἀνθρωποτόκος) и только в несобственном (τῇ ἀναφορᾷ) богородица (θεοτόκος)¹⁵⁸, – действовал Сын Божий, Логос, обитая в нем по благоволению¹⁵⁹. Это обитание постепенно перерождалось в более тесное соединение, в силу которого две природы и два сына произвели одно лицо и одного сына, именно по соединению¹⁶⁰. Это соединение настолько не уничтожило различия естеств, что каждое из них, не только божеское, но и человеческое, пребывает совершенным и потому не

безличным¹⁶¹. Единство соединённых естеств подобно тому, в котором пребывают муж и жена¹⁶². Поэтому можно сказать, что Логос принял плоть, но нельзя сказать, что Логос стал плотью¹⁶³. Переход обитания, данного в рождении, в более тесное соединение Логоса и Иисуса обуславливался нравственным совершенствованием Иисуса¹⁶⁴. Нравственное совершенствование человека Иисуса имеет в христологической системе Феодора Мопсуестского весьма важное значение. При этом он полагал, что человеческая природа Христа была подвержена (нравственной) искушаемости и изменчивости¹⁶⁵, что человек Иисус достиг совершенства свободно, путём борьбы с искушениями, путём вполне человеческого нравственного опыта: человеческая свобода Иисуса Христа была началом и концом христологии Феодора Мопсуестского.

Проповедником христологических воззрений антиохийской школы, обратившим на них общецерковное внимание, был Несторий, давший этой христологии своё имя. Борьба прежде всего связалась с именем «христородица», как Несторий называл св. Марию.

Содержание возражений против этой христологии со стороны православных писателей легко определяется бросающимся в глаза несоответствием её церковной догме. Эта христология 1) подрывает всё дело нашего искупления, поскольку называет нашим спасителем простого человека; 2) она не даёт места собственно боговоплощению и тем более 3) противоречит идее богоснисхождения¹⁶⁶. Преимущественно с этой последней точки зрения рассматривал и отвергал антиохийскую христологию Кирилл Алекс. «Если, – пишет он, – едиnorodный Сын Божий (τοῦ θεοῦ λόγος), как думают наши противники, – воспринявши человека от досточудного Давида и Авраама, содействовал его образованию (во чреве) св. Девы, соединил его с собою, довёл его до смерти и, воскресивши из мёртвых, возвёл его на небо и посадил его одесную Бога, то напрасно, как кажется, учили св. отцы, учим мы сами и всё богодухновенное Писание о том, что Он вочеловечился, потому что это, думаю, а не что иное разумеет премудрый Иоанн, когда говорит, что *Слово стало плотью*. В таком случае, вся тайна

домостроительства во плоти, конечно, совершенно ниспровергается, потому что не видно, чтобы, по их учению. Сын Божий, будучи Бог по природе и происшедши от Бога, допустил Себя до истощания, принявши образ раба, и смирил Себя, но совершенно напротив (по смыслу их христологии) человек возвышен до божественной славы и до превосходства над всеми, принял образ Божий и вознесён до седения на престоле вместе с Отцом»¹⁶⁷. В другом месте, именно в защищении десятого анафематства против Феодорита, которого Кирилл подозревал в несторианстве, он ещё подробнее развивает значение идеи кенозиса для понимания тайны воплощения, в защищение своей христологии и в опровержение христологии «восточных», которая не соответствовала этой идее. Имея в виду тех, которые «говорят, что человек воспринят Богом Словом – чрез внутреннее расположение или духовное сродство», и считая в числе их Феодорита, Кирилл спрашивает его: «или думаешь, что св. Павел обманывает освящённых чрез веру, весьма ясно говоря об Единородном: *Он, будучи богат, обнищал ради вас (2Кор. 8:9)*? Нет. Провозвестник истины говорит совершенную истину. Но кто богат, и каким образом он обнищал? Ещё спросим: если человек воспринят Богом, то каким образом воспринятый делается беден, – тот, который украшен вышеестественными богатствами? Ибо прославлен!.. Не беден тот, кто воспринят. Итак, остаётся сказать, что тот, кто богат, как Бог, стал бедностью подобен нам. Итак, каким же образом обнищал?.. Где видим допущение высоты? Ужели в том, что Он воспринял некоего подобного нам? И что за истощание и обнищание в том одном, что восхотел почтить человека, подобного нам? Бог всяческих отнюдь не унижается чрез добро. Итак, каким образом обнищал? Тем, что будучи Богом и Сыном Бога Отца, сделался человеком, родившись по плоти от семени Давидова, приняв образ рабства, т. е. человечества, – Тот, Который был в образе Бога и Отца, в Котором и чрез Которого всё, Который всего Творец. Но, сделавшись человеком, Он не стыдится человечества. Ибо кто не возгнушался сделаться человеком подобно нам, тот как станет стыдиться того, чрез что мог действительно сделаться

подобным нам ради нас? Если устранить от Него человеческие отношения и наименования, то мы никаким образом не будем различаться от тех, которые совлекают с Него плоть. Но, может быть, кто-нибудь скажет, что недостойно и унижительно для Бога Слова проливать слезы, страшиться смерти, избегать чаши, быть первосвященником? Правда, я и сам скажу, что это само по себе несовместно с божественным и превысшим естеством и славой; но в этом мы созерцаем то обнищание, которое Он добровольно понёс за нас. Если тебе кажется столь низким¹⁶⁸ бесславие истощения, то ты тем более должен удивляться божественной любви к тебе. Что ты называешь уничижительным, то добровольно совершил Он ради тебя»¹⁶⁹. Подобное читаем в послании Кирилла к монахам египетским, в этом первом памятнике его борьбы с Несторием. Здесь Кирилл, объясняя Флп. 2в смысле уничижения Сына Божия, отвергает несторианское мнение о том, что уничижение состояло только в обитании Сына Божия в человеке, и пишет, что оно состояло в самом воплощении Его и усвоении Им всего человеческого¹⁷⁰.

б) Кирилл Александрийский был самым видным защитником и выразителем церковного учения о лице Иисуса Христа в борьбе церкви с несторианством. В продолжительных и горячих спорах о взаимоотношении во Христе двух естеств, которые возникли по поводу неправомыслия Нестория и которые были плодотворны по раскрытию православного учения, Кирилл принимал не только неутомимо деятельное, но и первенствующее участие. «Весь почти спор о вере, – писал он сам¹⁷¹, – поднят из-за нас, так как мы постоянно утверждаем, что св. Дева есть Богородица». Поэтому обильные догматические творения Кирилла как выразителя церковного учения имеют весьма важное значение прежде всего для уяснения вообще тайны богочеловеческой жизни Христа. Но вместе с тем сочинения этого великого александрийского епископа занимают исключительное место в истории учений о самоуничижении Иисуса Христа. Кириллу бесспорно принадлежит честь первого – и по времени, и по совершенству – последовательного раскрытия идеи кенозиса. На этой идее зиждется и ею проникается вся его христологическая система.

Его глубоко содержательное и систематически раскрытое учение о взаимоотношении во Христе двух естеств есть не что иное, как православное учение о самоуничижении Иисуса Христа.

Такому построению христологии благоприятствовали уже исторические обстоятельства. Разумею борьбу церкви с несторианством. Какой был смысл этой борьбы? Результатом арианских споров было самое решительное утверждение и божественного достоинства Иисуса Христа, которое еретики умаляли, относя «уничижительные изречения» к Его божеству, и Его человеческого естества, к которому православные и относили «уничижительные изречения». Задачу дальнейшего раскрытия христологии составило примирение божественного достоинства с действительностью страданий Христа. Здесь были возможны, как и на деле оказались, две крайности: аполлинаризм, который приписывал страдания самому божеству, делая их, таким образом, фиктивными, и несторианство, которое, усиленно выставляя действительность человеческого естества, отделяло его от божественного, делая человеческие страдания совершенно чуждыми божеству. Православным писателям, преемникам Григория Богослова, Василия Великого, Афанасия Александрийского, Григория Нисского, теперь надлежало по требованию времени говорить об усвоении Богу действительных человеческих страданий, не впадая в крайности аполлинаризма и несторианства¹⁷². В частности, представителю александрийского богословия в борьбе с несторианством было неизбежно стать на эту почву, в которой утверждались корни учения о самоуничижении Сына Божия. Мы уже видели, какое применение идея кенозиса нашла в полемике Кирилла с несторианством.

Выразителем потребностей времени явился человек, исключительно способный к решению предстоявшей ему задачи. Сколь глубоко Кирилл был проникнут сознанием удивительного божественного снисхождения, явленного в воплощении Сына Божия, видно уже из того обстоятельства, что на языке его творений выражениями «снисхождение», «истощание» вполне заменяются слова «воплощение», «вочеловечение», и что эти выражения, а равно и подобные им,

употребляются у него не только весьма часто, как ни у одного из церковных писателей, но даже встречаются в тех случаях, когда ему нужно лишь указать на факт воплощения; он даже пользуется всяким случаем, чтобы или выразительно указать на истину богоснисхождения, или сколько-нибудь уяснить её. Так, рассуждая о символическом значении мандрагор, которые были найдены Рувимом и разделены поровну Лией и Рахилью, Кирилл замечает, что мандрагоры «гадательно указывают на таинство Христа, некоторым образом усыпавшего за нас и допускающего Себя до истощания даже до смерти»¹⁷³. Говоря в другом месте о том, что Моисей, достигши возраста, вышел к братьям своим (Исх. 2:11), и применяя это исшествие Моисея к явлению Сына Божия, он пишет: «не согласимся ли мы с тем, что рождшееся от Бога Отца Слово стало подобно нам, т. е. соделалось человеком, некоторым образом вышло из Себя, стало вне боголепной славы, если истинно то, что Христос, будучи богат, обнищал (2Кор. 8:9) и уничижил Себя (Флп. 2:7)?... Что же? Господь неба и земли, как Бог, по естеству имеющий власть над всем, не мог разве выйти из Себя, явившись в образе раба? разве не мог, хотя на краткое время, расстаться с тем, что всего более приличествует Ему»¹⁷⁴? Затем, усматривая в видении Моисеем несгораемой купины предугадание на таинство Христово, экзегет так изъясняет смысл видения: «огню св. Писание уподобляет божественное естество по той причине, что оно всесильно и легко может всё побороть; деревьям же и траве полевой уподобляет человека, из земли происшедшего. Но как огонь нестерпим для терния, так и божество для человечества. Впрочем, во Христе оно стало сносно (ἐν Χριστῷ συνέβη καὶ γέγονεν οἰότης), потому что в Нём обитает вся полнота божества телесно, как и премудрый Павел засвидетельствовал (Кол. 2:9). И Тот, Который обитает в неприступном свете (1Тим. 6:16), т. е. Бог, вселился в храме Девы, снисшедши до кротости досточудной и как бы смягчая непобедимое могущество естества Своего, чтобы доступным быть для нас, как стал сносен и огонь для терния»¹⁷⁵. Не только в толковании на Ис. 53:2–3)¹⁷⁶, но даже в защитительной речи к императору Феодосию Кирилл обращается своею мыслью к божественной

кротости, желая в последнем случае представить образец действия для императора: «божественное и бессмертное естество, которое над всем властвует, которое живёт в свете неприступном.... пред которым страшатся и трепещут твари, – это естество, столь преславное и достойное крайнего удивления, имеет и снисхождение, равное величию его превосходства и неизреченного могущества»¹⁷⁷. Кратко сказать, чрез все писания Кирилла, как экзегетические, так и полемико-догматические, как раннейшие, так и позднейшие, одинаково последовательно и настойчиво проходит одно убеждение: «всё таинство домостроительства состоит в истощании и уничтожении Сына Божия»¹⁷⁸. Это убеждение Кирилла имеет существенное, а не случайное значение и центральное, а не стороннее положение во всей его христологической системе: оно лежит в основе его христологических воззрений, которые к тому же запечатлены характером столь же гения¹⁷⁹, сколь стройности и последовательности¹⁸⁰.

с) Самое общее и самое существенное в понимании Кириллом таинства явления Сына Божия во плоти состоит в том, что он в воплощении Сына Божия прежде всего видел не иное что, как великое дело богоснисхождения. Он понимал таинство боговоплощения, или богочеловечения, в его самом истинном, прямом смысле. По вере Кирилла, Сам Бог, Сын Божий, стал человеком, или плотью. Великое и исключительное дело любви Божией, явленной в воплощении Сына Божия, Кирилл видел в том, что Сам Бог снизошел до низости человеческой, на Себя Самого воспринял меру человечества. Своим собственным сделал наше ничтожество. Этот общий смысл христологии великого александрийского отца частнее выражается в его учении о единстве лица Иисуса Христа, об усвоении Сыном Божиим всего человеческого, кроме греха, о полноте человечества Иисуса Христа и его немощах.

Настойчивость, с какою Кирилл утверждал единство лица в Иисусе Христе и именно божественного лица Сына Божия, определялась его воззрением на боговоплощение, как на богоснисхождение. Если воплощение Сына Божия было делом Его снисхождения до низости человеческой, то оно понятно

только в том смысле, что Сам Сын Божий в собственном Своём божественном лице был носителем воспринятого Им человечества, так что последнее не имело своего особого центра, кроме лица Сына Божия, Его ипостаси (ἕνωσις καθ'ὕποστασιν). Поэтому полную противоположность христологии Кирилла, по существу, составляет христология антиохийской школы. «Не двум сынам, – пишет Кирилл, – мы поклоняемся во Христе Иисусе и не двух христов исповедуем; мы веруем в единого Эммануила, в Котором соединились совершенный человек и Бог Слово... Мы не устанавливаем двоицы сынов (οὐδὲν δι᾿ ἄλλου), но говорим, что один и тот же по природе Бог, так как произошёл из самой сущности Бога и Отца, в последние времена соделался человеком (γενόμενον ἄνθρωπον) и родился от св. Девы и служит предметом поклонения нашего, а равно и св. ангелов»¹⁸¹. Вот почему св. Дева именуется Богородицей¹⁸². Таинство воплощения было не возвышением человека до божества и даже не вселением только Бога в человека. Нельзя сказать, что Слово, сущее от Бога, обитало в рождённом от св. Девы, как в обыкновенном человеке, нельзя представлять Христа человеком богоносным (θεοφόρος ἄνθρωπος)¹⁸³. Не обитал Сын Божий в человеке, как один в другом (ὡς ὁ ἕτερος ἐν ἑτέρῳ), но Он Сам стал человеком. Вот почему голос с неба не сказал: в Нём Мой Сын возлюбленный, – но *Сей есть Сын Мой возлюбленный* (Мф. 3:17)¹⁸⁴. То же самое Слово, Которое неизреченно произошло от Бога Отца, родилось и от жены¹⁸⁵, так что один Сын и один Господь Иисус Христос и до принятия плоти, и после воплощения¹⁸⁶. Один и тот же и от вечности существует и рождается во времени по плоти. Кто свят по божественной природе, Тот же самый освятил Себя вместе с нами, когда явился человеком, которому свойственно освящаться. Кто, как Господь, по природе обладает высшим достоинством, Тот же самый явился и в образе раба, который был Им усвоен, и потому называл Отца Своего Богом и был оживотворён Отцом¹⁸⁷. Итак, не должно разделять Эммануила на отдельного человека и на Бога Слова¹⁸⁸: один и тот же вместе Бог и человек¹⁸⁹.

По учению Кирилла Александрийского, во Христе не человек сочетался с Богом, но Сам Бог воспринял на Себя человеческую природу¹⁹⁰, – воспринял её в собственном лице (ἐν ἰδίῳ προσώπῳ)¹⁹¹, так что она не имела отдельного личного существования, но была собственной Его природою¹⁹². Он усвоил Себе человечество и всё человеческое, кроме греха¹⁹³. Такое отношение воплотившегося Сына Божия к человеческой природе и обозначается у Кирилла термином οἰκεῖωσις: «Слово усваивает Себе нашу природу, когда становится подобным нам»¹⁹⁴. В этом усвоении Сыном Божиим всех проявлений человеческой жизни и состояло самоуничижение воплощения. Человечество Иисуса Христа со всеми своими свойствами, во всех стадиях своего развития, во всех формах своей видимости было собственным человечеством Сына Божия¹⁹⁵. В силу этого спасительного усвоения одному и тому же Христу, Сыну Божию, принадлежало не только вс` божественное, но и вс` человеческое: и уничижительные изречения Кирилл не относил отдельно ни к двум существам, ни к двум лицам, но к одному Христу, Сыну Божию. «Если необходимо веровать, что истинный по естеству Бог стал плотию, т. е. человеком, одушевлённым разумною душою, то какое кто имеет основание стыдиться таких Его речений, кои были бы и человеку приличны? Если бы Он отказывался от речений, приличных человеку, то кто принудил бы Его стать подобным нам человеком? А когда Он ради нас низвёл Себя в добровольное уничижение, то по какой причине Ему отказываться от речений, приличных уничижению? Итак, все заключающиеся в евангелиях изречения должно относить к единому лицу, к единой воплощённой ипостаси Слова»¹⁹⁶. В частности, Сын Божий усвоил Себе постепенное возрастание, свойственное человеку: конечно, божественное естество не имело нужды в возрастании и преуспевании, но Он по домостроительственному усвоению (κατ' οἰκεῖωσιν οἰκονομικῇν) свойственное плоти сделал Своим (ἐαυτοῦ πεποίηται τὰ ἴδια τῆς σαρκὸς)¹⁹⁷. Также, наконец, и страдания, которыми мы искуплены, были собственными страданиями Сына Божия: Он страдал не божеским естеством, но собственной плотью (τέπονθε οὐ φύσει θεότητος, ἀλλ' ἰδίᾳ σαρκί)¹⁹⁸, так что

собственной плотью страдал за нас Бог¹⁹⁹. Таким образом, действительность воплощения Сына Божия совпадала с действительностью усвоения Им всего человеческого: вопрос о действительности воплощения для Кирилла сводится к вопросу об отношении Иисуса Христа к человеческой видимости, Им воспринятой на Себя, – и именно об отношении усвоения. Эта частность христологии заслуживает особого внимания, – она стоит в связи целой системы, и ею объясняются, как увидим, некоторые другие частности. Человечество не было для Сына Божия только внешнею формою, принятою ради обманчивой видимости, но, как усвоенное Им, было истинным, непризрачным. Разве можно назвать призрачным явлением столь существенное и очевидное домостроительство (воплощения)? Мы существуем не призрачно, но живём в телах, которые можно и осязать, и видеть, и, облечённые этою земною плотью, подвержены разрушению и страстям. Посему если Слово не сделалось плотью и не страдало в искушениях, то Оно и искушаемым не может помочь, и Его страдания не принесли нам никакой пользы. Разве тень страдает (οὐδὲ γὰρ ἄν τι πάθοι σκιά)²⁰⁰?

Воплощение Сына Божия было, по учению Кирилла, действительным, поскольку Он усвоил Себе нашу плоть, нашу природу. Но всю ли нашу природу усвоил Сын Божий? Да, отвечает александрийский епископ, – Слово, воплотившись, восприняло человеческую природу во всей её полноте, или совершенстве. Истину полноты человеческой природы Христа Кирилл настойчиво развивал в противовес учению Аполлинария. Он, по его собственным словам, никогда не мыслил одинаково с Аполлинарием и всегда учил, что тело Иисуса Христа было не чуждо души и ума²⁰¹: с мнением Аполлинария, пишет он, у нас нет ничего общего²⁰². В воплощении Сын Божий принял не одну только плоть человеческую, но плоть, одухотворённую разумною душою, так что поистине родился от жены, жил на земле и существовал как человек. Как Он был совершенным по божеству, так стал совершенным и по человечеству. Христос сложился не из

божества только и плоти, но из двух совершенных природ, божеской и человеческой²⁰³.

Но в полноту человеческой природы входят и её немощи. Принял ли Сын Божий на Себя вместе с нашею природою и её немощи? И на этот вопрос Кирилл отвечает решительно в утвердительном смысле. Помимо полемических интересов, к настойчивому учению о полноте человеческой природы Христа Кирилла побуждали частью его воззрения (общесвятоотеческие) на дело нашего спасения, для исполнения которого Христу надлежало воспринять всего человека, а главным образом, его стремление изобразить во всей глубине самоуничтожение Сына Божия. Кирилл в созерцании тайны воплощения стоял на такой точке зрения, для которой немощи человеческие, как воспринятые Сыном Божиим, служат доказательством Его крайнего любвеобильного снисхождения, для которой они составляют не затруднение в понимании тайны Христа, но удостоверение в действительности воплощения. Поэтому-то Кирилл не забывает в человеческой природе Христа ни одного естественного свойства, поскольку каждое образует источник особых страданий, ни одного её отношения, поскольку каждое вызывает ту или другую немощь; в частности, и вопрос о действительности души, как составной части человеческой природы Христа, Кирилл рассматривает в связи с вопросом о немощах. Вместе с плотью Сын Божий по домостроительству и уничтожению воплощения усвоил и немощи плоти²⁰⁴; но для лучшей части нашей природы, т. е. для души, Его труды не принесли бы никакой пользы, если бы они были направлены только на одно тело. Посему тайна домостроительства хорошо совершалась чрез то и другое. Он пользовался, как орудием, собственною Своею плотью и совершал чрез неё плотские дела, – Ему были не чужды немощи физические и всё, что не заслуживает порицания (*προσεχρήσατο καθάπερ ὀργάνῳ τῇ μὲν ἰδίᾳ σαρκί, πρὸς τὰ σαρκὸς ἔργα τε καὶ ἀρρώσθηματὰ φυσικὰ καὶ ὅσα μῶμου μακράν*); и опять, чрез собственную Ему душу человеческую для Него были доступны человеческие, хотя только беспорочные, аффекты (*ψυχῇ δ' αὖ τῇ ἰδίᾳ πρὸς τὰ ἀνθρώπινά τε καὶ ἀνυπαίτια πάθη* – *affecfiones*). О Нём говорится,

что Он жаждал, испытывал тягости от долгого пути, подвергался смущению и страху, печали и скорби²⁰⁵. Усвоив Себе всё человеческое, Сын Божий, обладая как Бог всеведением, но не презирая меры уничижения, явился незнающим так же, как подверженным потребности сна и утомлению²⁰⁶. Мало того. Став человеком и низшедши до уничижения по внешнему состоянию, Он Отца называл Богом, явился вместе с нами подчинённым Богу, по закону, которому подлежит естество человеческое²⁰⁷, и, наконец, подчинился закону смерти²⁰⁸. Кратко сказать, воплотившись, Сын Божий опытно познал наши немощи²⁰⁹.

d) Итак, Сын Божий, воплотившись, поистине стал человеком, λόγος σὰρξ ἐγένετο. Но что же стало с божеством Сына Божия? На этот вопрос возможны различные ответы и при взгляде на воплощение Сына Божия, как на самоуничижение, в смысле учения Кирилла; говоря иначе, этот взгляд ещё не исчерпывает всей тайны воплощения, даже и в доступной человеку степени. Этот взгляд может вызывать разнообразие ответов на предложенный вопрос. Возможны, прежде всего, различные ответы на вопрос о том, было ли воплощение Сына Божия уничижением самого Его божества, божественной природы, так что Он, воплотившись, уже перестал быть Богом, или же уничижение воплощения относилось только к внешнему явлению божества и не простиралось на самоё божество, так что Он стал человеком, не переставая быть Богом. В случае первого ответа (не говоря теперь о втором) возможно или так понимать дело, что кенозис простирался на всю божественную природу Сына Божия, или же так, что Он воплотился по одной Своей ипостаси, что уничижение относилось только к лицу Сына Божия, а не к природе. В этом последнем воззрении легко различимы две стороны: первая, что Сын Божий воплотился только по ипостаси, что, говоря иначе, божественное естество не воплотилось; вторая, что воплощение было уничижением ипостаси. Можно при изложении этого воззрения обращать внимание на ту или другую сторону, но при разборе его неизбежен ответ и по той и по другой.

Кирилл раскрывает свой взгляд на божество Иисуса Христа не положительно только, но и отрицательно, в форме разбора мнений, которые он признавал ложными. Так он отвергает мнение, что воплощение Сына Божия было уничижением, в буквальном смысле кенозисом, опустошением, упразднением Его божества, и прежде всего ту форму этого мнения, в которой такой кенозис простирался на ипостась Сына Божия. Он пишет против тех, которые полагают, что Сын Божий, когда стал человеком и жил на земле, был по Своему божественному достоинству соприсущ Отцу (κατὰ τὴν ἀξίαν τῆς θεότητος συνῆν τῷ πατρί), но уже не был соприсущ Ему ипостасью (καθ' ὑπόστασιν δὲ, οὐκ ἔτι), что Его божественная сущность осталась на небесах, в божественной сфере, или форме бытия, соприсушною Отцу, а Его сыновняя ипостась всецело была уничижена, вышла из лона отчего (κεκένωτο πᾶσα υἱοτική ὑπόστασις ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ αὐτῶν τῶν πατρικῶν κόλπων), лишилась присутствия на небе (ὁ υἱὸς κεκένωκε τῆς αὐτοῦ παρουσίας τὸν οὐρανόν). Это мнение, по разъяснению Кирилла, ложно тем, что оно предполагает ограниченность ипостасного существования божества, каковое предположение скоро приводит ad absurdum. В самом деле, если бы единосущный Отцу Сын Его, воплотившись, уже не присутствовал на небе, а обитал только среди земнородных, то с равным правом можно было бы сказать, что и Отец не обитает на земле ипостасно (ἡ γῆ κενὴ τῆς τοῦ πατρὸς ὑποστάσεως), а только на небе, так как Он не воплощался. На деле не так. В Сыне пребывает Отец, землю и небо наполняет Господь: вместе с Отцом всё наполняет рожденный от Него по естеству Христос. Божественная ипостась не ограничена, и Сын единосущен Отцу. Затем, это мнение, внешне изображая взаимное отношение Отца и Сына, внешне, а потому и ложно представляет и отношение ипостаси Сына к Его божественной сущности. Рождённый человек существует отдельно от отца; но рождённый из сущности Отца Сын Божий не вне Его существует, а из Него и в Нём, следовательно, Его ипостась неотделима от божественной сущности²¹⁰. Отсюда следуют два вывода: первый тот, что ипостась Сына, как божественная, не может

быть уничтожена, упразднена или ограничена во внешне-механическом смысле; второй тот, что Сын Божий не мог воплотиться только одною Своею ипостасью, но воплотился и по своей Божественной природе.

В другой форме мнение об уничтожении божества Сына Божия распространяет кенозис не только на ипостась Сына, но и на Его божественную сущность, на самое Его божество; по этому мнению, едиnorodное Слово Божие, воплотившись, оставило небеса по Своему естеству (κενούς τῆς ἑαυτοῦ θεότητος ἀφῆκε τοὺς οὐρανοὺς). Кирилл отвергает и это мнение. Говорить о таком ограничении (одною земною областью) божественной природы Сына Божия, по его рассуждению, значит не что иное, как измерять её количественно и считать ограниченной в том же (материальном) смысле, в каком ограниченность приложима к физическим телам. Это мнение, далее, разделяет заблуждение ариан: называя Сына Божия Богом, но лишая Его божественного достоинства, оно тем самым Творца низводит на степень твари. На деле не так. Кенозис воплощения не простирался на божественную природу, не был уничтожением самой сущности Сына Божия. И в то время, когда в образе человеческом Сын Божий был на земле, Его божеством были исполнены небеса, потому что Он не перестал быть Богом²¹¹.

В противоположность первому ложному мнению, Кирилл утверждает, что Сын Божий воплотился не только по ипостаси, но и по Своей божественной природе²¹². Воплотившись, Сын Божий не перестал быть Богом²¹³, так что плоть и человечество Иисуса Христа были плотью и человечеством Бога²¹⁴. Мы крещены в Бога воплотившегося²¹⁵, Бог был в подобном нам виде и Господь в образе раба²¹⁶, во плоти ради нас страдало само Отчее Слово²¹⁷ и т. п.

В противоположность второму мнению Кирилл учит, что божественная природа неизменяема, что Сын Божий воплотился поэтому во всей Своей божественной природе. При воплощении Сына Божия Его божественная природа не умалилась, не изменилась, потому что божественная природа устойчива и неизменна. Бог стоит выше всякого изменения²¹⁸.

«Бог Слово, – пишет Кирилл в знаменитом послании к Иоанну Антиохийскому, написанном в примирительном тоне, – сошёл с неба на землю и, приняв вид раба, истощил Себя и назван Сыном человеческим, пребывая тем, чем был, т. е. Богом (ибо по собственному естеству Он неизменяем и непеременим), и с собственной плотью мыслится как один. Называется человеком с неба, потому что совершен в божестве и также совершен в человечестве²¹⁹, и мыслится в одном лице. Я даже сумасбродами считаю тех, которые в божественном естестве Слова допускают хоть тень превращения. Ибо Оно пребывает таким, каким было всегда, и не есть иное, и не станет когда-нибудь иным, и неспособно к какому-нибудь изменению. Сверх того, само Слово Божие мы исповедуем бесстрастным, хотя само Оно благоволило приписать Себе те страдания, какие свойственны плоти»²²⁰. Кирилл одинаково отвергает изменение божественной природы Сына Божия, как в смысле смешения её с человеческою, так и в смысле изменения, или преложения, в человеческую. Слово стало плотью так, что соединило с Собою, в единстве лица, тело, одушевлённое разумною душою; истинно соединились между собою естества, так что в соединении есть один Христос и Сын²²¹. Итак, Иисус Христос был истинный Бог, но не бесплотный, был истинный человек, но не простой, а оставшийся тем, чем был до принятия плоти²²².

Такое соединение во Христе совершенного человечества с совершенным и неумаленным божеством, так что плоть Христа была собственной плотью всесовершенного в своей природе Бога, имело своим следствием то, что человечество Иисуса Христа обладало особыми свойствами, отличавшими Его от природы всякого простого человека. Как свойства человеческой природы были усвоены Сыном Божиим воплотившимся, так, с другой стороны, человеческая природа Его стала причастницею свойств божественной природы²²³, – и это не только в смысле метафорического перенесения свойств одной природы на другую по единству лица, но и в смысле существенного соединения человеческой природы с божественною. Так плоть Сына Божия стала животворящею²²⁴. Так и душу Свою человеческую Он поставил выше греха, как бы украсивши её

крепостью и неизменяемостью Своей божественной природы²²⁵. И развитие Его человеческой природы было совершенно отлично от развития всякого простого человека. Так как в Своей божественной природе Он имел полноту всякого совершенства, то для Него было излишним принимать что-либо со стороны: Его человеческая природа, развиваясь, получала от Его же собственной божественной природы²²⁶. Развитие Его человеческой природы было обнаружением, постепенным раскрытием, откровением свойств божественной природы²²⁷. «В рабском образе, который принял на Себя Сын Божий, открывалось Его божественное господство, в человеческой скудости – богоприличная слава; в Нём жизнь подзаконная, сообразная с мерою человечества, явилась увенчанною царским величием, человеческое уничижение – в чрезвычайных преимуществах. Ибо едиnorodный Сын Божий стал человеком не для того, чтобы навсегда оставаться в мерах уничижения (οὐχ ἵνα τοῖς τῆς κενώσεως ἐναπομείνῃ μέτροις), но для того, чтобы, принявши вместе с уничижением всё свойственное ему, однако будучи Богом по природе, открыться в уничижении Богом, украсить в Себе человеческую природу, показав ее участницею в священных и божественных достоинствах»²²⁸. В постепенности этого внешнего откровения, сообразно с развитием человеческой природы (ἰωτοκαλυπτομένης καὶ φανερούμενης ὁσημέραι τῆς θεότητος ἐν αὐτῷ)²²⁹, состояло уничижение...

Таким образом, отвергая ложные учения о кенозисе, в основе которых лежит мысль о расторжении ипостаси Сына Божия от Его божества и об изменяемости Его божественной природы, Кирилл признаёт вместе с полнотой человечества Христова полноту Его божества при единстве лица Воплотившегося и понимает кенозис в смысле постепенности, или ограниченности, Его внешнего откровения. Но и такой взгляд на кенозис, оставляя открытым вопрос о характере соединения естеств, не исключает возможности ложного понимания богочеловеческой жизни Христа. Возможно мнение, что два естества, пребывая каждое полным, соединены были в лице Иисуса Христа как бы в каком вместилище, которым они

обнимались и приводились во взаимное соприкосновение, причём взаимообщение свойств (*communicatio idiomatum*) обеих природ понимается в смысле спорадического, случайного вторжения свойств одной природы в жизнь другой, так что самая эта случайность взаимообщения природ (противопологаемая в этом случае не закону и системе, а всецелому объёму) порождала взаимную ограниченность обеих природ. Говоря иначе, возможно мнение, что кенозис состоял во взаимном ограничении естеств, взятых сами по себе или, самое большее, в отношении к единому лицу, их обнимавшему, – и потому в ограничении внешнем. Очевидно, что такое внешнее взаимообщение свойств обеих природ, как бы оно ни простиралось далеко, вполне мирится с разобщённостью двух жизней во Христе, божески-славной и человечески-уничижённой, внешне соприкасающихся в единстве лица. Имя Христос обнимало две жизни, которые шли рядом одна с другою, каждая протекая в своей сфере. Внешняя связь единства лица делала возможным проявление свойств божественной природы в сфере человеческой жизни, что спорадически нарушало полноту (ограниченность, условность) человеческого естества; но за исключением этих вторжений божественной жизни в область человеческой, вообще божественная жизнь не проявлялась во внешней сфере человеческой природы Христа, в этом небольшом уголке мирового бытия, и тем сама ограничивалась ею. В той мере, в какой человеческая жизнь Иисуса Христа проходила вне области божественной жизни, и эта последняя протекала вне человеческой. И по этому взгляду, кенозис падал на человеческую форму внешнего откровения божественной жизни, но так, что эта форма не имела для божественной жизни исключительного значения, что помимо неё, не проявляясь в ней всецело (т. е. проявляясь в ней не всецело) и только тем ограничиваясь ею, и даже наряду с нею протекала божественная жизнь во всей своей неограниченности, что божественная жизнь не входила всецело в рамки человеческой, противопоставляясь последней лишь своею неограниченностью, будучи параллельною ей по своему характеру. – Встречался ли Кирилл с такою формою учения о кенозисе? На этот вопрос

нужно ответить утвердительно, – и ответить так в решительном тоне²³⁰. Разве не таково было учение евионизма, евионейского монархианизма и, наконец, несторианства, которое вместе с евионизмом удалялось от правосмыслия в одном направлении? Так Павел Самосатский в седьмом из десяти вопросов, обращённых им к Дионисию Александрийскому, ясно выражает ту мысль, что принял на себя образ раба, уничижил и смирил себя даже до смерти (Флп. 2:6–8) человек Иисус, а не обитавший в нём Логос Божий. Этот человек, по учению Павла Самосатского, творил чудеса и совершил всё дело нашего спасения силою Логоса, руководившего им непрерывно до самых его страданий. Но по существу Логос пребывал внешним для человека Иисуса: Его существенное единение с человеком было бы ущербом (dispendium) для Него, унижением самой Его божественной природы. Человеческая видимость, в которой открывалась божественная премудрость, не была самою Премудростью; да Премудрость и не может стать по виду чем-нибудь (ἐν σχήματι εὐρεθῆναι), она выше всего доступного зрению (μείζων τῶν ὁρωμένων ἐστί)²³¹. Подобно и Несторий, исходя из того, что Слово Божие восприняло плоть для обнаружения Своего божества, чтобы по виду стать как человек (Флп. 2:7), не признаёт, что Слово стало едино с плотью (во всех отношениях); в таком единении он видит столь же расширение плоти в бесконечность божественного естества, сколь местное пременение божественного естества, превращение Логоса в плоть; вооружаясь против того и другого, он уничижение и страдание относит не к Логосу, а к человеку, с Ним соединённому²³², и настаивает на двойном роде явлений в жизни Христа, божески-славных и человечески-уничижённых, не находя возможным относить и те, и другие явления к единому Иисусу Христу²³³. Он даёт место в своём учении усвоению Логосом человеческого естества, но такому, которое не делало человеческой природы Христа исключительной формой откровения Логоса, не давало в результате единой богочеловеческой жизни, не было столь тесным единением, чтобы всё человеческое относилось к Логосу, чтобы видевшие человека Иисуса, слушавшие и осязавшие Его, видели самого

Сына Божия (1Ин. 3:1). Впрочем, Павел Самосатский и Несторий²³⁴ говорили более того; даже связь по единству лица исчезала в их системах, заменяясь соединением двух лиц (Логоса и человека), которое в антиохийской школе обозначалось терминами: συνάφεια, ἔνωσις κατ' εὐδοκίαν. С таким более грубым видом учения (Нестория) имел дело Кирилл, – с видом учения, в котором мысль о разобщённости во Христе естеств, внешне соединённых в единстве лица, поглощалась более грубым положением о двойстве лиц во Христе. Иметь дело с противником, который не рассматривает предмета в глубине, значит не находить случая самому так рассматривать предмет. Но Кирилл в полемике с несторианством не довольствуется разбором наличных его положений (как то: учение о двух сынах), но вникает в суть основоположений (как то: разобщённость жизней во Христе), из которых, может быть, то учение вытекало или, по крайней мере, которые предполагались им; с своей стороны, в противовес несторианству, он раскрывает не только те стороны православной христологии, по которым она противоположна учению о двух сынах, именно учение о единстве лица, но и те стороны, по которым церковная христология исключает основоположения несторианства (о разобщённости жизней во Христе, божеской и человеческой), именно учение о единой богочеловеческой жизни Иисуса Христа. Он, помимо строгой последовательности своей христологической системы, действует как бы по такому плану: в борьбе с несторианством недостаточно раскрыть истину единства лица Иисуса Христа; эта истина допускает наряду с собою мысль о разобщённости жизней во Христе, а эта последняя необходимо при последовательном раскрытии приводит к несторианским выводам; пока не подорвана эта мысль, несторианство всегда может возродиться; необходимо поэтому в противоположность несторианству развивать истину единства богочеловеческой единоипостасной жизни Христа²³⁵. Для обозначения этой истины Кирилл, пользуется терминами: φυσικὴ ἔνωσις, ἔνωσις κατὰ φύσιν, μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγον σεσαρκωμένη, – в противоположность несторианству он учит о естественном

единстве, о едином естестве Бога Слова воплотившемся. По такому плану действуя, Кирилл пишет к Несторию послание об отлучении (его от церкви), защищает третье анафематство против возражения восточных и четвёртое – против возражения Феодорита. Вот основные мысли Кирилла. Во Христе, в единстве лица, или ипостаси (ἑνῳσις καθ' ὑπόστασιν), были соединены две природы, божеская и человеческая, совершенные. Как же они были соединены? Это соединение может быть понимаемо или в том смысле, что природы взаимно ограничивали одна другую, или же в смысле истинного единства богочеловеческой жизни. Но природы могли бы ограничивать одна другую во внешне механическом смысле, если бы их можно было представлять в виде двух частей, из которых сложено целое, – частей, так сказать, равноправных, параллельных. А представлять природы в таком виде можно было бы только в том случае, если бы они были тождественны, подобны (ὅμοιος). Но природы, божественная и человеческая, нетождественны, различны (Χριστὸς – ἐκ δύο πραγμάτων ἀνομοίων²³⁶, ἐκ δύο διαφόρων πραγμάτων²³⁷; поэтому они не могут быть представляемы в виде двух частей (ζ᾿νθρωπος ἀνὰ μέρος ἰδικῶς καὶ θεὸς ὁμοίως), из которых сложено целое, Христос²³⁸; следовательно, соединение природ не может быть понимаемо в смысле механического ограничения²³⁹, а должно быть понимаемо в смысле единства богочеловеческой жизни. Противники Кирилла, понимая соединение в смысле ограничения природ, встречались с дилеммой: соединение было или соприкосновением (συνάφεια), или растворением, слиянием, превращением (σύγκρασις, фирμός, σύυχυσις, τροπή), подобно как физическое тело с другим таким же (физическим) могут в качестве двух равноправных частей одного целого образовать или смесь, или химическое соединение. И они столь страшились слияния (аполлинаризма), что избегали даже «единства лица». Для Кирилла не было такой дилеммы: представляя природы неравными, он понимал их соединение под образом соединения души человека с собственным телом²⁴⁰. И единство лица для Кирилла тем более не было слиянием природ. Но оно было недостаточно для

противопоставления учению о соприкосновении природ. Поэтому Кирилл предпочтительно останавливается мыслью на единстве богочеловеческой жизни и старательно к этому единству сводит самое единство лица. Избегая выражения соприкосновение, или союз (συνάφεια), как не могущего достаточно выразить единение (ἑνωσις), он говорит, что Слово Божие стало едино с плотью ипостасно²⁴¹, что Христос, соединённый в нераздельное единство из двух и притом различных естеств, есть один, а не сугуб, подобно как человек, состоя из души и тела, не признается двойным, но единым²⁴²; не сливая природ и не смешивая их одну с другою, он утверждает; что из двух природ нетождественных, божества и человечества, соделался один Христос²⁴³. Кирилл говорит о столь тесном соединении божества и человечества, что после соединения Слова с плотью хотя бы кто и назвал Его едиnorodным и Богом от Бога, однако Его существование должно разуместь уже не без плоти, или человеческой природы, и, обратно, хотя бы кто назвал Его человеком, не исключает того, что Он Бог и Господь²⁴⁴; по учению Кирилла о спасительном усвоении, всё человеческое и уничижённое в земной жизни Христа нужно относить не к природе раба, а к Самому Слову Божию. Вникая, наконец, в самую глубину дела, в последние основоположения церковного учения об отношении во Христе естеств, в тот пункт, в котором несторианство делает первый шаг в направлении от православия, в котором едва уловимо различие между правосмыслием и несторианством, Кирилл вскрывает это различие. По церковному учению, видимая человеческая природа Иисуса Христа в своём развитии была постепенным откровением свойств Его божественной природы, то же по несторианскому. По церковному учению, кенозис падал на человеческую форму внешнего откровения Сына Божия воплотившегося, то же по несторианскому. В чём же было различие? В том было различие, что Бог, по несторианскому представлению, обитал в человеке как один в другом; поэтому Его откровение в человеке не определялось никакою необходимостью (т. е. естественным развитием или законом человеческой природы), но всецело и каждый раз Его

волею; при этом прежде, чем даровать что-либо человеку, Он ограничивал даруемое, так что ограниченность даруемого зависела всецело от Его воли, действие которой предшествовало восприятию даруемого человеком²⁴⁵. Такое понятие об откровении казалось Кириллу приложимым только к пророку или человеку богоносному, и он столь же отвращался от него, сколь ему было противно представлять Иисуса Христа простым человеком. Вот его знаменательные слова, обращённые им к Феодориту: «кто сказал, что откровение дано природе раба обитающим в ней Богом, притом откровение ограниченное, тот уже превращает Эммануила в пророка нашего, богоносного человека»²⁴⁶. Напротив, по учению Кирилла, жизнь человеческая не была стороннею, чуждою для божественной природы Логоса; Он не действовал в ней только Своею волею, но сама Его божественная природа как бы обнималась человеческою, скрывалась в ней и открывалась чрез неё в зависимости от законов человеческой природы (так что воля Его обнаруживалась только в подчинении этим законам), – сама Его божественная природа составляла одно с человеческою, жила с нею одною богочеловеческою жизнью. Даже так выражает Кирилл это единство богочеловеческой жизни: это было единство по естеству, единство естественное, или единство естеств, которые составили одно, это было единое естество Бога Слова воплотившееся, – он учит ο φυσικῇ ἑνωσιν²⁴⁷, ἑνωσιν φύσεων²⁴⁸, ἑνωσιν κατὰ φύσιν²⁴⁹, μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη²⁵⁰.

е) Учение Кирилла о кенозисе не могло остановиться на положении ἑνωσιν φυσικῇ, μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη. В самом деле, если Слово Божие воплотилось во всей полноте Своего божественного естества и божество соединилось с человечеством по естеству, если даже произошло естественное единство, давшее в результате единое естество Бога Слова воплотившееся, то как могло иметь место действительное усвоение воплотившимся Словом Божиим всего человеческого, включая самые немощи человеческого естества? Первоначальный (логически) взгляд Кирилла на кенозис, как на усвоение Сыном Божиим немощей человеческой природы,

затем, в виду ясно сознанной и раскрытой истины полноты божества, телесно обитавшего в человеческой природе Христа и даже соединённого с нею в единую богочеловеческую жизнь, усложняется и переходит в систему воззрений, определяющих отношение естеств во Христе, божеского и человеческого. Теперь учение о кенозисе должно ответить на вопрос: как человеческая природа при соединении с божественною могла сохранить действительность своих немощей?

Если Сын Божий воплотился во всей полноте божественных свойств Своей природы, если произошло даже естественное соединение, то как человеческая природа не была умалена от соединения с божественною, не была поглощена, сокрыта ею? как она могла устоять против превосходства божественной природы²⁵¹? При ответе на этот вопрос Кирилл единственное основание для относительной самостоятельности, для естественно свободного развития человеческой природы Христа видит в свободной воле воплотившегося Сына Божия. По представлению Кирилла, воплотившийся Сын Божий свободно обладал Своими соединившимися воедино естествами: их взаимоотношение, действие божественного естества на человеческую природу, наконец, естественное развитие человеческой природы – всё это определялось свободною волею Сына Божия. Слово, не считавшее хищением быть равным Богу (Флп. 2:6), предало Себя на добровольное уничтожение (καθῆκε ἑαυτὸν εἰς ἐκούσιον κένωσιν) и по Своей воле (ἐθέλοντῆς) снизошло до подобия нам, не переставая быть Богом и не презирая меры человечества²⁵². Соединение естественное, не по обитанию, а истинное, так что Сын Божий не присоединил человеческую природу к божественной, но Сам стал человеком, – соединение, не сливающее естеств и не смешивающее их, есть свободное самоуничтожение Сына Божия; Он уничтожил Себя не без воли, но добровольно сделался человеком (κεκένωκεν ἑαυτὸν οὐκ ἀβουλήτως, ἀλλ' ἐθέλοντῆς ὁ Μονογενὴς γέγονεν ἄνθρωπος): так можно резюмировать богатое мыслями защищение Кириллом третьего анафематства против Феодорита²⁵³. Сын Божий обладал полнотою божественного естества, но Он свободно обладал им и потому мог стать

немогущим и ограниченным по Своей человеческой природе: Он мог Своею волею сдержать превосходство божественной природы. Не трудно было человеколюбивому Богу таким путём явить Себя сносным для условий ограниченной человеческой жизни (οὐκ ἦν ἀμήχανον τῷ φιланθρώπῳ Θεῷ οὐστὸν ἑαυτὸν ἀποφῆναε τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις). Эту тайну воплощения божества предначертал Моисей в терновом образе несгораемой купины. Как дерево, горючий материал, по воле Бога не уничтожалось от действия огня, так по воле Сына Божия божество Его стало сносным для Его человеческой природы²⁵⁴. Такой принцип объяснения Кирилл применяет неоднократно к частным явлениям и формам человеческой ограниченности и немощи, каковы – рождение от жены (Девы), постепенность возрастания и развития, голод, жажда, неведение, страх и самая смерть. «Для всемогущего Слова, когда Он решил ради нас стать человеком, не было невозможным образовать для Себя тело Своею собственною силою, отвергая рождение от Девы, подобно как Адам был образован без посредства рождения. Только потому, что это могло бы дать повод неверующим злословить воплощение как недействительное, было необходимо, чтобы Он подчинился обыкновенным законам человеческой природы» (κεχώρηκεν ἀναγκαίως διὰ τῶν ἀνθρωπίνης φύσεως νόμων)²⁵⁵. Затем и по телесном общечеловеческом рождении «для Слова, как для Бога, рождённого (по существу) от Отца, не было невозможным и недоступным соединённое с собою тело и из самых пелен вознести на высоту и возвести в меру возраста совершенного. Ведь для Него было бы легко и удобно и младенцу сообщить премудрость удивительную. И только потому, что это было бы действием чудесным и несогласным с целями домостроительства (τοῖς τῆς οἰκονομίας λόγοις ἀνάρμοστον), тайна совершалась постепенно. В целях домостроительства Слово допустило условиям (мерам) человеческой природы владеть Собою»²⁵⁶. «Будучи, как Бог, всеведущ, Логос, как человек, не отвергнул явиться незнающим, потому что это приличествует человеческой природе. Подобно тому, как Он, будучи жизнью для всего и силою, принимал однако телесную

пищу, не пренебрегая мерою уничижения (τὸ τῆς κενώσεως οὐκ ὀτιμάζων μέτρον), – Ему приписывается также сон и утомление, так, зная всё, Он не стыдился отнести к Себе незнание, естественное для человеческой природы»²⁵⁷. «Он знает всё по божеству, как мудрость Отчая; но ставши под уровень неведущего человечества (τὸ τῆς ἀγνοούσης ἀνθρωπότητος ὑπέδου μέτρον), домостроительственно совершает то, что свойственно и другим»²⁵⁸. «Будучи, как Бог, свободен, Он принял образ раба»²⁵⁹. Подобным образом объясняются прочие немощи и страдания Иисуса Христа. Так, по учению Кирилла, в основе каждого момента уничижения Христа, как *состояния*, лежит Его свободное самоуничижение, как *акт* (действие): Его самоуничижение было прежде всего актуальным (κεκενῶσθαι ἐνεργείᾳ)²⁶⁰.

Но такая актуальность не делала ли самоуничижения Иисуса Христа призрачным? Докетизм страданий и немощей Христа устраняется из христологической системы Кирилла тем положением, что самоуничижение Сына Божия в форме свободного дарования человеческой природе способности сносить Его божество простиралось до подчинения законам человеческой природы, которые обладали Им²⁶¹. По учению Кирилла, (ὅ τε) δι' ἡμᾶς κεκενῶσθαι (λέγεται) μορφὴν δούλου λαβὼν = (τότε καὶ) ἐν τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις ἑαυτὸν καθεῖναι²⁶². Взаимоотношение естеств определялось свободой, но свобода давала место господству законов человеческой природы. Посему соединение естеств сопровождалось не спорадическим и произвольным вмешательством божественного естества в область человеческой природы, но взаимообщение свойств, дарование от божества человеческой природе определялось законами человеческого развития. Христос, пишет Кирилл, преуспевал премудростью, возрастом и благодатью. Нельзя говорить, что преуспевал человек Иисус, в смысле Феодора Мопсуестского и Нестория. «Премудрый евангелист, начиная повествование о Логосе, ставшем плотью, показывает, что Слово в целях домостроительства попустило собственной плоти развиваться по законам, свойственным природе плоти, для которой естественно преуспевать возрастом и

премудростью, а также и благодатью, соответственно росту тела». Посему Он, хотя и мог бы мгновенно сообщить Своей человеческой природе совершенство, однако «допустил условиям (мерам) человеческой природы владеть Собою». Это совершалось в видах уподобления нам. Нам свойственно преуспевать постепенно сообразно с телесным возрастанием и умственным развитием, а Логос усвоил Себе нашу природу²⁶³. Отсюда объясняется постепенность откровения божества в Его человеческой жизни сообразно с развитием человеческой природы (ἀποκαλυπτομένης καὶ φανερούμενης ὁσημέραι τῆς θεότητος ἐν αὐτῷ)²⁶⁴. Он даже подчинился Богу по закону, которому подлежит естество человеческое. По уничтожению Он стал под законом, хотя Сам изрёк его и, как Бог, Сам есть законодатель²⁶⁵. С этой точки зрения уничтожение и состояло в подчинении законам человеческого естества.

f) Несториане и вообще представители антиохийской школы, понимая кенозис Иисуса Христа в смысле внешнего ограничения естеств, свойства божественной природы Логоса, открывавшиеся в человеческой жизни Иисуса, представляли себе, даже вне отношения их к человеческой жизни, такими, какими они открывались (в человеческой жизни): они представляли себе божественную жизнь такую же, какою мы представляем себе жизнь, или существо человеческое. Божественное знание было для них то же, что человеческое знание, отличное от последнего лишь своею неограниченностью. Вот в этом-то и лежало наиглубочайшее основание того, что они представляли себе природы (во Христе) взаимно разделёнными всеми способами²⁶⁶ и взаимообщение естеств, откровение божественного в человеческом, ограниченность этого откровения относили к воле Логоса, обитавшего в человеке. По их представлению, при непосредственном взаимообщении естеств человеческое уничтожение было бы ущербом для божественной природы и откровение божественной природы в человеческой было бы расширением плоти в бесконечность божественного естества. Приписывать одному и тому же (Христу) и (божественное) знание, и (человеческое) незнание, по их пониманию, значило

или Логоса представлять незнающим или человека всеведущим. Поэтому они неведение относили не к Богу Слову, а к образу раба, который лишь на столько имел знания, сколько открывало обитающее в нем божество. Это же говорили они и о всех немощах Иисуса Христа²⁶⁷. Мы уже видели, что для Кирилла понимать таким образом дело значило представлять Христа пророком или человеком богоносным. Он, напротив, не считал божество и человечество равноправными частями одного целого, но понимал их в качестве нетождественных, разнородных²⁶⁸. В чём же именно выражается разнородность божества и человеческой природы? Воззрение Кирилла можно кратко выразить словами историка Сократа Схоластика: «Христос с видимой стороны был человек, а с невидимой Бог» (Н. Е. III, 23). По учению Кирилла, божеская и человеческая природы составляли во Христе не две части одного целого, а две стороны единой жизни воплотившегося Сына Божия: человеческая природа была внешнею стороною, или формою, божественной жизни как внутреннего содержания, она относилась к божеству, как видимое к невидимому, как явление к сущности, форма к содержанию²⁶⁹. Воплотившись, Сын Божий как бы облёкся во внешнюю форму человеческой природы, сокрыл в ней Свою божественную жизнь, прикрылся нашею плотью²⁷⁰. Отсюда Его откровение в Своей человеческой природе было в собственном смысле обнаружением, явлением вовне Его внутренней, невидимой, божественной жизни²⁷¹. Сюда относится столь излюбленная у Кирилла аналогия человека, состоящего из духа и плоти. Подобно тому, как тело служит органом души, так и Логос пользовался собственной плотью, разумеемую не без души, как органом²⁷², не в том смысле, как один человек служит креатурою другого, или пророк служит органом божественных глаголов, или лира – орудием для обнаружения соответствующего искусства²⁷³, а в том, как речь служит органом (обнаружения) мысли, статуя – выражением идеи²⁷⁴ и под. Как плоть человека относится к его душе, так человеческая природа (плоть, разумеемая не без души и ума) относится к божественной: это – одинаковое отношение внешнего к внутреннему, органа к действию,

выражения к идее. Божеская и человеческая природы во Христе не были равноправными частями одного целого: свойства одной и соответствующие свойства другой не были между собою параллельными, несовместимыми, взаимно заменяющими одни другие, но были при соответствии, подобном тому, которое признаётся между идеей и картиной, разнородными, разнозначащими. Напр., знание божественное и знание человеческое – это не одно и то же. Знание человеческое наряду с божественным есть как бы не *знание*, а *вид* знания, и незнание есть *вид* незнания. Отсюда такие выражения у Кирилла: λόγος οὐκ ἀτοσεῖται τὸ καὶ ἀγνοῆσαι δοκεῖν, σκήπτεται χρησίμως τὸ μὴ εἰδέναι καθ' ὃ ἄνθρωπος, τὸ δοκεῖν πληροῦσθαι σοφίας, τὴν ἡμῶν ἄγνοιαν ἔχειν ἐσχηματίζετο, οἰκονομεῖ τῆς ἀγνοίας τὸ σχῆμα, τὸ μὴ εἰδέναι δοκεῖν²⁷⁵. Поэтому знание человеческое было в собственном смысле обнаружением, явлением вовне знания божественного: ἐν νηπίῳ σοφίαν ἐκφῆναι, τῆς ἐνοῦσης αὐτῷ σοφίας τὴν ἔκφανσιν, ἀπεκάλυπτεν ἑαυτὸν καὶ ὁσημέραι σοφώτερος παρὰ τοῖς ὁρώσιν ἢ καὶ ἀκούουσιν ἐφαίνετο²⁷⁶. Мало того; в силу того же отношения знания человеческого к знанию божественному знание божественное не обнимает знания человеческого (как свою часть), и знание человеческое, при всей своей ограниченности даже в форме гадания или незнания (чего-либо), не исключает знания божественного. Кто знает по-божески, тот же самый может знать или не знать человечески; знание человеческое не увеличивает божественного, и незнание человеческое не уменьшает знания божественного; человеческое знание есть новый род постижения наряду с божественным: кто знает человечески, тот же самый может, не нарушая ограниченности человеческого знания, знать и по-божески. Один и тот же Христос мог знать что-либо и по божески и по-человечески; один и тот же Христос мог знать что-либо по-божески и не знать по-человечески²⁷⁷. Не то, чтобы Он в одинаковом смысле дважды знал или знал и не знал; но дважды Он знал в различных смыслах, – но зная не знал также в различных смыслах, подобно тому, как можно знать умом и сердцем, и можно, зная умом, не знать сердцем, можно

понимать и не представлять. Что сказано о знании, то должно относиться и к прочим свойствам²⁷⁸.

Итак, относясь между собою как внешнее к внутреннему, свойства природы человеческой и свойства природы божеской не были двумя однородными частями одного целого, но были разнородными и разнозначащими, были двумя сторонами единой жизни, или существа. Легко понять, какое отсюда вытекает следствие для вопроса о единстве богочеловеческой жизни, или существа. Божество и человечество во Христе именно потому, что они разнородны, были соединены в единство богочеловеческой жизни, в естественное единство: это было единое естество Бога Слова воплотившееся. Два человеческих тела, как бы ни различались между собою или как бы ни были сходны, если бы даже имели одну голову, не могут составить одно тело, но суть два тела; напротив, одежда не увеличивает числа одного тела, но одетое тело есть одно тело. Также душа в соединении с телом не две души, не два тела, не два человека, но одна разумная плоть; слово и мысль, идея и картина – не два, но одно. Единство, а не состав или смесь, и бывает при разнородности частей. «Поистине есть одно естество Слова воплотившееся. Ибо если есть один Сын, по естеству и истинно происходящий от Бога Отца Логос, неизреченно рождённый, и если Он именно, принявши плоть, не бездушную, но одушевлённую разумною душою, стал человеком, происшедшим от жены, то Он не должен быть разделяем вследствие этого восприятия на два лица или сына, но пребыл единым, только уже не бесплотным и не вне тела (μεμένηκεν εἰς, πλὴν οὐκ ἄσαρκος, οὐδ' ἔξω σώματος), но усвоивши его в силу нераздельного соединения. Но кто так говорит, этим ещё нисколько не утверждает смешения или слияния, или чего-либо подобного; такое следствие совсем не вытекает с необходимостью из предшествующих посылок. Если однородный Сын Божий, воплотившийся и вочеловечившийся, называется у нас единым, то этим самым мы ещё не утверждаем, что Он претерпел смешение, как думают наши противники, что естество Слова преобразовалось в естество плоти, или естество плоти в естество божественное; но

говорим, что Он по неизреченному и непостижимому единению показал нам единое сыновнее естество, только уже воплощённое, – говорим именно потому, что божество и человечество пребывают и разумеются каждое в особенностях своего естества. Ибо, в самом деле, единство приписывается не только вещам простым, несложным по естеству, но и сложным. Так един человек, состоящий из души и тела. Душа и тело разнородны и неравны по существу, но в соединении они образовали одну природу человека. Говорим о таком единстве, не забывая, что единым по сложению вещам присуще различие элементов, из которых составилось единство»²⁷⁹.

г) Понятно это единство при разнородности частей. Но если разнородность божества и человечества дана в том их отношении, что божество есть сущность, а человеческая природа – видимость; то не близко ли такое единство богочеловеческой жизни к докетизму или, по крайней мере, к аполлинаризму? В ответ на этот вопрос прежде всего должно согласиться, что христология Кирилла даёт место подобным возражениям (ср. *выше* τὸ δοκεῖν πληροῦσθαι σοφίας... δοκεῖν... δοκεῖν) и что логика может сделать известные выводы из его положений. Но свобода логики в данном случае ограничивается прямыми и несомненными данными, за которыми, как за фактами, она сама должна следовать; а несомненно дано то, что Кирилл с твёрдой и непоколебимой настойчивостью утверждает действительность и искренность приобщения Сына Божия нашему человечеству. Всё это решительно не позволяет понимать некоторые из его выражений²⁸⁰ в смысле признания призрачности человеческой природы Христа. Равным образом, он всегда и неизменно плоть Христа разумеет не без души и ума: какое же здесь место аполлинаризму? Единственное рациональное предположение для объяснения положений христологии Кирилла есть то, что под терминами видимости и являемости Кирилл определяет не противоположность человеческой природы Христа природе прочих людей, а отношение вообще человеческой природы к божественной, причём человеческая природа называется плотью (но, разумеется, не без души) с тою целью, чтобы рельефнее

выставить определённое отношение человеческой природы к божественной как внешнего к внутреннему, по аналогии души и тела. С точки зрения Кирилла, очевидно, природу и жизнь всякого человека можно назвать видимою и являемою по сравнению и даже по отношению к божественной. Разница между природою каждого человека и человеческою природою Иисуса Христа в этом отношении та, что в каждом человеке божество является и действует лишь в качестве образа Божия, по которому сотворён человек, а во Христе Иисусе сам Сын Божий самолично принял на Себя природу человеческую. Правда, в этом как будто дано основание отличать природу всякого человека от человеческой природы Христа в смысле большей самостоятельности первой, большей, так сказать, реальности природы каждого человека (наряду с божественной), чем как это было с человеческою природою Христа. Но это только по-видимому. Дело в том, что самоличное восприятие человеческой природы Сыном Божиим, как будто сделавшее её тенью божества, имеет свою обратную стороною *усвоение* Сыном Божиим всего человеческого, включая самые немощи человеческого естества. Насколько это усвоение существенно в христологической системе Кирилла, мы уже видели. Теперь обратим внимание на то, что такое сочетание восприятия с усвоением есть, в действительности, сочетание возвышения человеческой природы с самоуничижением Сына Божия даже с рассматриваемой точки зрения на человеческую природу. Чрез воплощение Сына Божия человеческая природа была возвышена в качество внешнего орудия божественной деятельности, но это вместе с тем было самоуничижением Его до человеческой видимости. В то время, как восприятие, разумеемое само по себе, вызывает вопрос о реальности человеческой природы Христа, оно же в связи с усвоением направляет нашу мысль на действительность самоуничижения Иисуса Христа. Самоуничижение состояло в том, что Сын Божий усвоил человеческую видимость, сделал её Своею. Каждый человек по своей природе есть явление, или обнаружение, божественной славы; но во Христе человеческая природа как орудие такого откровения была непосредственно усвоена

Сыном Божиим, была исключительным²⁸¹ органом Его внешнего откровения²⁸². В Нём обитала полнота божества телесно²⁸³, в Нём божество стало осязаемо, видимо²⁸⁴ и проч. В том состояло самоуничижение Сына Божия, что Он Своё откровение поставил в зависимость от условий постепенного развития и вообще ограниченности человеческой природы, что Он являлся людям в уничижённом виде: по воплощении Сын Божий не изменился в Своём божественном естестве, но Он теперь уже не бесплотный²⁸⁵ и действует не вне тела²⁸⁶, теперь Ему надлежало ἐν νηπίῳ σοφίαν ἐκφῆναι, ἀποκαλύπτειν ἑαυτὸν καὶ ὁσημέραι σοφώτερος παρὰ τοῖς ὁρώσιν ἢ καὶ ἀκούουσιν φαίνεσθαι, κατὰ βραχὺ πρὸς αὔξην ἰόντος τοῦ σώματος²⁸⁷, теперь Он, говоря словами Тертуллиана, не иначе, как через человеческую природу и в ней, желает быть познан и почтён²⁸⁸...

Но, снова, если кенозис был, таким образом, относительным и именно ограничивался одним внешним откровением Сына Божия в воспринятой Им человеческой природе, то, даже при несомненной реальности последней, было ли самоуничижение действительным для Сына Божия? Да, было. Ведь самая ограниченность и действительность постепенного развития воспринятой Им человеческой природы была делом Его воли, а воля эта простиралась до подчинения законам человеческой жизни. Не ясно ли, как и на самом деле учит священное Писание, что самоуничижение Сына Божия было не призрачно, но действительно (κεκενῶσθαι οὐ δοκῆσει, ἀλλὰ ἐνεργεία)²⁸⁹.

Такова христология Кирилла. В истории учений о кенозисе она занимает исключительное место. Восторженное отношение к великому александрийскому святителю отцов III вселенского собора и такое же отношение к его памяти отцов V вселенского собора, непреклонная верность его вероучению даже со стороны отцов IV²⁹⁰ и VI вселенских соборов – всё это дает право назвать Кирилла *doctor incarnationis*²⁹¹! Его христология по справедливости признана правилом веры для всех времён²⁹². Но эта христология построена на идее кенозиса, – она есть собственно учение о самоуничижении Иисуса Христа.

Поэтому в христологии Кирилла Александрийского мы имеем совершеннейший тип святоотеческого учения о кенозисе.

Христология Феодорита Кирского с точки зрения кенозиса

а) В продолжительной и упорной борьбе Кирилла с Несторием Феодорит был противником Кирилла. Несмотря на это, христология Феодорита в некоторых пунктах до буквы сходна с христологией великого александрийского святителя. Кирский пастырь исходит из того положения, что воплощение Сына Божия было откровением божественной сущности, или божественной жизни, в человеческой видимости. Вот как он рассуждает в диалогах «Эранист» – в сочинении, направленном против монофизитов, которых сам Феодорит мог представлять себе прямыми преемниками Кирилла. Он принимает²⁹³ положение своего собеседника «эраниста», что в воплощении Сын Божий «явился на земле и обращался между людьми» (Вар. 3:38)²⁹⁴, и сообразно с этим объясняет «Слово стало плотию» (Ин. 1:14) в том смысле, что «Бог», говоря словами апостола Павла (1Тим. 3:16), «явился во плоти». Божественное естество невидимо, а плоть видима; посредством видимой плоти открылось невидимое божественное естество, совершая чрез неё чудеса и являя свое могущество²⁹⁵. Так (Бог во Христе) рукою произвёл чувство зрения и исцелил слепого от рождения, потом возвратил слух глухому и разрешил связанный язык, употребляя пальцы руки как орудие и приложив плюновение в качестве спасительного лекарства. Подобно этому, ходя по водам морским, Христос открыл всемогущество Своего божества. Поэтому прилично сказал апостол: «Бог явился во плоти», т. е. посредством плоти сделалось видимым невидимое божественное естество²⁹⁶. И прежде Бог открывался людям, так «Господь явился» Аврааму «у дубравы Мамре» (Быт. 18:1); так Исаия пишет о себе: «видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном» (Ис. 6:1), также Исх. 30:11; Чис. 12:8. Но до воплощения Сына Божия человеколюбивый Господь откровение Своё соразмерял со способностями взирающих на Него. Сам Бог не сказал о Себе: ὁ φθην, но ὁ μοιῶθην; а ὁμοίωσις не то же, что естество видимого²⁹⁷. Поэтому

ветхозаветные люди видели не естество Божие, но некоторые явления, приспособленные к их восприимлемости²⁹⁸. Даже сами ангелы не видели божественной сущности, но некоторую славу, доступную их естеству²⁹⁹. По воплощении же само существо Божие явилось не в подобии славы, но под истинным и живым покровом плоти, которая имела значение завесы³⁰⁰. В ответ на возражение «эраниста» Феодорит настаивает³⁰¹ на мысли, что плоть – покрывало, или завеса, божества, ссылаясь на Евр. 10:19–22; Быт. 49:11. Сказав: «Слово стало плотию», продолжает Кирский епископ³⁰², евангелист присоединил: «и обитало с нами» (Ин. 1:14), т. е. под словами «стало плотию» он понимает то, что Сын Божий устроил в нас скинию и носил воспринятую от нас плоть как бы храм. Затем, научая, что Он пребыл неизменяемым, евангелист присоединил: «и мы видели славу Его, славу, как едиnorodного от Отца» (Ин. 1:14). И, облекшись в плоть, Он показал сродство с Отцом (τὴν πατρῶαν εὐγένειαν), сияя лучами божества и блеском божественного могущества, обнаруживая посредством чудес утаённое под покровом плоти божественное естество Своё. Подобное этому и божественный апостол написал в посл. к Флп. 2:5–8. Оба говорят согласно: евангелист – «Слово стало плотию и обитало с нами», апостол – «приняв образ раба». Оба они учат, что Иисус Христос, будучи Богом и Сыном Божиим и облечённый славою Отца, принял в воплощении образ раба. По-видимому, Он был тем, что подлежало зрению; на самом же деле Он был Бог, облечённый в человеческое естество. Согласно с этим в сочин. *de incarnatione Domini*³⁰³ Феодорит называет человеческое естество Христа видимым, являемым (τὸ ὁρώμενον, τὸ φαivόμενον), божеское – сокрытым (τὸ κρυπτόμενον) под завесою человечества, обитающим в нём как в храме и открывающимся чрез его посредство (φανερῶθεiς θεὸς ἐν αὐτῷ)³⁰⁴. «Открывая Своё божество, – пишет Феодорит с указанием на Лк. 2:49, – Господь Христос показывает сим, что Он есть не только то, чем кажется, но и Бог, скрывающийся в этом видимом, превывшевременный и превечно от Отца происшедший»³⁰⁵. Это откровение божественного естества в человеческой видимости, по учению епископа Кирского,

сообразовалось с мерою человеческого естества, было постепенным по условиям человеческого развития. Евангелист Лука пишет: «Иисус преуспевал в премудрости и возрасте, и в любви у Бога и человеков» (Лк. 2:52). Возрастом преуспевает тело, премудростью – душа; божество не приемлет ни того, ни другого приращения, потому что Слово Божие совершенно. Но евангелист справедливо с возрастанием тела соединил и приращение премудрости, потому что, по мере телесного возраста, естество Божие открывало премудрость свою³⁰⁶. Определяемое, с одной стороны, условиями человеческого развития, постепенное откровение определялось, с другой стороны, свободною волею Сына Божия: именно сообразование откровения с условностью человеческого развития и было делом свободной воли Его. Телесные потребности, конечно, возбуждались нуждою, но не потому, что соединённое с телом божество не могло соделать его ни в чём не имеющим нужды. Воплотившемуся Сыну Божию не трудно было бы собственное Своё тело соделать превысшим всякой нужды (κρείττον ἐνδεΐας); но Он по изыскал телу выказывать своё естество, – попускал ему алкать, жаждать, утруждаться, спать³⁰⁷ и под. Христос провёл в пустыне без пищи сорок дней и столько же ночей: Он мог бы жить без пищи и более продолжительное время, но Он не хотел превзойти меру древних постников, чтобы искушитель не уклонился от борьбы с Ним и, узнав, кто в Нём скрывается, не убежал от брани с тем, что видел в Нём. Для этого по истечении указанного срока Иисус обнаруживает в Себе немощь человеческого естества и заступает голоду, Своим алканием подавая врагу случай к нападению³⁰⁸. Затем воспринятое человечество Иисуса Христа убоялось смерти и молилось, потому что обитающее в Нём божество допустило действовать страху, чтобы чрез страдания обнаружилась природа воспринятого³⁰⁹. Наконец, обитавший в теле Сын Божий попустил ему и пострадать и умереть, чтобы исполнить тайну домостроительства, хотя Он мог соделать Своё тело победителем смерти (что и совершил Он по истечении трех дней)³¹⁰. В сочинениях Кирского епископа нередко встречаются

выражения: Христос скрывает Своё божество (Мф. 4:4), открывает божество (Лк. 2:49)³¹¹ и под.

В постепенности и условности откровения божества в человеческой видимости и состояло, по учению Феодорита, самоуничужение Иисуса Христа.

б) Пониманием воплощения, как дела снисхождения божественной любви, как самоуничужения Сына Божия, необходимо требуется представлять отношение божества Иисуса Христа к Его человечеству столь тесным, чтобы можно было именовать св. Деву Богородицею. Епископ Кирский допускал это наименование и именно в связи с истинною самоуничужения Иисуса Христа. В послании к Несторию от Иоанна Антиохийского, стоявшего во главе «восточных» епископов, собиравшихся в Антиохии в 430 году, среди которых был и Феодорит, мы читаем: «если мы не будем принимать наименование Богородица с тем значением, какое в нём заключается, то мы лишим себя спасения, доставляемого неизреченным строительством едиnorodного Сына Божия: как скоро отвергнется это слово, а, следовательно, и тот смысл, какой в нём заключается, то будет следовать мысль, что Тот, Кто для нашего спасения неизреченно являлся на земле, не был Бог, что Бог Слово, истощивший Себя до принятия образа раба (Флп. 2:7), не показал нам неизреченного человеколюбия, тогда как свящ. Писание более всего утверждает Божие человеколюбие к нам (явленное в воплощении Сына Божия)»³¹². Но принимаемое «с тем значением, какое в нём заключается», наименование Богородица неизбежно вызывает вопросы о свободе самоуничужения Сына Божия и свободе естественного развития Его человеческой природы. Мы видели, что в христологической системе Кирилла свобода Сына Божия и свобода человеческого естества, Им воспринятого, гармонически объединялись в том положении, что Сын Божий свободно подчинялся законам человеческой жизни, и потому интерес утверждения той и другой свободы для Кирилла совпадал с интересом истины полного единства естеств во Христе. Иначе относился к этим вопросам Феодорит. Для него свобода самоуничужения Сына Божия и свобода человеческого

естества, Им воспринятого, не совпадали в одно, и потому интерес утверждения той и другой свободы не совпадал с интересом истины наивозможно тесного соединения естеств, – для него эти интересы расходились, и притом так, что первый был для него преобладающим. Ради утверждения свободы Сына Божия и Его человеческой природы Феодорит значительно ослаблял выражение единства природ во Христе; в его христологии отношение божества к человечеству как невидимого к видимому, в котором открывалось божественное естество, свобода условного или постепенного откровения и даже именование Богородица имеют оттенок, очевидно отличающий его христологию от христологии Кирилла. Феодорит даже продолжительно полемизировал с Кириллом: стимул этой полемики – преобладающее внимание Феодорита к свободе самоуничтожения Сына Божия и свободе естественного развития Его человеческой природы. Как только одинаковый путь христологической конструкции дошёл до того пункта, на котором возникают вопросы об этой свободе, Феодорит расходится с Кириллом. Против учения Кирилла о «естественном соединении» Феодорит поставляет на вид, что природа есть нечто движимое необходимостью и лишённое свободы. Напр., к чувству голода мы возбуждаемся природою, – не намерением, а необходимостью; по природе мы чувствуем жажду, спим, дышим воздухом. Всё это бывает не по воле нашей. Поэтому признать во Христе «естественное соединение образа Бога и образа раба» для Феодорита было равносильно мысли, что «Бог Слово был вынужден необходимостью, а не человеколюбием соединиться с образом раба, и законодатель всего находится в необходимости следовать законам». Но самоуничтожение Сына Божия было свободным. Говоря о Нём «уничтожил Себя Самого» (Флп. 2:7), апостол «представляет Его не вынужденным»³¹³. Чтобы отстоять эту свободу самоуничтожения Сына Божия, Феодорит находил необходимым принимать единство по отношению к разделённому, так чтобы «разделение предшествовало единству», и познавать особенности природы воспринимающего Бога и воспринимаемой человеческой природы³¹⁴. К тому же

приводила его защита свободы естественного развития человеческой природы Христа. Отстаивая действительность человеческих немощей и страданий Иисуса Христа, Феодорит находил необходимым относить их к «образу раба», «воспринятому», «видимому», а не к единому Сыну Божию, как это делал Кирилл; иначе он считал неизбежно дилемму или по-ариански «усвоить Богу Слову то, что смиренно и прилично сказано об образе раба», или (докетически) отрицать действительность немощей и страданий Христа. Если Сын Божий есть Бог, то кому припишем Мф. 27:46; 26:39; Ин. 12:27; Мк. 13:32? «Кому припишем голод и жажду? кому бодрствование и сон, неведение и страх? кто нуждался в помощи ангелов?» В частности, Феодорит останавливается на «неведении» (Мф. 24:36) и здесь показывает неизбежность указанной дилеммы. Если неведение относить к единому Богу Слову, то необходимо признать, что «мудрость обнаруживает неведение», что Он напрасно «называется мудростью, коль скоро подвержен немощи неведения, что Он не всё имеет, что имеет Отец». А если, признавая за Словом Божиим премудрость и ведение Отца, всё-таки к единому Слову Божию относить неведение, то немощь неведения была призрачною и, мало того, намеренно обманчивою: «если, зная день, говорил, что не знает, то смотри, к какому богохульству должно привести соединение, как обманывает истина, незаслуженно называемая истиною, если заключает в себе что-нибудь противное истине?» Но истинно было неведение и «большое неведение»: Иисус Христос не знает даже, возможно ли или невозможно, чтобы миновала чаша (Мф. 26:39). Истинна была боязнь смерти, так что воспринятый Сыном Божиим образ раба не был мечтой или фантазией³¹⁵. Епископ Кирский нередко с этой точки зрения говорит о человеческих немощах Иисуса Христа, особенно о предсмертных страданиях, страхе, молении к Отцу и смерти, о постепенном развитии, нравственном совершенствовании, о борьбе с искушениями³¹⁶. Из истины человеческих немощей Иисуса Христа Феодорит приходит к следующему выводу: «таким образом, неведение принадлежит не Богу Слову, но образу раба, который лишь настолько имел знания, сколько

открывало обитающее в нём божество. Это же должно сказать и о прочем подобном тому»³¹⁷, – о страданиях, нравственном развитии, искушениях: кратко сказать, «что сказано и произошло прилично Богу, то следует приписывать Богу Слову, что же сказано и совершилось смиренно, то следует усвоить образу раба»³¹⁸.

с) О действительности человеческих немощей Иисуса Христа, условности и постепенности Его человеческого развития трудно сказать лучше, чем это делает Феодорит. Не только говорить иное об этом предмете, но даже взять на один тон ниже убеждённой речи Кирского епископа будет уже изменой истине. Но те выводы, к которым приходит Феодорит, не могут быть названы логически верными с точки зрения христологии Кирилла. Пусть Александрийский пастырь говорит о «естественном соединении», но все-таки свобода самоуничтожения Иисуса Христа имеет в его христологической системе столь твёрдое положение, что можно даже ставить вопрос об отношении этой системы к докетизму; пусть он иногда как будто делает некоторую уступку докетизму, но всё-таки он говорит о свободном подчинении Сына Божия законам человеческой жизни, всё-таки он усиленно и высоким тоном говорит о действительности человеческих немощей Иисуса Христа, – христологические принципы Кирилла давали самое широкое место и твёрдое обоснование человеческим немощам Иисуса Христа. Исходя из христологических принципов Кирилла, повторяющихся и у Феодорита (разумею отношение во Христе божества к человечеству как невидимого к видимому, в котором открывался Бог), нет логических оснований во имя свободы самоуничтожения Сына Божия и свободы естественного развития Его человечества разделять славу Иисуса Христа и Его унижение между Логосом и образом раба. До какой степени у Феодорита резко это разделение, видно уже из того, что в *Eran. dial.* III, где речь идёт о субъекте страданий Иисуса Христа и этот субъект указывается в человечестве Иисуса Христа³¹⁹, сам автор поднимает вопрос о спасительности этих поистине человеческих страданий, об отношении их к Богу Слову. Правда, даваемый им ответ на этот вопрос имеет несомненное

преимущество пред «монофизитством»: он ставит человеческие страдания к Логосу в отношение усвоения по единству лица³²⁰, учением об усвоении напоминая Кирилла. Но основание этого усвоения – единое лицо, или единство в лицах (ἐν πρόσωπον ἀδιαίρετον, – τὰ ἄλλα πάντα, ὅσα τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος ὑπάρχει δηλωτικὰ, τῶν προσώπων τῷ ἐνὶ προσαρμόττομεν)³²¹, слишком слабо по сравнению с учением Кирилла об ипостасном единстве. Очевидно, что у Феодорита к христологическим принципам, общим у него с Кириллом, приходит иной принцип, к которому приводил преобладающий интерес к свободе самоуничужения Сына Божия и свободе естественного развития человеческой природы. Вот этот иной принцип: уничтожение добровольно понесла природа раба, которая происходит от семени Давида, – оно принадлежало образу раба, а не Богу Слову³²², Которое усвоило, или приняло в единстве лица, уничиженную природу³²³. Уничтожение, по этому принципу, состояло в ограниченности откровения (ἀποκάλυψις μετρημένη), а ограниченность откровения была делом воли Логоса, предшествовавшим откровению (что должно понимать о каждом моменте откровения): открываемое заранее ограничивалось и в таком ограниченном виде (при возможности неограниченного и притом без посредства человеческой природы Иисуса)³²⁴ сообщалось человеческой природе³²⁵. Такой образ откровения оставляет единственную возможность соединения природ в единстве лица или лиц, а естественное или ипостасное соединение необходимо приравнивает к смешению³²⁶. Здесь мы подошли к самому основному различию в христологических системах Феодорита и Кирилла³²⁷... Это было различие в точке зрения на предмет, в путях его исследования, в направлении, по которому подходили к нему, – это были различные направления, почему Кирилл и Феодорит встречались у цели своих стремлений, как враги, лицом к лицу, а не как друзья, рука об руку. Как же объективно смотреть на это различие? Оно было такого рода, что лежало вне области, обнимаемой церковными вероопределениями, – это не огражденная область подробного раскрытия христианских истин. Для оценки построений в этой области, предполагая их

не отступающими от буквы соборного вероопределения, нет объективного критерия, – по крайней мере по отношению к таким одинаково крупным и даже исключительным богословам, как Кирилл и Феодорит. Может быть, здесь место свободному выбору между христологиями Кирилла и Феодорита, как между двумя равноправными способами понять тайну воплощения³²⁸... Впрочем, если придать объективное значение идее самоуничтожения, которая лежит в основе этих христологических построений, то в ней можно видеть и искомый критерий. Но с точки зрения этой идеи христология Кирилла стоит выше христологии Феодорита: именно первая есть вполне последовательное, величественное и гармонически стройное раскрытие этой идеи, тогда как во второй самоуничтожение Сына Божия заметно, с течением системы, уступает место внешнему прославлению образа раба, воспринятого Логосом, – богоносного человека. «Слово стало плотью» (Ин. 1:14) – вот христология Кирилла; «Иисуса Назорея, мужа, засвидетельствованного от Бога силами, и чудесами и знамениями, которые Бог сотворил чрез Него, – сего вы убили, но Бог воскресил Его» (Деян. 2:22–24) – вот христология Феодорита³²⁹...

d) Различие между Кириллом и Феодоритом по христологическим вопросам именно потому, что оно относилось к направлению в православном решении христологической проблемы, имело все преимущества такого спорного предмета, исследование которого спорящими сторонами должно бы выяснить самую сущность дела, который вводил их *in medias res*. Но, к сожалению, этот «спор, говоря словами проф. В.В. Болотова, имел все неудобства полемики дотерминологической»³³⁰. Невыработанность терминологии, относящейся к спору, заставляла полемизирующие стороны обращать преимущественное внимание не на то тонкое и существенное для полного разъяснения вопроса различие, которое действительно было между ними при сходстве в основных догматических истинах, хотя последние выражались богословами той и другой стороны в различных терминах, но на эти термины, причём каждая сторона в терминологической

неточности другой подозревала опасную для веры ересь и своею устойчивостью в собственной терминологии думала поражать именно такую скрытую ересь. Кирилл против несторианства, подозревая в нём Феодорита и всех «восточных», выставял μία φύσις = μία ὑπόστασις = ἓν πρόσωπον; а Феодорит, уличая Кирилла в мнимом арианстве и аполлинаризме = монофизитстве, утверждал δύο φύσεις = δύο ὑποστάσεις = ἓν ἡ πρόσωπον³³¹. В существенных догматических (христологических) истинах Кирилл и Феодорит были согласны, но φύσις Кирилла не то же, что φύσις Феодорита, ὑπόστασις первого не то же, что ὑπόστασις второго, и πρόσωπον у одного не то же, что πρόσωπον у другого. Между тем желали согласия именно в области этой терминологии. При взаимных уступках уния между восточными и Кириллом действительно состоялась. Иоанн Антиохийский в послании к Кириллу, написанном в примирительном тоне, выразительно именует св. Деву Богородицею и исповедует одного Христа, одного Сына, одного Господа³³². Кирилл в ответном послании переписывает вероисповедание восточных, исповедует во Христе два естества³³³. Хотя и после этой унии Кирилл снова употребляет выражение μία φύσις³³⁴, а Феодорит снова пишет против Кирилла³³⁵, однако δύο φύσεις и ἓν ἡ πρόσωπον, причём φύσις = естество в современном смысле слова, вошли во всеобщее употребление. Во всяком случае, с этого времени μία φύσις, употребляемое не в смысле Кирилла, а в смысле, установившемся со времени унии, оказывается еретическим монофизитством. Противник такого монофизитства Лев, папа Римский, стоит вполне на почве антиохийской терминологии...

Данные для учения о кенозисе в догматическом послании Льва, папы римского

Об учении монофизитов в определении IV вселенского собора сказано, что они «вводили слияние и смешение (естеств божеского и человеческого) и безумно вымышляли, что (во Христе по воплощении было) одно естество плоти и божества, и странно утверждали, что божественное естество Единородного по слиянию страдательно»³³⁶.

Главная тема догматического послания Льва – полнота божества и человечества во Христе: Он был, по сильному выражению послания, всецел в Своём (божестве), всецел в нашем (человечестве)³³⁷. Естества, соединившись, не утратили своих особенностей: Слово не отпало от равенства в славе с Отцом, и плоть не утратила естества нашего рода³³⁸. Во Христе сочетались, таким образом, свойства, по которым эти естества противоположны одно другому: величию божества воспринято уничижение человечества, могуществом – немощь, вечностью – смертность³³⁹. Как же могли соединиться в одном лице такие противоположные свойства, божеские и человеческие? Почему восприятие образа раба со стороны Сына Божия, т. е. то истощание, по которому невидимый соделался видимым, возвеличило человеческое и не уменьшило божественного³⁴⁰? По ответу Льва, восприятие образа раба со стороны Сына Божия потому не умалило Бога, что Его истощание было снисхождением Его милосердия, а не недостатком могущества (*exinanitio illa inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis*)³⁴¹. Затем Лев указывает на сродство человека с Богом по самому творению первого Богом: Тот, Который, пребывая в образе Божиим, сотворил человека, Он же Самый соделался человеком, приняв образ раба³⁴².

Отношение божественного естества к человеческому, как невидимого к видимому, автор понимает подобно Кириллу. Кенозис состоял в сокрытии божественной славы под уничижением человеческого образа. Существо Сына Божия не потерпело изменений. Он не разлучился от божественной

славы, но, став человеком, Он не обнаруживал её, «сокрыв безмерность Своего величия»³⁴³. Но Лев признаёт в жизни Христа два ряда явлений, божески-славных и человечески-уничижённых. «Каждое из двух естеств в соединении с другим действует так, как ему свойственно: Слово делает свойственное Слову, а плоть исполняет свойственное плоти. Одно из них сияет чудесами, другое подлежит страданию»³⁴⁴. Лев представляет длинную параллель явлений двоякого рода, из которых одни служили обнаружением человеческого естества, а другие – естества божеского. «Рождение плоти есть обнаружение человеческого естества; а что Дева рождает, это есть знамение божественной силы»³⁴⁵ и т. д. Каким же образом объединялись эти два рода явлений? Лев в немногих словах, но ясно выражает свой взгляд: естества во Христе сочетались в одно лицо³⁴⁶...

Легко видеть, что послание по глубине мысли значительно уступает христологическим системам Кирилла и Феодорита.

Учение о самоуничижении Иисуса Христа в догматическом послании Софрония Иерусалимского

В догматическом послании Льва и в согласном с ним вероопределении IV всел. собора была утверждена истина полноты двух естеств во Христе, божеского и человеческого: единство двухъестественной жизни Христа составило задачу дальнейшего развития христологии. Монофелиты, признавая волю принадлежностью лица, решали эту задачу указанием на единую волю Христа³⁴⁷.

Самыми видными представителями церкви в борьбе с монофелитством были Софроний Иерусалимский и Агафон, папа Римский.

Софроний³⁴⁸ смотрит на человеколюбивое воплощение Сына Божия прежде всего, как на Его величайшее уничижение и снисхождение к нам земным³⁴⁹. Воплощение Софроний определяет так, что Тот, Кто имеет существо неограниченное и естество непостижимое, принял на Себя наш вид³⁵⁰ для помощи видящим³⁵¹. Это явление Сына Божия в ограниченной форме нашего существования было вместе отречением Его от отеческой и собственной воли (ὁ λὸν ἑαυτὸν κενώσας πατρικῶ καὶ οἰκείῳ θελήματι)³⁵². Уничижение вполне совпадало с воплощением: не было воплощения без уничижения, не было и уничижения без воплощения. Плоть и душа Воплотившегося до истинного снисхождения к нам Слова никогда не существовали, но имеют существование, совпадающее с естественным снисхождением Слова³⁵³. Утверждая далее полноту божества и человечества во Христе³⁵⁴, Софроний точно повторяет учение Льва о соединении во Христе противоположностей естества божеского и естества человеческого, об особенном действии каждого естества³⁵⁵ и пр. Но вместе с тем Софроний выдвигает на вид, что во Христе «было два по отношению к естествам, а по ипостаси и по лицу было одно»³⁵⁶, и повторяет учение Кирилла, что один и тот же Христос и Сын совершал и божеское, и человеческое, что с каждым естеством, при особенных действиях того и другого, находится в общении

именно Слово³⁵⁷. Один и тот же Христос естественным образом совершает высокое и уничижённое, согласно естественному и существенному качеству каждого из двух естеств Своих³⁵⁸. При этом особенность послания Софрония составляет то, что он примирение противоположных свойств естеств божеского и человеческого относил к свободе самоуничтожения Сына, распространяя подвиг самоуничтожения, как причину согласного действия естеств, на всю земную жизнь Иисуса Христа. В частности Софроний разъясняет 1) действительность человеческих немощей и страданий Иисуса Христа при свободе их перенесения, 2) полноту божеского естества при ограниченности законами телесной жизни и 3) единство богосыновства, которым приводились в согласие действия естеств.

Действия человеческого естества, совершенного по полноте и после воплощения, Софроний, подобно Льву, усматривает в рождении от Девы, в питании молоком, в постепенном возрастании, в телесных немощах, в пространственной ограниченности, в описуемости вида, в чувствительности к боли, в способности страдать. Но всё это Христос, по учению Софрония, переносил не по (одной только естественной) необходимости, но и по свободе: Он дал, как и хотел, человеческому естеству время (καίρὸν) делать и терпеть то, что ему свойственно. Не по принуждению и не по необходимости Он принимал это, хотя и терпел всё это естественным образом и по-человечески и совершал по человеческим побуждениям. Как Бог, Он мог не страдать. Но Он Сам благоволил страдать и действовать собственной природою тела. Очевидно, Софроний выражает мысль Кирилла, что добровольное уничижение Христа простиралось до Его подчинения естественному закону. Во Христе было высшее сочетание свободы с естественным законом. Он добровольно и вместе естественным образом обнаруживал уничижённое и человеческое. Он Сам был виновником Своих человеческих страданий; но то, что было в Нём человеческого, было потому, что Он был человек³⁵⁹.

Учение о полноте божества воплотившегося Сына Божия не нарушает в устах иерусалимского святителя истины

человечества Христа: полнота человеческой природы была делом Его свободного подвига. Легко понять, что этот подвиг состоял в ограничении божеского естества законами тела. Божеское естество действовало, как ему свойственно, но, по смыслу воплощения, оно обнаруживалось вовне и обнаруживалось по законам тела. Уяснение этой истины составляет великую заслугу Софрония. Под действием божества во Христе он, подобно Льву, понимает чудеса и знамения; но он сверх того разъясняет, что, хотя всё это было совершаемо Богом Словом вне пределов ума и природы человеческой и потому служило доказательством естества божеского, однако было совершаемо посредством плоти. Поэтому нельзя считать Бога Слова бесплотным и действующим вне тела, хотя Он и совершал то, что превышает границы тела³⁶⁰.

Полнота человечества при ограниченности божества в его внешнем явлении по законам тела – это и есть единство богочеловеческой жизни. Поскольку подчинение законам человеческого естества было свободным подвигом Христа, постольку и единство богочеловеческой жизни было делом того же личного подвига Христа, Его единого богосыновства, Его личной воли. Эта мысль выражена в послании Софрония устойчиво. Свойства самого действия, пишет он, определяют, какому естеству оно принадлежит, но никто да не отчуждает никакого действия от единого сыновства. Один Эммануил совершает и высокое и низкое. И то и другое принадлежало одному Сыну. Той же силе принадлежит так называемое общее и богомужное действие³⁶¹.

Разъяснения к учению о самоуничижении Иисуса Христа в догматическом послании Агафона, папы Римского

Основное положение послания Агафона, принятого шестым вселенским собором с распростёртыми объятиями (ὑπτάις χερσὶν ἀσπασαμένη), состоит в том, что хотение естественно; поэтому у трёх лиц Св. Троицы как одно естество, так и одно хотение, во Христе же все двоякое: как два естества, так и два естественных действия³⁶². Указание на божественную волю послание усматривает в Пс. 134(Господь творит всё, что хочет); Ин. 5(Сын, как и Отец, оживляет, кого хочет); Мф. 11(Сын, кому хочет, открывает Отца); на человеческую волю Христа евангелие указывает, когда говорит, что Он, ходя по морю, имел желание, как истинный человек, догнать Своих учеников (Мф. 14:25; Ин. 6:19), что, идя с учениками чрез Галилею, Он не хотел, чтобы кто-нибудь узнал Его, но не мог утаиться (Мк. 7:24), также Ин. 4:34; 7:1. Ужели признать, продолжает Агафон, ссылаясь на эти свидетельства свящ. Писания, что Он, Творец и Искупитель всех, для Которого хотеть есть то же, что мочь (Пс. 134:6), мановению Которого со страхом повинуются небесные власти, восхотевши сокрыться в земном доме, не имел силы – Он, Который от вечности в божественном величии владычествует с Отцом над тайнами неба и в руках Которого концы земли? Ужели... единою и тою же волею Господь всё может совершить, что восхочет, на небе и на земле, и в то же время при всём желании не может сокрыться в ничтожном доме, как свидетельствует евангелие? Но если принять во внимание домостроительство Его человечества, в котором Он воспринял нашу слабость, то всё, что недостойно Его божественного величия, оказывается относящимся к Его человечеству... Им воспринята и спасена и человеческая воля вместе с человеческим естеством³⁶³.

Итак, когда говорят, что во Христе было две воли, то разумеется под этим именем не личная воля, но воля как напряжение естества, самая его жизнь или «движение без

всякого принуждения»³⁶⁴. По такому определению воли, она, говоря вообще, может проявляться прежде самосознания и во всяком случае без участия и влияния со стороны сознания или личной воли. Хотение проистекает от того существа, которому принадлежит хотение, т. е. от ангела хотение ангельское, от человека – человеческое, от Бога божеское³⁶⁵. Но как естество человеческое не противно божественному, потому что «Творец ничего не создал противного Себе», то Сын Божий «не воспринял ничего такого (т. е. противного) в таинстве воплощения»³⁶⁶, и две естественные воли не могли быть противны и враждебны друг другу, как бы разделенные на два лица или ипостаси³⁶⁷. Сын Божий поэтому не мог иметь, воплотившись, Своею задачею (нравственного) подчинения Своей человеческой воли Своей же божественной воле³⁶⁸. Но человеческая естественная воля отличается от божественной своим отношением к личной воле: в человеке естественная воля не совпадает с личной, но воздействует на неё. И Христос, когда воспринял на Себя человеческое естество, подлежал воздействию человеческой естественной воли. Человеческое естество порождало в Нём чувствования и желания, отличные от божественных: как человек Он мог желать иного, чем желает Отец. Одну волю Сын имел от вечности соестественною с Отцом и Св. Духом, а другую Он же самый в приятии человечества *воспринял во времени в Свое лицо*³⁶⁹. Вот эта Его человеческая воля, как Своя для Него, могла противопоставляться воле Отца, с Которым по божеству Он желал одного; вот эту Свою волю Ему надлежало подчинять воле Отца, это составляло Его нравственную задачу. Проявление этой человеческой воли Христа Агафон видит в молитве Христа, в которой Он противопоставлял Свою волю воле Отца: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26:39; Мк. 14:36; Лк. 22:42)³⁷⁰. Воля, которую Христос назвал Своею, это, по словам Амвросия³⁷¹, наша человеческая скорбь; слова Христа: «не чего Я хочу, а чего Ты» (Мк. 14:36) относятся к Его человечеству, чрез которое Он был послушным (т. е. Отцу) даже до смерти³⁷². неизменное Его

естество никогда не могло бы хотеть иного, чем хочет Отец. Он подчиняет Отцу Свою волю, т. е. нашу человеческую³⁷³.

Эти разъяснения Агафона имеют весьма важное значение: его воззрение на воли во Христе, как на естественные, составляет необходимое предположение святоотеческой христологии. Оно решает вопрос о нравственных отношениях Христа по человечеству к Богу Отцу³⁷⁴.

Иоанн Дамаскин по вопросу о самоуничижении Иисуса Христа

Иоанн Дамаскин объединяет вообще догматические и, в частности, христологические воззрения предшествовавших ему отцов и учителей церкви. Языком Кирилла он пишет, что Слово Божие для плоти сделалось ипостасью, что о Христе не человек обоготворён, а Бог вочеловечился³⁷⁵, что свойственное плоти Слово усвоило Себе³⁷⁶, что во Христе со всем человеческим естеством соединилась вся сущность божества³⁷⁷, – он говорит даже о едином естестве Бога Слова воплотившемся³⁷⁸. Об откровении божества в человечестве Иисуса Христа Иоанн рассуждает также подобно Кириллу³⁷⁹. О полноте человечества Иоанн говорит выразительно. «Христос воспринял все естественные и беспорочные страсти человека: Он воспринял всего человека и вс`, что принадлежит человеку, кроме греха... Естественные и беспорочные страсти суть не находящиеся в нашей власти, которые вошли в человеческую жизнь вследствие осуждения, происшедшего от преступления, каковы голод, жажда, утомление, труд, слеза, тление, уклонение от смерти, боязнь, предсмертная мука, от которой происходят пот, капли крови и пр.»³⁸⁰. «Христос воспринял естество, не обладавшее ведением и рабское»³⁸¹. Немощи человеческие Иоанн, подобно Кириллу, ставит в зависимость от свободной воли Христа, позволявшего человечеству терпеть то, что ему свойственно³⁸². О двух волях во Христе Иоанн Дамаскин рассуждает подобно Софронию и Агафону: две воли во Христе суть две естественные воли; а так как ипостась была одна, то один и тот же есть Тот, Который естественным образом желает и действует соответственно обоим естествам... Не одно и то же желать и каким образом желать: желать вообще есть принадлежность естества, а каким образом желать есть свойство ипостаси... Христос воспринял на Себя вместе с человеческим естеством и желательную способность человеческой природы... В Себе Самом и чрез Себя Самого Он подчинил то, что было в Нём человеческого, Богу Отцу³⁸³...

Примечание. В первом издании книги «Уничтожение Христа» за патристическим учением о кенозисе следовало изложение позднейших и именно протестантских воззрений по этому вопросу. В этом обзоре более или менее полно излагались типические учения Бодемейера *Die Lehre von der Kenosis*, Gött. 1860, Томазия *Christi Person und Werk* Th. 2, Erlang. 1857, Эббарда *Christliche Dogmatik* 2 B. Königsb. 1852, Гецца *Das Dogma von Christi Person und Werk etc.* Basel 1887, Дорнера *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi nach dem Reformationszeitalter* 1856, *System der ehr. Glaubenslehre* 2 B. 2 H. Berl. 1880 и Франка *System d. ehr. Wahrheit* 2 H. Erlang. 1880. Вместе с тем указывалась также с большею или меньшею полнотой вся новейшая литература по вопросу о кенозисе. Все это имело смысл в монографическом исследовании, но не имеет смысла в настоящем издании, поскольку здесь патристическая христология имеет исключительное значение возвратного пути к евангельскому учению.

К каким же результатам приводит исследование церковного учения об уничтожении Христа?

Мы вынуждены поставить на вид, что церковное учение о кенозисе невозможно привести в одну систему, обнимающую все типы церковного учения, из которых каждый носит своеобразные черты и представляет более или менее замкнутый круг. Общего в них лишь то, что дано в церковных формулах, а всё, что в этом учении выходит за общие формулы, принимает у каждого церковного отца своеобразную окраску. Можно сказать более того: церковное учение о кенозисе не дает даже никаких *прямых*, т. е. единственно возможных выводов, так как все типы его размещаются по двум уклонам – по уклону идеи воплощённого Логоса и по уклону идеи превознесённого человека. Поэтому, если мы хотим достигнуть определённых выводов, то мы должны поставить независимую мысль и затем спросить, оправдывается ли она церковным учением, -всякий же мнимо-прямой вывод нам представляется грубо замаскированной тенденцией. В качестве такой мысли мы ставим евангельский, религиозно-исторический образ Христа, как образ человека с природным богосыновним самосознанием

и с богодарованною чудотворною силою: и этот образ нам кажется имеющим для себя достаточное оправдание в церковном учении о самоуничижении Христа. Церковные формулы, наполненные идеей кенозиса, вполне уместаются в рамки этого образа. Далее. Если мы остановимся более или менее решительно на этом образе, то мы в более последовательных типах церковного учения, каково учение Кирилла Александрийского, почерпнём для себя право перенести подвиг уничижения внутрь богосыновнего самосознания Христа, понять идеологию кенозиса в качестве чувствований и внутреннего переживания исторического Христа.

В этих результатах мы считаем учение об уничижении Христа введением в философию евангельской истории.

Философия евангельской истории

Предисловие

Собственную задачу научных трудов по евангельской истории составляет *объяснение* жизни Иисуса Христа. Сочинения повествовательные, ничего не объясняющие в евангельской истории, но только излагающие её с большею или меньшею внешнею живописностью и психологическою изобразительностью, принадлежат не к научной области, а к художественной и подлежат вполне иной оценке: их достоинство в воздействии на сердце, в трогательности евангельского образа Христа, а в случае отсутствия в них художественного элемента они теряют всякое право на существование. В этом последнем роде мы могли бы назвать несколько сочинений, под которыми подписаны громкие имена авторов, не спасающие их произведений от самого строгого приговора критики.

В *объяснении* евангельской истории известны и употребительны три приёма. Во-первых, под объяснением жизни Христа разумеют научно-историческую, в специальном смысле этого слова, обработку её, внешнюю конструкцию евангельской истории как части всемирной истории. В этом случае внимание учёного сосредоточивается на решении научно-исторических вопросов в применении к жизни Иисуса Христа: вопросов о годе рождения Его, о продолжительности Его деятельности, последовательности событий Его жизни и объективном облике каждого из событий, с устранением субъективного освещения их у евангелистов. При этом прилагаются громадные усилия к внешнему согласованию, видимо разногласящих свидетельств четырёх евангелий, которые почти единственный источник евангельской истории.

Чтобы оценить этот приём, следует иметь в виду, что в исторической основе евангельских повествований лежит схема реальной человеческой жизни Христа в пределах от рождения до смерти, но вместе с тем евангелия, в том содержании, которым они наполняют эту скудную схему, не представляют собою ни истории в строго научном смысле этого слова, ни

материала для неё: они не могут быть рассматриваемы ни в качестве научной истории, ни в смысле летописных повествований. Евангелия, столь важные в качестве источника для истории жизни Христа, имеют идейно-практическую цель, различно освещённую у каждого евангелиста, но в существенном совпадающую для всех четырёх евангелий и выраженную в известных словах евангелиста Иоанна: «сие написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин. 20:31). Поэтому научно-исторические вопросы в применении к жизни Иисуса Христа едва ли решимы, и наука доселе слишком мало прибавила по этим вопросам к тем сведениям, которые сообщаются в евангелиях. Она достаточно сильна, чтобы доказать неправильность принятого нами летосчисления, но она совершенно бессильна для точного решения вопроса о годе рождения Христа и вообще для установления евангельской хронологии. В то время, как для собственно евангельских целей вполне достаточны те хронологические даты, которые указываются в евангелиях, историческая наука не может сделать почти никакого, соответственно своим специальным задачам, употребления из евангельской хронологии. Также вопрос о внешне научной, объективной последовательности событий евангельской истории должен быть признан неразрешимым. Чтобы убедиться в этом, достаточно взять в руки десятка два позднейших учёных трудов по евангельской истории и сравнить их между собою в этом отношении: в каждом из них события евангельской истории излагаются в различной последовательности. Напр., повествование о хуле иудеев на Христа, что Он изгоняет бесов силою веельзевула, с предшествующими событиями – срыванием в субботу колосьев апостолами, исцелением сухорукого и бесноватого слепого и немого, это повествование в одних исследованиях помещается раньше посольства двенадцати апостолов на проповедь, начала учения притчами и насыщения пяти тысяч пятью хлебами, а в других – позднее. Покушение на Христа в Назарете, исцеление гадаринского бесноватого, воскрешение наинского юноши, события, сообщённые в евангелии Иоанна –

исцеление расслабленного при Вифезде, пребывание в Иерусалиме на празднике кущей, исцеление слепорождённого, – все эти события передаются обычно в разнообразной связи с остальными событиями жизни Христа. По-видимому, евангелие Луки, в отличие от прочих, может быть принято за «повествование по порядку, по тщательном исследовании всего сначала» (Лк. 1:3); но не трудно убедиться, что многое и в нём излагается в порядке не хронологическом, а логическом. Напр., общественная деятельность Христа в Галилее начинается, по евангелию Луки, посещением Назарета, когда жители этого города готовы были сказать Христу: «сделай и здесь, в Твоем отечестве, то, что, мы слышали, было в Капернауме» (Лк. 4:23), между тем о посещении Капернаума передаётся лишь ниже. Посему хронологическим нужно признать в данном случае повествование Матфея и Марка, помещающих рассказ о посещении Назарета после дня, в который Иисус учил народ притчами (Мф. 13:53–54; Мк. 6сл., ср. Мк. 4сл.), если только все евангелисты говорят об одном и том же посещении Назарета. Кроме того, следует иметь в виду, что в евангелии Луки содержится большой отдел, именно с Лк. 9 по Лк. 18:15, в котором передаются события и речи, не встречающиеся, за немногими исключениями, в евангелиях Матфея и Марка, не говоря уже о евангелии Иоанна. В евангелии Луки дело представляется так, что в этом отделе описывается одно путешествие Христа из Галилеи в Иерусалим (Лк. 9:51; 10:38; 13:22; 17:11). Но если мы признаем за этим отделом хронологический распорядок, то мы будем не в состоянии найти для него место в связи событий по другим евангелиям. Посему необходимо видеть в этом отделе логическую группировку событий, совершившихся в разное время, вероятно, в разновременные путешествия по направлению к Иерусалиму, чем даётся историку жизни Христа возможность разрывать связь этого отдела по своему усмотрению. В самом евангелии Луки даются основания не признавать за этим отделом хронологического расположения: Лк. 9:52–53 (Иисуса Христа не принимают в самарянском селении); Лк. 10:38–42 (Его принимают в своём доме Марфа и Мария); Лк. 13:31 (Ему

предлагают удалиться из области Ирода); Лк. 17:11–19 (Он между Самариєю и Галилеею исцеляет десять прокажённых). Некоторые из немногих мест рассматриваемого отдела евангелия Луки, совпадающих с евангелиями Матфея и Марка, у последних передаются в связи, имеющей за себя все основания, напр., Лк. 11:14–26 (об исцелении бесноватого немого и о хуле на Иисуса Христа) ср. Мф. 9:32–38 в связи с Мф. 10 и 11, также Мф. 12:24 сл. в связи с Мф. 13. В каком отношении указанный отдел евангелия Луки находится к евангелиям Матфея и Марка, в таком же отношении к первым трём евангелиям находится по своей значительной части евангелие Иоанна, которым дополняются евангелия синоптические: последние описывают преимущественно деятельность Христа в Галилее, а евангелие Иоанна главным образом изображает Его иудейскую деятельность. И снова нет оснований для несомненного хронологического распределения повествований синоптических евангелий среди событий евангелия Иоанна. Помимо этого затруднения для научной истории жизни Иисуса Христа, проистекающего от различия в общем плане каждого из четырёх евангелий, также во многих частностях нет никакой возможности восстановить хронологическую последовательность евангельской истории и объективный внешне-исторический облик каждого из её событий. Так, напр., неразрешимы вопросы: следовали ли второе и третье искушения Христа по евангелию Матфея (Мф. 4:5–8), или по евангелию Луки (Лк. 4:5–9)? Как относятся между собою повествования евангелистов о жене, помазавшей Христа миром? У Мф. 26:1–2, 6–13 и Мк. 14:1–9 жена не называется грешницею, помазание было в доме Симона прокажённого в Вифании, за два дня до последней пасхи; у Луки (Лк. 7:36–50) жена называется грешницей, Симон – фарисеем, помазание происходило в одном из галилейских городов много раньше пасхи страданий Христовых; по Иоанну (Ин. 12:1–8) событие имело место за шесть дней до пасхи в Вифании, в доме, где служила Христу Марфа, а помазание совершено её сестрою Мариєю. В какой из последних дней жизни Христа совершено Им очищение храма по синоптикам: в день ли торжественного

входа в Иерусалим (Мф. 21:1, 12, 17 и Лк. 19:37–45) или на другой день (Мк. 11:11–12)? Какую пасху совершил Христос с учениками пред Своими страданиями: прежде ли иудейской (Ин. 13; 18:28) или вместе с иудеями (Мф. 26:17; Мк. 14:12; Лк. 22:7)? Какая была надпись на кресте Христа (Мф. 27:37; Мк. 15:26; Лк. 23:38; Ин. 19:19)?...

Число этих неразрешимых для науки вопросов евангельской истории можно было бы значительно увеличить другими примерами. Конечно, совершенно ложно то следствие, которое выводит из их обилия односторонне отрицательная критика, не признающая за нашими евангелиями значения достоверных повествований. Полная и незыблемая достоверность наших евангелий утверждается их внутренним характером. Они изображают в лице Христа совершенную в нравственном отношении личность, излагают Его нравоучение, представляют в Его жизни судьбу Сына Божия – изображают, излагают и представляют в чертах, вполне противоположных взглядам и ожиданиям человеческим. Эта противоположность между евангельскою действительностью и человеческими надеждами свидетельствуется и самою евангельскою историей, причём, что особенно замечательно, апостолы, которые изобразили жизнь Иисуса или передали о ней своим ученикам, описавшим её, сами были в числе мысливших по-человечески и соблазнявшихся судьбой Христа до того времени, пока не переродились духовно. В этом даётся удостоверение, что апостолы не могли выдумать евангельской истории. Четвероевангелие по содержанию в нём изображению жизни Христа и Его нравоучения представляет собою исключительное явление в человеческой истории и не может быть признано выдуманным произведением.

Но если внешнее несогласие евангелистов не может служить основанием для отрицания достоверности их повествований, то оно выразительно свидетельствует о направлении и приёмах их рассказов. Евангелисты под каждым событием евангельской истории и в последовательности жизни Христа видят внутренний смысл, который управлял евангельскою историей, и этот именно смысл, а не внешне-

историческую правду они передают в своих евангелиях. Для их целей нужно было описать внутреннюю истину жизни Христа, её смысл, её законы, а не внешний фотографический облик её событий. Несогласные между собою в некоторых внешних подробностях, они совершенно согласны между собою в изображении смысла жизни Христа. Как у каждого евангелиста жизнь Иисуса Христа изображается строго последовательно во всех частностях, и образ Его выступает пред нами живым, так и свидетельства всех четырёх евангелий строго гармоничны и внутренне связаны единым смыслом евангельской истории. В этом изображении *живой* истины между евангелиями нет несогласия ни на одну йоту. Напр., в буквальном изображении надписи на кресте Христа все евангелисты не согласны между собою (Мф. 27:37: «И поставили над головою Его надпись, означающую вину Его: сей есть Иисус, царь иудейский»; Мк. 15:26: «И была надпись вины Его: царь иудейский»; Лк. 23:38: «И была над Ним надпись, написанная словами греческими, римскими и еврейскими: сей есть царь иудейский»; Ин. 19:19: «Написано было: Иисус Назорей, царь иудейский», но в передаче смысла надписи, именно, что иудеи сознательно распяли своего истинного царя, все евангелисты согласны. Различие евангелистов во внешних фактах и их согласие в идейно-религиозной сущности выясняет истинный характер евангельских повествований: они дают религиозно-творческое воспроизведение основного духа в жизни и деле Христа, субъективно изменяющееся по различному характеру евангелистов и строго согласное по единству воспроизводимого лица, но евангелия не представляют собою ни учёной истории, ни летописных записей, и пользоваться ими, как таковыми, значит не стоять на точке зрения, на которой стояли евангелисты. Можно пользоваться евангелиями только как историческими памятниками, и нельзя отрицать пользы такого отношения к евангелиям собственно в научных целях; но эти цели не те, для которых написаны евангелия, и это пользование ими не есть то объяснение евангельской истории, которое соответствует внутреннему характеру евангелий и которое может быть названо в собственном смысле объяснением

евангельской истории. Не того мы желаем, чтобы не писались и не читались учёные труды по евангельской истории, но мы хотим, чтобы такие труды не считались за действительное объяснение евангельской истории и не скрывали от нас того смысла, который в ней содержится.

Другой приём в объяснении евангельской истории можно назвать археологическим. Исходя из того положения, что «Иисус Назарянин был иудей, говорил иудеям, вращался среди них в Палестине и в определённый период её истории», учёные историки жизни Иисуса Христа находят «совершенно необходимым рассматривать Его жизнь и учение в связи с окружающими обстоятельствами места, общества, народной жизни и умственного или религиозного развития» и в этом видят «не только рамку, в которую можно поставить образ Иисуса Христа, но и фон самой картины». Идеалом здесь поставляется «полное изображение иудейской жизни и общества» времён Иисуса Христа. В таких сочинениях мы встречаем подробные сведения об иерусалимском храме, ветхозаветном богослужении и еврейском священстве по поводу явления ангела Захарии, о свадебных иудейских обрядах в рассказе о чуде на браке, об иудейских сектах в повествовании о депутации к Иоанну из Иерусалима...

Нужно признать совершенно верною мысль о рамке и фоне евангельской картины; по отношению к евангельскому учению об исторической основе следует говорить ещё настойчивее, чем по отношению к евангельской истории. Но возможны и злоупотребления этим приёмом как при исследовании евангельского учения, так, и даже особенно, при изложении евангельской истории. Дело в том, что исторически-бытовая обстановка не исчерпывает индивидуального содержания жизни, – и тем менее исчерпывает, чем оригинальнее личная жизнь. Между тем не может подлежать никакому сомнению, что личность Христа самая оригинальная во всемирной истории, самая богатая своим внутренним содержанием, наиболее активно реагировавшая на общественную среду; жизнь Его решительно определялась Его собственным самосознанием, Его сознательным призванием. Неверующие могут смотреть на Него

как на одержимого одной религиозной идеей, как на самого упорного гипнотика Своего дела. Мы, верующие, говорим: исключительное преимущество богосыновнего самосознания Христа и Его совершенной непричастности земным пристрастиям состояло в том, что все отношения к Нему людей были отношениями по существу Его призвания. Обычный человек за свои, хотя бы пережитые в прошлом земные привязанности платит тем, что даже в дни религиозного подъёма его духа и святого служения людям последние поступают с ним по своим случайным настроениям и по внешним побуждениям: самоотверженное рубище объяснят ленью, религиозный восторг назовут опьянением... Вот таких-то случайностей и не было в жизни Христа. Он будил в людях глубочайшие корни их совести, доходил до самых сокровенных их мыслей, – все сознательные отношения к Нему людей, записанные в евангелиях, определялись Его религиозным призванием, Его богосыновним самооткровением. Внешние события сокрушили Его жизнь, но Своею внутреннею силою Он своеобразно осветил эти события, так что они явились для Него не слепым сцеплением обстоятельств, а планомерным откровением Его духа. Вся жизнь Христа представляется нам сплошным символом, все её события возводятся на ступень образного одеяния Его мыслей и чувств, отмечают путь откровения Его внутреннего света. Поэтому историко-бытовая основа евангельской картины не должна выступать на первый план, она должна играть второстепенную роль оттенения самобытной личности Христа, Его самобытного реагирования на среду.

Третий из употребительных приёмов в объяснении евангельской истории должен быть назван рационалистическим. Это объяснение применяется к чудесам Иисуса Христа, а так как чудесам принадлежит чрезвычайно важное значение в евангельской истории, то объяснение это заслуживает особенного внимания. В его основе лежит то обстоятельство, что «чудесное в Новом Завете составляет для нашей современной мысли не сильную, но слабую сторону; оно служит не внушающей убеждение очевидностью, но пунктом, на

который направляются нападения, и источником затруднений». Рационалистическое объяснение ставит своей задачей свести все евангельские чудеса к естественным явлениям и таким образом сделать их понятными для разума. Так, исцеления больных рационалистическая наука объясняет действием животного магнетизма, внушением, психологической силой веры. Повествование евангелий о чудесном насыщении пяти тысяч пятью хлебами объясняется в том смысле, что Христос роздал народу бывшие у апостолов хлебы, а это послужило примером, по которому и все имевшие стали делиться с не имевшими, так что все насытились. То же и в применении к другим чудесам.

Об этом научном приёме в отношении к евангельской истории должно заметить, что им даётся действительное объяснение: события евангельские в рационалистической передаче становятся вполне понятными для разума. Но беда в том, что это объяснение слишком грубо. Слишком оно обнажает силы природы, спешит отождествить ограниченное человеческое знание, ограниченные понятия с бездонною глубиною действительности. Если стать на путь приравнения евангельского чуда к естественному ходу природы и истории, то вместо того, чтобы рационализировать евангельскую историю, было бы лучше религиозно взглянуть на всю природу и на всю историю, – было бы лучше признать тайну в основе всей природно-исторической жизни. Что чудеса нельзя понять нашим разумом, что представлять их следствием всемогущества и воли Христа значило бы спуститься до детских понятий и народных суеверий, это ещё не служит оправданием рационализма, – напротив, в рационалистическом отрицании чудес столько же грубости, сколько и в рациональном понимании их. Кроме того, рационалистическое объяснение евангельской истории недостаточно. Понятна для разума рационалистическая передача евангельских событий, но происхождение евангельского повествования этим приёмом не выясняется. Рационалистическое объяснение евангельской истории покоится на искажении текстов и фактов, так что в сущности объясняется не то, что требует объяснения, а то, что

подтасовывается под тексты и факты. При этом, – что обычно не замечается, а между тем заслуживает самого глубокого внимания, – представляя дело так, что евангельские повествования имеют источником наивную веру, на деле сами рационалисты оказываются крайне наивными в понимании евангельской истории. Наивно именно рационалистическое представление, что чудо есть лишь «внушающая убеждение очевидность», что в евангельском чуде самое важное есть его чудесность. Между тем евангелия представляют чудеса Христа в таком освещении, что их «чудесность» отступает на второй план и они органически входят в течение жизни Христа с завершившею её смертью. Евангелия не останавливаются на чудесности деяний Христа, а главное внимание обращают на связь чудес с Его призванием и с Его исходом. Эта связь и открывает глубочайший смысл евангельской истории, перед которым человеческое рационализирование, разумничанье оказывается детским лепетом. Поставляя посильное раскрытие этой связи, этого смысла жизни Христа главной темой своего исследования и предвзято его выводы, мы смело заявляем, что рационалистическая передача евангельской истории не только вследствие искажения её фактов, но и по своей наивности в её понимании стоит неизмеримо ниже её разума. Мы надеемся показать неразумность и легкомыслие рационалистического понимания целей евангельских чудес, по которому такую целью служит вера людей в посланника Божия (einen göttlichen Gesandten bei den Menschen zu beglaubigen).

Конечно, взгляд на чудо, как на основу веры, усматривающей в чуде прежде всего его чудесность, сначала появился не в рационалистической науке и вообще не в науке, а в жизни. Многие из слушателей Христа, видя чудеса, которые творил Он, веровали во имя Его, – веровали только ради чудес, почему Сам Иисус не уверял Себя им, потому что перед Ним были открыты их сердца (Ин. 2:23–25). История христианской церкви свидетельствует, что и среди христианского общества всегда было немало мнимых, а, может быть, немощных, христиан, веровавших во Христа только ради Его чудес. По причинам понятным подобный же взгляд на евангельское чудо

проник во время средневековой схоластики и в богословие. Но богословская наука до появления рационализма не была критической, в ней многое говорилось по сердечной простоте. Появление рационализма важно было в том отношении, что он, приступив к критическому объяснению евангельской истории, этот наивный взгляд на чудеса, как на средство возбуждения веры, сознательно присвоил самому благовестию Иисуса Христа, увидел в нём мотивы составителей евангельской истории и потому принял его за исходный пункт для объяснения её, т. е., для отрицания евангельских чудес. Как же после этого верующее богословие, вступив в борьбу с рационализмом, отнеслось уже вполне сознательно к евангельским чудесам? К сожалению, христианская апологетика, выступив на борьбу с рационализмом, согласилась с ним, как бы им очарованная в основном взгляде на евангельское чудо, и, опровергая очень основательно и убедительно искажение рационалистами евангельской истории, положительную свою задачу ставит не что иное, как доказать действительность каждого из чудес Иисуса Христа и божественность их. Таким образом, наивный взгляд на чудеса стал достоянием науки, и для неё оказался потерянным разум евангельской истории. «В Основателе христианства, – говорит апологетика, – как в виновнике всего необычайного и сверхъестественного в христианстве, мы должны мыслить чудесность (в отличие от иных носителей её) не в каком-нибудь посредствующем виде, при котором Он являлся бы не более, как посредствующим подателем высшей божественной помощи, ниспосылаемой на людей по Его молитвам, подобно позднейшим христианским чудотворцам, но в самостоятельном и самодеятельном проявлении её, при котором Он был совершенно свободным и полновластным её совершителем. Только такое представление о Его чудесности вполне соответствует величию Его нравственного характера, не низводит Его в ряд обыкновенных чудотворцев этого времени и вследствие этого не ставит в фальшивое отношение к современникам; во имя только такой чудесности Он возвышался над древними ветхозаветными великими пророками и деятелями, с которыми сравнивая Себя, Он

говорил, что если бы у них были такие силы, какими Он располагал и действовал, то современники их принесли бы более достойные плоды покаяния, чем Его слушатели; ею отделяясь и отличаясь от обыкновенных и ложных пророков и чудотворцев Своего времени, нередко прикрывавшихся мнимой чудотворностью, и возвышаясь над древними великими пророками, Он воспитал веру в Себя, как истинного Мессию, в кругу избранных и преданнейших последователей. Благовестие Иисуса Христа при всём величии, при всей высоте открываемых Им истин могло бы не привлечь к себе множества последователей, если бы не сопровождалось чудодейственной силою, возбуждающею и внушавшею веру в Проповедника его, как божественного посланника; чудотворения составляли в Нем то реальное основание, которое в глазах современников придавало Ему божественное значение и привлекало к Нему внимание многих». Так апологетика, утверждая незыблемую истину, что Христос есть Сын Божий, однако забывает другую истину самоуничижения Христа -забывает, что Он не от Себя, а *от Бога* засвидетельствован был силами, знамениями и чудесами, которые *Бог* сотворил чрез Него (Деян. 2:22), что дела, которые творил Он, и верующий в Него, по Его обетованию, сотворит, и больше сих сотворит (Ин. 14:12), что Он творил чудеса по вере, порицал веровавших только ради чудес и ублажал не видевших и веровавших, что в действительности Его чудес не сомневались и враги Его, возненавидевшие Его именно ради чудес (Ин. 15:24), – всё это забывает апологетика, иначе она не стала бы утверждать, что Он только во имя чудесности возвышался над пророками, что только чудесами Он воспитал веру в Себя как Мессию. Легко видеть, что утвердить действительность чудес Иисуса Христа – это значит только подойти к черте, за которою лежит объяснение евангельской истории. Если евангелисты сообщают о массовых исцелениях, совершённых Христом (Мф. 4:23; 8:16; 9:35; 11:5; 12:15; 14:14, 35, 36; 15:30; 19:1–2; 21:14; Мк. 1:34; 3:10; 6:55–56; Лк. 4:40–41; 6:17–18), если, по их изображению, даже враги не сомневались в действительности Его чудес, то очевидно, что о некоторых чудесах в отдельности они повествуют не ради их чудесности, а

ради того смысла, который открывается в связи этих чудес с призванием, служением и исходом Иисуса Христа.

Нужно принять во внимание и самое содержание евангельской идеи, раскрывающееся пред нами в результате исследования евангельской истории. Основная идея евангельской истории, которую мы теперь лишь предуказываем, это – идея божественной духовной жизни, не зависимой от страданий и смерти, не ограниченной по своей универсальности пределами индивидуальных и национальных благ, реализующейся в богосыновнем настроении и в деятельной любви. Носителем этой божественной жизни и был Христос, открывший её в Своём учении и в Своём самоотречении даже до смерти – по любви к человеку. Что особенно важно, так это то, что это идейное значение евангельской истории не обусловлено не только фактической обстановкой и хронологическою последовательностью событий евангельской истории, составляющими предмет научной критики, но и рациональною достоверностью чудес, так как евангельский смысл чудес не в том, что будто они служили внешним удостоверением божественной жизни Христа, а в том, что они возводили взоры верующих от видимого к невидимому. Несомненно, что чудеса в евангельской истории занимают чрезвычайно важное место – без чудес не было бы евангельской истории. В этом случае евангельская история подобна начальным страницам каждой религии: колыбель каждой религии окружена сиянием чудес. Но также несомненно, что только евангельские чудеса образуют собственно *историю*, самым делом входят в течение человеческой жизни, – что только евангельская история делает чудеса *символами*, возводит от них внимание человека к невидимой духовной жизни, ставит его выше чудес. В этом центральная идея истории евангельских чудес. Евангелия представляют нам чудотворца распятым страдальцем и грозным судьей человечества, а спасителя благовествуют в Сыне Божиим, полагающем душу Свою за людей и призывающем их стать сынами воскресения. Посему, как истинная духовная вера не зависима от видения знамений и чудес (Ин. 4:48; 20:19), так и идейное содержание

евангельской истории находится вне той области, с которой имеет дело рационалистическая критика. Конечно, чудотворные благодеяния Христа – основной факт евангельской истории, но евангельским смыслом этого факта предполагается лишь его *историческая* достоверность, а не рационалистическое обоснование: с евангельской точки зрения достаточно знать, что слушатели Христа действительно видели Его чудеса, верили в них, и Сам Христос положительно относился к этой наличности чудес, – и нет нужды исследовать метафизическую сущность чуда, обосновывать его рационалистически. Эта нужда ощущалась бы в том случае, если бы евангельские чудеса доказывали божественность Христа и были средством приведения к вере в Него, – но именно апологетически-рационалистическое отношение к чудесам решительно чуждо евангельскому взгляду на чудо.

Итак, исходя из того, что евангелия – не исторически-летописный материал, а религиозно-творческое изображение Христа, что – далее – жизнь Христа свидетельствует об Его исключительной оригинальности и представляет собою полный символизм, придающий Его чудесам идейную конструкцию, я полагаю, что невозможно написать на основании евангельских повествований исторической жизни Христа³⁸⁴, что Его жизнь скрыта от нас за субъективно-идейным характером евангельских передач и за символизмом Его дел, – что, однако, нам дана возможность понять «чувствования» Христа, Его душу. Евангелия вводят нас в реальнейшую глубину наиболее самобытной человеческой души, не имея своей целью дать исторически-объективный очерк её жизни. Евангельский Христос это – единственный Человек, живший всецело для дела Божия, небесный человек, это – душа, исполненная одною религиозною идеей, это – только Сын Божий, почти не касающийся земли, почти без исторически-бытовой окраски, без малейшей земной пыли. Евангельская история – откровение Христа, символическое облачение евангельской идеи. Поэтому мы выдвигаем новый приём объяснения евангельской истории – раскрытие её внутренней последовательности, её разума, её законов, её духа. Этот приём с полным правом можно назвать

философией евангельской истории. Цель евангельских повествований указана евангелистом в том, чтобы читатели уверовали в богосыновство Христа (Ин. 20:31), – в раскрытии евангельской идеи. Но евангелисты этой цели достигают не собственным обсуждением евангельской истории, а передачей и группировкой её событий, так что смысл евангельской истории в их повествованиях оказывается её духом, а не буквой. Уловить этот дух, этот логос евангельской истории и выразить его в рассуждениях, в логических формулах – такова задача философии евангельской истории. Такую именно задачу имеет предлагаемое исследование.

В чём же самый общий смысл евангельской истории и её основной план? Жизнь Христа есть божественная, духовная, вечная жизнь. Он открыл миру Отца Небесного: в Нем жизнь явилась, вечная жизнь, которая была у Отца (1Ин. 1:2). Сам Христос сознавал Свою жизнь в качестве откровения Отца. Это самосознание Христа не было Его самообманом или отвлечённою мыслью, выдумкой. В Нем это самосознание было непосредственно, природно, и оно было настолько реально, что определило всю Его жизнь. Затем – оно не прошло бесследно для истории: чувствования Христа, форма Его отношения к Богу привиты Им человечеству, – Он стал «начальником и совершителем» духовной жизни христиан. Это мы утверждаем не в качестве догматической истины, а в качестве истины исторической. Даже мыслители, настроенные враждебно Христу, позорящие христианские чувствования именем болезни, соглашались, что это болезненное, «слишком духовное» мировоззрение передалось от Христа христианам. В сущности, и каждый человек, творящий в своей жизни что-нибудь новое, вносит свою лепту в сокровищницу человечества, – Христос же создал дело исключительной оригинальности и универсальной значимости: Он создал новое отношение людей к Богу. Посему откровение духовной божественной жизни в условиях земного существования и составляет главный смысл земной жизни Христа как в существе Его личности, так и в Его историческом значении.

Истинная, божественная жизнь в слове Божиим называется славою божественною. Открывший миру духовную жизнь, Христос прославил среди людей Своего Небесного Отца, дал им славу, которую Он имел у Отца Своего, Его жизнь была проявлением божественной славы. Наименование божественной жизни Христа славою вводит нас в понимание того способа, каким в Нем совершилось откровение божественной жизни. Этот способ – уничтожение. Чтобы прославить Отца на земле, открыть Его имя людям, Христос уничтожил Себя, отрёкся от внешнего проявления божественной славы: в Нем божественная жизнь явилась не в свойствах неограниченного всемогущества, беспредельного величия, которого не могут вынести условия человеческого существования, а в свойствах духовной жизни, которая вмещается в ограниченности человеческого бытия, терпит его ничтожество, переносит его страдания. Таким образом Он стал родоначальником универсального откровения имени Божия, сделал всех людей участниками божественной славы, причастниками божеского естества.

Уничтожение и смирение составляют несомненные чувствования Христа, будем ли мы их представлять себе в системе догматического учения о *quomodo* воплощения или же ограничимся историческим характером Христа, пределами Его самосознания. Во всяком случае, в преддверии евангельской истории мы можем говорить об уничтожении и смирении Христа как о Его внутреннем подвиге.

Но помимо той славы, которую Христос имел у Отца и от внешнего проявления которой Он отрёкся в подвиге уничтожения, и того внутреннего прославления человеческой жизни, которое было плодом Его уничтожения и смирения, в жизни Христа мы видим внешнюю славу – Его чудеса. О Его первом чуде евангелист замечает: «так положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской и явил славу Свою» (Ин. 2:11). На горе преображения апостолы также видели славу Его (Лк. 9:32). Иисус Христос был великий чудотворец. Повествование о Его общественной деятельности до последних дней Его жизни, в которые Он пострадал, исполнено Его чудесами и есть

собственно благовестие о Его чудесах. Многие из народа, уверовавшие в Него ради чудес, говорили неверовавшим: «когда придёт Христос, неужели сотворит больше знамений, нежели сколько сей сотворил» (Ин. 7:31)? С внешней стороны, все отношения народа к Иисусу Христу – и веровавших, и неверовавших – были главным образом отношениями к Его чудесам, к Нему, как чудотворцу. Он Сам в чудесах видел то средство, которым Он вместе с учением действовал на народ и определял его отношения к Себе. И вот возникает необычайной важности для богословия и для христианского мировоззрения вопрос об отношении чудес Иисуса Христа к Его уничижению и внутреннему прославлению человеческой жизни, как плоду Его деятельности. Это и есть главный вопрос философии евангельской истории.

В отличие от апологетического и рационалистического воззрения на евангельские чудеса, как на доказательство божественности Христа, философия евангельской истории отвечает на этот вопрос в том смысле, что чудеса Христа, прикрывая символически евангельскую идею, были переходом от Его внутреннего уничижения к внешним страданиям: символизируя для верующих духовные блага, они вызвали врагов Его, предавших Его смерти.

Рождество Христа: откровение в Нем божественной жизни

В Нем жизнь явилась, – вечная жизнь, которая была у Отца и явилась нам. (1Ин. 1:2).

На пороге евангельской истории лежат два факта. Один внешний: Христос был действительный человек во всей полноте душевно-телесной жизни. Но вместе с этим мы не можем не признать другого, внутреннего, факта: по Своей духовной оригинальности, по Своей религиозной глубине это был единственный человек. Он сознавал Себя Сыном Божиим, – Он *был* Сыном Божиим, поскольку Его богосыновнее самосознание открывалось в Нем непосредственно, от природы.

С этими первичными фактами евангельской истории вполне совпадает церковная христология в своём учении о самоуничижении Христа, – в учении о том, что истинно-человеческая жизнь Христа обнимала божественное содержание. Различие между церковно-догматическим и религиозно-историческим воззрениями на жизнь Христа в том, что по христологическому методу мысли мы сначала представляем себе небесного Логоса, премирного Сына Божия и затем переходим к Его земному воплощению, начинаем христологическими *понятиями*, которые потом прилагаем к *историческому факту*, относимся к внешнему явлению гностически; тогда как религиозно-исторически, по-евангельски, мы начинаем с факта действительной человеческой жизни и прозреваем за *ним* религиозную основу, созерцаем *в нём* мистическую тайну.

С христологической точки зрения, понятой по идее кенозиса, нет оснований возражать против религиозно-исторического воззрения на лицо Христа. Так же устойчиво это воззрение и со стороны научной. Признавая, что Христос был действительный человек, мы вполне удовлетворяем научным требованиям, и наука уже не имеет ни мотивов, ни средств устранить нашу религиозную оценку исторической личности, мистического воззрения на неё.

В религиозно-историческом познании Иисуса Христа, мы имеем опору для предварительного устранения ложных предвзятых взглядов на лицо Христа. Это два крайних взгляда. По одному, имеющему видимость благочестия, божественная жизнь открывалась в лице Христа по своим внешне величественным свойствам, всемогуществу, всеведению, вездеприсутствию, так что Иисус Христос, по этому взгляду, был всемогущим, всеведущим человеком. Это есть то мнимое благочестие, во имя которого человек прекословил Христу в Его намерении понести страдания: «будь милостив к Себе, Господи, да не будет этого с Тобою». По этому взгляду, божественное может проявиться в человеческой жизни лишь в той мере, в какой человеческая жизнь теряет свою ограниченность и перестает быть человеческою жизнью. Желая возвеличить Христа, ревнуя о Его славе, но не по разуму, этот взгляд не обнимает дела Христа, за которое Он положил Свою душу, – дела прославления имени Отца на земле, дарования Его вечной жизни людям, приобретения для божественной славы действительной человеческой жизни. Откровение божественной жизни во Христе нужно так понимать, что полнота откровения стояла в зависимости от полноты человеческой жизни. В этом смысл того, что в Нем полнота божества явилась телесно. Конечно, в этом мы видим соединение противоположностей, но вся жизнь Иисуса Христа представляет собою разрешение подобных противоположностей, для отвлечённой логики непримиримых. Здесь даётся соответствующий предмету метод исследования евангельской истории. В частности, в отношении к рассматриваемому вопросу, мы должны видеть в действительности человеческой жизни Христа, в полноте её ограниченности и немощей, не препятствие в Его деле, а условие откровения божественной славы. Что именно действительная человеческая жизнь Христа была обнаружением божественной славы, переживанием божественной жизни, эта мысль образует порог евангельской истории, за которым открывается её разум: не переступить этого порога, не усвоить этой мысли во всей её глубине, это значит отказаться от понимания евангельской истории. Только таким путём мы

надлежаще оцениваем евангельское свидетельство, что Сыном Божиим наречено рождённое Мариєю (Лк. 1:31, 32, 35), а родила Мария немощного младенца и «спеленала Его... младенец же возрастал, и укреплялся духом, и благодать Божия была на Нем, – преуспевал в премудрости и возрасте, и в любви у Бога и человеков» (Лк. 2:7, 40, 52). Насколько отлично от этих евангельских свидетельств о естественном развитии рождённого Мариєю сына мутное изображение младенчества Иисуса Христа в апокрифических евангелиях, в которых история Его детства наполняется вымышленными чудесами с целью представить Его всемогущим!..

Рождённый Мариєю Иисус, Сын Божий (ср. Деян. 3:13; 4:27 и др.), был действительным человеком, но не был ли Он простым человеком? Таков другой предвзятый взгляд на лицо Христа, составляющий противоположную изложенному крайность. Этот взгляд известен с глубокой древности, а ныне он имеет громадное число защитников. Иисус Христос, говорят, был *простой* человек или *только* человек.

Чтобы правильно судить об этом взгляде на лицо Христа, следует иметь в виду, что отвергаемые им церковное учение и евангельская история нисколько не умаляют полной действительности человеческой природы Христа. Достаточно указать на то, что евангельская история представляет Христа почти в непрерывном молитвенном подвиге, а «молиться, – скажем словами Иоанна Златоустого, – несвойственно Богу». Также церковное учение отцы VI вселенского собора выражают так: «мы, не обращая в шутку таинства домостроительства, веруем, что всесвятая душа Спасителя не только была с разумом и с волею, но и действительно волновалась всеми естественными силами и произвольно обуревалась подобными нашим, но безгрешными страстями». Посему рассматриваемый нами взгляд противопоставляется церковному учению, которым не отрицается действительность человеческой природы Христа, и его сущность не в том, что Христос был действительный человек, а в том, что Он был только человек, тогда как, по церковному учению и евангельскому изображению, Он был больше, чем человек, – Он был не только сыном Давида, но и

его Господом. Что же значит это ограничение в применении к лицу Иисуса Христа и имеет ли оно для себя основание? По-видимому, заключение от действительности человеческой природы Христа к тому, что Он был простым человеком, есть утверждение простого тождества, ибо каждый действительный человек есть простой человек. Но на самом деле это ограничение в применении ко Христу заключает в себе софистическую подтасовку понятий. Говоря, что всякий действительный человек есть простой человек и что Христос есть простой человек, разумеют различное в том и другом случае под словами «простой человек». В первом случае под простою человеческою природою разумеют то, что свойственно человеку, исключая из понятия всё ему несвойственное, но не определяя пределов человеческого существа; во втором же случае под именем простого человека разумеют лишь то, что в человеческом существовании ограничивается пределами сознания и историческими условиями индивидуальной человеческой жизни. В том и дело, что применяя к Иисусу Христу указанное ограничение, не то хотят сказать, что Он был тем, что есть каждый человек в действительности, а то, что Он был только тем, что каждый человек есть в своём сознании и в качестве продукта исторических условий. Но ведь существо человека не исчерпывается пределами его сознания и не объясняется всецело историческою причинностью и зависимостью от среды. Так утверждает современная серьёзная наука, основываясь на крушении легкомысленных попыток объяснить человеческую личность в качестве продукта исторического процесса и воздействий среды. Отрицать историческую причинность и зависимость человеческой личности от среды невозможно, но человек не есть только продукт такой причинности: его личность есть центр самобытного существования и своеобразного реагирования на внешние воздействия, хотя по степени этой самобытности и своеобразности может быть большое различие между отдельными личностями. Не ограничивается существо человека и пределами его собственного сознания. Для нашего сознания природа дана, как нечто постепенно познаваемое, но

недоступное для познания во всей своей глубине. Конечно, самобытность человека сказывается и в свободном его воздействии на свою природу, до некоторой степени, так что сознательной воле отчасти присущ творческий характер, но только отчасти. Всем своим существом человек не может овладеть ни в познании, ни в воле. Говоря просто, человек не может с полной уверенностью сказать, как он поступит в таком-то случае, устоит ли в предстоящем искушении, окажется ли способным на самоотверженный поступок или нет. Его желание и сознание в данный момент не следует слишком ценить: вопреки желанию быть самоотверженным он может оказаться трусом в силу своей природы, и, несмотря на скромность и боязливость его мнения о себе, природа в нужную минуту может дать ему неожиданно громадные духовные силы, которые, по этой своей неожиданности, называются вдохновением. Эта сила природы над сознанием известна и обсуждается в литературе и науке, но известна она более в дурную сторону, чем в хорошую. Однако не только в злом, а и в добром отношении наша природа не покрывается нашим сознанием, причём злая природа человека, ввиду ограниченности злых стремлений и их связанности наличными интересами и материальными условиями, всецело объясняется наследственностью, а его добрая природа, с его идеалами, выступающими за границы земной жизни и условий мира, не может объясняться наследственностью, а предполагает для себя основу внемировую. Как бы то ни было, нет оснований сводить всё существо человека к границам его сознания и исторических условий, и потому название Иисуса Христа простым человеком в указанном смысле не выдерживает чисто научной критики: природа каждого человека выступает за границы его сознания и предполагает своими абсолютными стремлениями внеисторическую основу. Мало того. В этой неограниченности человеческого существа пределами сознания и историческими условиями лежит предел науки о человеке. Наука может познавать человека в пределах его сознания и в качестве продукта биологического и исторического процесса, но для неё не доступен человек вне этих пределов, для нее не

решим вопрос о происхождении человека, его сознания, его воли. Но если так, если наука должна остановиться пред границами естественного познания человеческой природы, то что же она может возразить против религиозных представлений, объясняющих недоступную для науки область человеческого существа? А по религиозному представлению христианской истины, человек – каждый простой человек – есть образ Божий, т. е. в Боге имеет основу как своего физического существования, так и своей нравственной природы. Если наглядно изобразить религиозный взгляд на человека, то душу человеческую нужно представлять в виде луча, исходящего от Бога и снова к Нему возвращающегося и только на некотором протяжении отграниченного сознанием. Конечно, этот образ имеет недостатки, но недостатки объясняются самой невозможностью образного представления столь возвышенных понятий; во всяком случае, образ имеет основания в слове Божиим (Быт. 2:7; Еккл. 12:7) и хорошо выясняет лежащую за пределами сознания божественную основу человеческого существования. А в таком случае, какой же смысл имеет стремление позитивной науки приравнять Христа к простому человеку с целью устранить Его божественность? Ведь каждый человек живёт, движется и существует на божественной основе. беспристрастное сопоставление Христа с простым человеком должно вести не к умалению божественного достоинства Христа, а к возвышению Его человеческого достоинства. «Иудеи сказали Иисусу: не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за богохульство, за то, что Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом. Иисус отвечал им: не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги? Если Он назвал богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться писание; Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказал: Я Сын Божий» (Ин. 10:33–36)?

Однако сопоставлением личности Иисуса Христа с природою каждого человека, как образа Божия, только указывается способность человеческой природы к богосыновнему достоинству, только намечается путь к

пониманию естественного богосыновства Иисуса Христа, но не объясняется вполне Его богосыновнее достоинство. Понятием о человеке, как об образе Божием, как об откровении божественной жизни, предполагается постепенность богооткровения. Сотворённый Богом физический мир с жизнью растительною и животною – вот первая ступень внешнего, мирового, богооткровения. Человек, созданный по образу Божию, представляет следующую ступень богооткровения: одною стороною своего существа он всецело принадлежит к внешней природе, к физическому миру, но по своей душе он есть новое творение Божие. В Его лице в физический организм вложено новое божественное содержание, вдохнута новая свободно-разумная жизнь. Земная жизнь Иисуса Христа составляет высшую, совершенную ступень богооткровения. Он – вполне человек, но в Его лице человеческая жизнь послужила новому откровению, наполнилась новым содержанием: это новое содержание – духовная, вечная, божественная жизнь. В созданном по образу Божию человеке божественная жизнь открылась со стороны формальной – свободно-разумной; в лице Христа свободно-разумная человеческая жизнь исполнилась существенным содержанием – жизнью действительною, духовною, божественною. Поучительно в этом отношении сопоставить богооткровение во Христе с прежде бывшим откровением в пророках. «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни говорил нам в Сыне». Пророческое откровение было обращено исключительно к человеческому разуму, тогда как во Христе самая Его человеческая жизнь была богооткровением, так что люди в Нем слышали, видели своими очами, рассматривали и осязали руками своими вечную жизнь, которая была у Отца, и чрез Него получили жизненное общение с Отцом. Видевшие Его видели Отца.

Только во свете этих рассуждений и религиозных верований можно вполне оценить евангельское свидетельство о рождении Марию «человека Иисуса» от Св. Духа. Отвлеченный рационализм в евангельском повествовании видит исключительно физиологический трактат и обсуждает его

исключительно с точки зрения физиологических представлений и познаний, а обсуждая так, конечно, отвергает. Его не удерживает от такой точки зрения даже то простое соображение, что повествуемое событие по существу не допускает физиологического обсуждения. Смысл евангельского повествования совсем не в физиологии, а в том, что духовная жизнь Иисуса Христа есть жизнь божественная. В таком случае интерес евангельского повествования не теоретический, а практический – интерес веры. Мы, христиане, живём духовною жизнью и ради неё все блага мира вменяем в ничто, всё терпим. Что же? Есть ли наша духовная жизнь призрак, который рассеется, или это вечная божественная жизнь? Есть ли жизнь Иисуса Христа, от которой истекает наша духовная жизнь, призрачная земная, или вечная небесная жизнь? Вот в чём интерес этого евангельского повествования, вот на какие вопросы оно отвечает. Напрасно возражают, что оно передается лишь у Матфея и Луки, что его нет ни у Иоанна, ни в посланиях Павла. Рождение Христа от Св. Духа предполагается каждою строкою четвертого евангелия, которое свидетельствует, что во Христе Слово Божие стало плотью (Ин. 1:14), что Он есть хлеб вечной жизни (Ин. 6:35) и пришёл для того, чтобы люди имели жизнь (Ин. 10:10), что Он и Отец Его одно (Ин. 10:30), что в Нем пребывал Отец (Ин. 14:11), что Он исшёл от Отца и пришёл в мир, и опять оставил мир и отошёл к Отцу (Ин. 16:28)... Апостол Павел не только даёт свидетельство, равносильное евангельскому повествованию о рождении Христа от Св. Духа, но и надлежаше изъясняет это повествование, когда пишет, что Христос родился от семени Давидова по плоти и открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни (Рим. 1:3–4), что Христос – Божий, как мы – Христовы (1Кор. 3:23). Если же евангельское повествование имеет интерес не теоретический, а практический – интерес веры, то и достоверность этого повествования утверждается не на наших физиологических представлениях, а на нашей вере – не на богословской вере, которую можно иметь и не иметь, а на той живой вере, без которой не может существовать ни один человек. Каждый верует или во внешний мир, или в жизнь духовную, каждый

живёт своею верою. Для одних внешний мир более реален, чем мир духовный, а для других духовная жизнь более реальна, чем внешний мир. В этом и дело. Если мы веруем в свою духовную жизнь и живём этою верою, если для нас духовная жизнь есть вечная божественная жизнь, то мы не иначе можем представлять себе жизнь Христа, как жизнью, исшедшею от Духа Отца Небесного.

Так в «рождённом от жены» «человеке Иисусе» открылся Сын Божий, открылась божественная жизнь не в тенях ветхозаветных прообразов, а в полной действительности. Это не только исторический факт, но в нём мы видим исполнение божественного обетования – исполнение законов божественного откровения в человеческой истории. Первые люди пожелали быть «как боги» – пожелали личного обладания внешне-божественным совершенством и вследствие этого подпали власти смерти. Но Бог, снисходя к ним, дал им обетование о том, что смерть будет побеждена «семенем жены», сыном жены, сыном человеческим. Семя жены, или сын человеческий – это человек, сознающий своё природное ничтожество и в меру этого сознания полагающий всё своё упование на Бога. В таком сознании природной немощи и надежде на Бога человек служит орудием откровения славы Божией, так как единственное основание для откровения Бога в природе и истории – Его снисхождение и любовь. Образ сына жены проходит чрез всё ветхозаветное откровение, выражая собою основной закон богочеловечества. Сын человеческий в VIII псалме изображается, как умаленный немного пред ангелами, но увенчанный от Бога славою и честью (Пс. 8:5–6). Изведённый из чрева матери – сын жены представляется в XXI псалме в крайнем унижении и страданиях от самодовольных и гордых противников Божиих, но в полном уповании на Бога от дня рождения; и Бог не пренебрегает скорби страждущего, не скрывает от него лица Своего. В VII главе книги пр. Даниила сын человеческий сопоставляется с страшными зверями, символами высокомерия, олицетворением человеческих царств, – и вот ему, сыну человеческому, даётся от Ветхого днями власть, слава и царство вечное. Ветхозаветный символический образ

сына человеческого исполнился в Сыне Марии, в Котором открылась во всей полноте вечная божественная жизнь и Который поэтому был единственным Сыном человеческим, как именовал Себя Христос, давая разуместь откровение славы Божией в Своем уничижении.

В данной связи мыслей приобретает особенную поучительность евангельское повествование о рождении Христа в Вифлееме. В те дни, – повествует евангелист Лука, – вышло от кесаря Августа повеление сделать перепись по всей земле. Эта перепись была первая в правление Квириния Сирией. И пошли все записываться каждый в свой город. Пошел также и Иосиф из Галилеи, из города Назарета, в Иудею в город Давидов, называемый Вифлеем, потому что он был из дома и рода Давидова, записаться с Мариєю, обручённою ему женою, которая была беременна. Когда же они были там, наступило время родить ей. И родила Сына своего первенца, и спеленала Его, и положила Его в ясли, потому что не было им места в гостинице... Этот рассказ отрицательная критика считает вымышленным, а мотивом вымысла называет желание представить Иисуса Христа потомком Давида, наследником его царства. Но какое в таком случае несоответствие между мотивом вымысла и его содержанием! Если бы людям было предоставлено измыслить место и обстоятельства рождения Мессии, Сына Божия, то, конечно, они могли бы остановиться только на царском дворце и великолепной обстановке. Между тем, что мы видим в евангельском повествовании? Для народившегося Спасителя мира не нашлось места в гостинице, сама мать спеленала Его и положила в ясли. Здесь мы имеем не вымысел, но ту божественную правду, которою управляется вся мировая история; здесь мы встречаем наиболее яркое применение того закона богочеловечества, по которому божественная слава соединяется не с славою человеческою, а с человеческим уничижением.

Самосознание Иисуса Христа

Я в Отце и Отец во Мне. (Ин. 14:10).

Из истории детства Иисуса Христа евангелия передают о поклонении пастухов, обрезании Его, принесении во храм, поклонении волхвов и бегстве Его родителей с Ним в Египет. Все эти события, представляющие глубокий интерес во многих отношениях, не имеют значения для философии евангельской истории, потому что, во-первых, ниоткуда не видно, чтобы эти события имели влияние на характер общественного служения Иисуса Христа, и, во-вторых, что ещё более важно, участие младенца Иисуса в этих событиях не было делом Его сознания и воли: они были с Ним, но Его воли не было в них.

Иное нужно сказать о том единственном событии, которое сообщается в евангелии Луки из истории отрочества Иисуса Христа. После указанных событий детства Христа родители Его возвратились с Ним в Галилею, в город свой Назарет. Отсюда каждый год они ходили в Иерусалим на праздник пасхи. Когда Ему было двенадцать лет, пришли они, по обычаю, в Иерусалим на праздник с Ним. Когда же по окончании праздника они возвращались, отрок Иисус незаметно для них остался в Иерусалиме. Проискав Его тщетно в пути среди родственников и возвратившись в Иерусалим, они чрез три дня нашли Его в храме среди учителей, беседовавших с Ним и дивившихся разуму Его и ответам. «Чадю, что Ты сделал с нами? Вот, отец Твой и я с великою скорбью искали Тебя», – сказала Ему мать Его. Он же ответил им: «Зачем вам было искать Меня? или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?» Они, заканчивает евангелист свое повествование, не поняли сказанных Им слов, а по возвращении в Назарет Он был в повиновении у них.

Это событие с отроком Иисусом в Иерусалиме в высшей степени значительно, потому что в нём впервые обнаружилось самосознание Его, которым определялась вся общественная деятельность Его. Так как самосознание Христа лежит в основе Его призвания и необходимо предполагается, как вполне

сложившееся, уже началом Его общественного служения, то исследователю евангельской истории должно остановить на нём своё внимание прежде, чем приступить к объяснению дела Христа, хотя вполне обнаружилась внутренняя жизнь Его только в Его делах и речах в течение общественного служения. К указанному же событию, в котором впервые проявилось самосознание Христа, следует приурочить изучение Его самосознания потому, что из позднейшей жизни Христа, до начала Его общественного служения, в евангелиях ничего не передается.

Самый общий характер, а вместе и главная особенность человеческого самосознания Иисуса Христа в том, что оно соединялось с богосознанием. По этому своему характеру человеческое самосознание Иисуса Христа есть факт во всемирной истории единственный, не повторяющийся во всей своей полноте.

Чтобы понять всю исключительность самосознания Христа и глубочайшее значение этого факта в истории человечества, нужно исходить из той мысли, что Христос был действительный человек. Но, будучи действительным человеком, Он был чужим миру. Подобно как всякий человек, принадлежа к физическому миру своим телом, по своей разумно-свободной душе не относится к внешней природе и не свой ей, – так и Христос, будучи по Своей душевно-телесной жизни одним из людей, по Своему божественному духу был чужим миру людей. Он был «не от мира» (Ин. 17:16). Правда, в самой природе человека ещё нет основания для того противоборства, которое встретил от людей Христос: причина этого противоборства в грехе человеческом, который удалил людей от Бога и приготовил в них вражду к божественной жизни, явившейся во Христе, хотя участие в божественной жизни было целью творения мира. «В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал» (Ин. 1:10). Но, как бы то ни было, мир, в который Христос пришёл, был чуждым Ему. Люди больше любят славу человеческую, нежели славу Божию, принимают славу друг от друга и не ищут славы, которая от единого Бога (Ин. 12:43; 5:44), а Христос не принимал славы от человеков, не искал

Своей собственной славы (Ин. 5:41; 8:50), но искал только славы Божией. Люди – «от нижних», а Он был «от вышних» (Ин. 8:23). В этом отношении и иудеи, которые были для Христа Своими по смыслу ветхозаветной истории, в действительности вполне принадлежали миру. «Пришёл к Своим, и Свои Его не приняли» (Ин. 1:11). Во всяком случае, вот исторический факт: Христос признавал Себя в мире одиноким (Ин. 8:16, 29; ср. Ин. 16:32), подобно тому, как первый человек чувствовал себя одиноким в природе. Он обобщал Себя только с теми людьми, которые были посланниками Божиими, обобщал именно в этом отношении к посланничеству от Бога, говоря в этом случае: «мы» (Ин. 3:11)³⁸⁵. Но вне этого внешнего отношения и именно по особенностям Своего внутреннего исключительного отношения к Отцу Небесному Он неизменно признавал Себя отдельным от общества людей, даже от лучшей его части. Он не говорил им: «Отец наш, Бог наш» но: «Отец Мой и Отец ваш, Бог Мой и Бог ваш» (Ин. 20:17; Мф. 10:20; Ин. 2:16 и др.). Что эта особенность сознания Иисуса Христа была реальною, а не призрачною, не самообманом, это свидетельствуется историей – тою ненавистью, которую питал к Нему мир и не мог не питать, и единственная причина которой была в том, что Он был не от мира сего и мир не мог вместить Его слова (Ин. 7:7; 15:18–19; 17:14 и др.).

То, по чему Христос признавал Себя чужим миру, была божественная жизнь, которую Он имел в Себе. Понять лицо Иисуса Христа – это значит научиться видеть в Нем, в Его человеческой жизни, Отца Небесного³⁸⁶: Его делом было то, что Он в Себе показал нам Отца (Ин. 14:7–9). Это Он мог сделать потому, что Он Сам переживал божественную жизнь, что Он, будучи по виду человеком, жил Отцом Небесным (*καὶ ὢν διὰ τὸν πατέρα* – Ин. 6:57): божественную жизнь Он признавал Своею жизнью. Между Его человеческою жизнью и жизнью Отца Небесного не было никакого посредства: жизнь Отца, истинную вечную жизнь Он имел в Самом Себе (Ин. 5:26). Поэтому Он имел такое опытное познание божественной жизни, познание Отца Небесного, какого никто из людей не имел и не мог иметь: это не было внешнее «со стороны» или умственное восприятие

божественной истины, но Его богопознание совпадало с самопознанием.

«Все предано Мне Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф. 11:27). «Я знаю Его, потому что Я от Него, и Он послал Меня» (Ин. 7:29). Он знал Своего Отца, как каждый знает себя, и даже не мог не знать Его, как не может каждый не знать себя. «Если скажу, что не знаю Его, то буду подобный вам лжец» (Ин. 8:55). Он один только из всех людей мог сказать о Себе: «никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын человеческий, сущий на небесах» (Ин. 3:13): небо Он носил в Себе Самом. Подобное знание Духа истины имели Его ученики, когда приняли Его Духа в себя и Он пребывал в них (Ин. 14:17). Поэтому, далее, Его слова были не Его словами, и Его дела были не Его делами, но были словами и делами Его Отца. Он говорил не Сам от Себя. «Мое учение не Мое, но Пославшего Меня. Кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю» (Ин. 7:16–17); «Я ничего не делаю от Себя; но как научил Меня Отец Мой, так и говорю» (Ин. 8:28); «Я говорю не от Себя; но пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что сказать и что говорить. Что Я говорю, говорю, как сказал Мне Отец» (Ин. 12:49–50); «Я в Отце и Отец во Мне. Слова, которые Я говорю вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела. Слово, которое вы слышите, не есть Мое, но пославшего Меня Отца» (Ин. 14:10–24). И, собственно, дела Его были делами Божиими (τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ – Ин. 9:3), делами Отца Небесного (τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς μου – Ин. 10:37), в Своей деятельности Он показывал дела от Своего Отца (Ин. 10:32). Как Он не мог не знать Своего Отца, так Он не мог не творить дел Отца Своего, ничего не мог творить Сам от Себя (Ин. 5:30). Не в смысле только послушания воле Отца, но в собственном смысле единства Его жизни с жизнью Отца Небесного Он говорил о Себе: «Я и Отец одно», «Я в Отце и Отец во Мне» (Ин. 10:30; 14:10 и др.).

Так как Христос жил божественною жизнью, то Его жизнь, которую люди могли видеть, слышать и осязать, была откровением жизни Отца Небесного. В Нем и чрез Него люди

могли познать Отца Небесного. «Видящий Меня видит Пославшего Меня. Я свет пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме» (Ин. 12:45–46; 9:5; 12:35; ср. Ин. 8:19; 14:7). В Нем была жизнь, и жизнь эта была свет человеков (Ин. 1:4); это был истинный свет (Ин. 1:9), потому что это был свет жизни (Ин. 8:12). Он открыл имя Божие людям, Он даровал им истину (Ин. 17:6; 8:31, 40 и мн. др.). Итак, чрез Него люди могли стать сынами света (οἱ υἱοὶ φωτός – XII, 36). Но люди не только могли познать чрез Него истину и принять свет жизни, но в Нем и чрез Него дана им самая божественная жизнь, точнее сказать – познание истины, открытой Им, не могло быть отвлечённым, но давалось вместе с усвоением Его жизни. В Нем и чрез Него действительная божественная жизнь была дана миру: стоило только каждому человеку прийти к Нему и уверовать в Него, чтобы получить себе вечную жизнь (Ин. 3:14–15, 36 и мн. др.). Он был для мира хлебом жизни, источником воды живой, текущей в жизнь вечную (Ин. 4:14; 6 и мн. др.).

Можно ли вполне представить себе самосознание Христа, Который столь великое благо для мира носил в Себе и предлагал каждому?.. Он имел в Себе жизнь, без которой весь мир есть царство смерти, в которой единственно спасение каждого человека. Какое реальное значение в Его устах имело слово *благая весть*, которую Он принёс миру!... И мы должны в возможной степени представить себе это, чтобы понять силу слов Христовых, в которых Он выражал Своё значение для мира. Он говорил, что единственно только чрез Него люди могут прийти к Отцу Небесному (Ин. 14:6) и что всё спасение человека, всё дело Божие в том, чтобы веровать в Него, знать Его, а чрез Него Отца (Ин. 6:29; 17ср. Ин. 8:19; 14:7). Он говорил, что отношения к Нему суть отношения к божественной жизни, к Отцу Небесному: принять Его, любить Его значит принять и любить Отца Небесного, ненависть к Нему есть ненависть к Отцу Небесному (Мф. 10:40; Лк. 10:16; Ин. 13:20; 14:21, 23; 15:23). Он требовал от людей по отношению к Себе такого самоотречения, какого можно требовать только во имя божественной жизни (Мф. 10:37–38; Лк. 14:26–27).

Но, сознавая в Себе божественную жизнь Своего Небесного Отца, Христос отличал Себя от Отца Небесного, Которому молился, отличал Себя от Него, как лицо от лица. В какой же форме сознания Иисуса Христа выразилась эта отдельность Его лица от лица Отца Небесного при общности Его жизни с жизнью Отца? В форме богосыновнего сознания: Он был Сын Божий (Мф. 11и мн. др.). Истинность Своего богосыновнего самосознания Христос запечатлел Своею смертью (Ин. 19:7), чем засвидетельствовал его значительность. Это сознание в Нем было не субъективным, т. е. не выражало только Его настроение без соответствующей действительности, но было объективным и выражало взаимное отношение Его к Отцу и Отца к Нему (Мф. 3пар.; 17пар.). При свете этого сознания Христос видел в Своём деле дело Божие, в Своём уничижении любовь Отца Небесного к человеку (Ин. 3:16). Затем, этим именно сознанием Христа выражалось то Его отношение к Отцу Небесному, которое может быть усвоено людьми чрез веру в Него и может сделать их сынами Божиими. Спасительная вера человека во Христа есть именно вера в Него, как в Сына Божия: именно Сын Божий – Спаситель мира (Ин. 3:17–18, 36 и мн. др.). Наконец, в форме этого сознания воля Божия определяла собственную свободную жизнь Иисуса Христа: Он исполнял её, как Сын Божий, и потому исполнил её соответственно целям, для которых создан Богом человек, и спасительно для людей. В Сыне прославился Отец. Посему возлюблен Христос для Отца Небесного, как Сын (Мф. 3пар.; 17пар.; Ин. 5:22–23; 8:35–36; 14:13; 17:1).

В связи с последним значением богосыновнего самосознания Христа стоит вопрос о Его безгрешности, т. е. вопрос о том, как Он исполнил волю Отца Небесного. Хотя Он имел в Себе Божественную жизнь, однако, будучи лично отдельным от Отца, Он, как человек, имел естественно-человеческую волю, которую Ему надлежало подчинить воле Отца. И Он исполнил волю Отца так, как это единственно возможно для Сына Божия, – безгрешно. Вопрос о безгрешности Христа ставят схоластически и на спорную почву, если прилагают к Нему определённую моральную оценку. Безусловно

общепризнанного и несомненного морального кодекса не существует, и каждый человеческий поступок в отдельности можно различно оценивать с разных этических точек зрения. Немало таких спорных поступков и в жизни Христа. Свидетельство о безгрешности Христа со стороны Его друзей-учеников (1Пет. 1:19; 2:22; и Ин. 3:5) и Его врагов (Ин. 8:46; Мф. 22:16; 26:59–60; 27:4) имеет важное значение; однако, как с той, так и с другой стороны, оно ограничивается законнической, религиозно-юридической поверхностью и не исчерпывает той моральной глубины, какую представляет самый исторический образ Христа, начертанный в евангелиях. Нужно принять во внимание, что совершеннейшее нравственное учение есть учение Самого Христа, и что Он, дав миру совершеннейшее учение о любви, кротости, сострадании, Сам первый и в полноте исполнил Свои требования (Ин. 13:34; 15:12). Но если мы в евангельском нравственном законе увидим лишь внешнюю мерку для оценки нравственной деятельности законодателя, то мы всё же не дойдём до последней глубины вопроса, так как евангельское нравоучение всецело опирается на собственном религиозном опыте Новозаветного Учителя и потому скорее открывает Его нравственную энергию в субъективном отношении, как выражение Его религиозного самосознания, чем в смысле объективного критерия для оценки Его поступков. То, что Он дал возвышенный нравственный закон по «Своему образу», несравненно важнее, чем то, что Он исполнил Своё учение. Можно было бы сказать, что Христос был безгрешным, потому что сознавал Себя безгрешным, если бы сознание безгрешности не говорило в одном случае о действительной безгрешности так же, как в других случаях оно говорит о нравственном отупении. Поэтому мы должны сказать, что жизнь Христа, выдерживая всякое объективно-моральное испытание, главным образом замечательна, во-первых, непрерывною и неослабною энергией сознания воли Божией и, во-вторых, сознанием полного исполнения воли Божией. В отношении совести Христа к воле Божией прежде всего примечательно то, что Он непрерывно и неослабно хотел исполнять волю Божию. «Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему» (Лк.

2:49), говорил Он ещё в двенадцатилетнем возрасте Своим родителям. «Нам надлежит исполнить всякую правду» (Мф. 3:15), ответил Он Иоанну Крестителю. «Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его» (Ин. 4:34), говорил Он ученикам Своим. «Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца» (Ин. 6:38), учил Он иудеев. Вся Его жизнь определялась сознанием должного: «Мне должно», «должно Сыну человеческому» (Лк. 4:43; Ин. 3:14 и др.). Даже во время Гефсиманского борения, когда наиболее обнаружилась немощь Его человеческой природы, в Нем не прерывалось и не ослабевало желание исполнять не Свою волю, но волю Отца (Мф. 26:39, 42 пар.). И Он действительно исполнил всю волю Божию о Себе. «Я всегда делаю то, что угодно Отцу» (Ин. 8:29): таково было Его непрерывное и безусловное сознание. Научая Своих учеников всегда молиться Богу об оставлении грехов, Он Сам, часто молясь, никогда не обращался к Отцу с молитвою об оставлении грехов: князь мира сего не имел в Нем ничего (Ин. 14:30). В последнем итоге, вопрос о безгрешности Христа с религиозно-исторической точки зрения есть вопрос об энергии и непосредственности Его богосыновнего самосознания. Во Христе это самосознание было природным и всецело определяющим началом, а не логическим выводом, не отвлечённою мыслью, не внешним призванием. В степени ясности и содержательности оно усиливалось в Нем по мере Его духовного возрастания, но было в Нем всегда непосредственным и всецелым основанием сознательной деятельности³⁸⁷.

Какова же была воля Божия о Христе? В чём состояло для Него отчее «должно»? Общее содержание воли Отца о Сыне было то, чтобы Он дал миру жизнь вечную, которую имел в Себе (Ин. 3:16–17 и мн. др.). В этом своём содержании воля Отца вполне совпадала с самосознанием Христа и даже с Его самочувствием. Как естественно для физической жизни человека стремление к питанию и продолжению рода, как естественно для свободно-разумной душевной жизни человека желание развития и общения с подобными себе, так для

божественно-духовной жизни Христа было естественно желание духовного рождения чад Божиих, дарования людям общения с ней (ср. Мф. 23пар.). Это было для Него в сущности желание собственного блага, ибо закон духовной жизни тот, что для неё блаженнее давать, нежели принимать (Деян. 20:35). В частности же воля Отца, которою определялась жизнь Христа, была для Него выражена в законе и пророках Ветхого Завета. Пришедший исполнить волю Отца, Христос должен был исполнить закон и пророков. «Не думайте, – говорит Он, – что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5:17). Отношение Христа к ветхозаветному закону и пророкам было таково, каково оно единственно могло быть: в законе и пророчествах Он видел волю Своего Отца и потому придавал им непреложное значение. Умея различать в законе то, что постановлял Моисей по жестокосердию иудеев, от того, что выражало подлинную волю Божию, Он о последнем говорил так: «Истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Мф. 5:18). Но следует при этом обратить преимущественное внимание на то, что Христос считал Своим долгом *не только исполнять*, или даже – *не исполнять* закон, его предписания, но *исполнить* закон и пророков. Поэтому и ограничено непреложное значение закона пределом: «пока не исполнится всё». Говоря иначе, в отношении Своём к закону и пророкам Христос считал важным не только субъективно-нравственную сторону дела, но и объективно-религиозную, не только то, чтобы Он исполнил закон, но и то, чтобы «исполнилось все, написанное о Нем в законе Моисеевом, и в пророках, и в псалмах» (Лк. 24:44). В этом смысле «всё написанное» в законе и пророках получало полную определённую, составляло определённую задачу, причём это было «должное» не для кого другого, а именно для Христа. Вся сущность «сказанного во всем Писании» (Лк. 24:27) сводилась к тому, что должно было исполниться и именно должно было быть исполнено Христом: всё Писание оказывается свидетельствующим о Нём (Ин. 5:39). Чтобы понять это значение закона для Христа, нужно иметь в виду, что, по

объяснению Христа, не только пророки пророчествовали, но и закон пророчествовал (οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος προεφῆτευσαν – Мф. 11:13): закон символизировал и символически подготавливал то же, что ясно предрекали пророки. Предреченное законом и пророками Христос и пришёл исполнить, и действительно исполнил. В Его жизни было дано миру то высшее благо, т. е. вечная жизнь, которое было обетовано людям Богом и предречено законом и пророками³⁸⁸. В богосыновнем же достоинстве Христа было дано основание как для того, что Он один только мог и действительно мог исполнить обетования Своего Отца, так и для того, как Он исполнил закон и пророков. Он исполнял их не как раб, а как сын, наследник, хозяин. В высшей степени примечательно именно то, что Ему не было нужды учиться закону и пророкам, чтобы знать их (Ин. 7:15): Он в Себе Самом носил исполнение их. И это нужно принимать не в одном догматическом смысле, но также в психологическом. Для Него исполнение было дано в собственной жизни непосредственно, и уже чрез это субъективное освещение выступали пред Ним закон и пророки. Посему смысл Писания давался Ему в одновременном всестороннем освещении, а не в постепенном изучении; Он непосредственно мог определить важнейшее в законе, чувствовать, что в нём тяжелее весит (τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου – Мф. 23:23), Он знал не только букву Писания, но и силу Божию (Мф. 22:29; Мк. 12:24), Он один, не только в противоположность книжникам, фарисеям и лицемерам (Мф. 5:20), но даже в отличие от тех лучших из евреев, которых Он избрал Своими учениками, Он только один знал истинный смысл пророчеств и мог открыть ум людей к уразумению Писания (Лк. 24:45). Посему истинное пророчество только то, которое исполнилось во Христе, и это не в фактическом лишь смысле, но и в гносеологическом. Иисус Христос исполнял закон и пророков с совершенною свободой, как Сын Божий. Чтобы пояснить эту свободу Христа, возьмём в пример частное пророчество о предтече Христа, Илии. «Спросили Его ученики Его: как же книжники говорят, что Илии надлежит прийти прежде? Иисус сказал им в ответ: правда, Илия должен прийти прежде и устроить все. Но говорю вам, что

Илия уже пришел, и не узнали его, а поступили с ним, как хотели; так и Сын человеческий пострадает от них. Тогда ученики поняли, что Он говорил им об Иоанне Крестителе» (Мф. 17:10–13). В ближайшем применении пророчеств к Самому Себе Христос обыкновенно имел в виду смысл и силу всего Писания, а не отдельные его тексты, и некоторые Его цитаты из Ветхого Завета нельзя буквально найти в Писании³⁸⁹. В частности, имя Сын человеческий, которым Он обыкновенно Себя называл и к которому Он главным образом относил пророчества о Нем, не связано с каким-нибудь определённым местом священного Писания, но выражает сокровытый во всем Писании общий закон откровения божественной славы в человеческом уничижении – закон, единственно только Им выраженный во всей ясности и совершенной свободе от представлений о внешней славе откровения божественной жизни.

Если мы желаем надлежаще понять это богосыновнее достоинство Христа в Его отношении к ветхозаветным пророчествам, мы не должны остановиться на сказанном. Являясь исполнением обетований Своего Отца, Христос сознавал Себя Сыном Его и наследником не только Его слова, но и Его отношений к человеку. Ветхий завет Иеговы с еврейским народом не был лишь словесным договором, но он был системой живых отношений Иеговы к Своему народу, избранному Им для Себя из всех народов, чтобы являть чрез него славу Свою. Этим избранием дело откровения славы Божией в мире было связано с судьбой еврейского народа. Этот живой и деятельный союз Иеговы с еврейским народом выражался в системе живых отношений Его к народу еврейскому: Он был для еврейского народа отцом³⁹⁰, царём³⁹¹, законодателем и судьёй³⁹², мужем³⁹³, врачом³⁹⁴, пастырем³⁹⁵, хозяином виноградника³⁹⁶ и спасителем³⁹⁷. Впрочем, в исторической действительности ветхозаветных времён это попечение Иеговы о Своем народе не доставляло ему всей полноты тех благ, которые были обетованы Богом человеку; эти отношения Бога к евреям, выражавшиеся под образом царя, мужа, пастыря, не были полною действительностью. Если

подлинное благо состоит в том, чтобы «приближаться к Богу» (Пс. 72:28), то полное благо возможно с переменою сердца в человеке, с вселением в него нового духа – духа Божия (Иез. 36:26–27). Пока этого не было, евреи не имели полноты блага и даже страдали под властью языческих народов, были в рассеянии, исполнены язв и беззаконий, как овцы без пастыря, как жена, отпущенная мужем, как больной, не знающий врачевания. Полное благо, подлинное царство Божие, совершенное спасение составляло предмет обетования. Эти обетования исполнились во Христе Иисусе³⁹⁸, Который, как Сын Божий, был наследником отношений Бога к еврейскому народу, сделавший эти отношения полною действительностью. Не присваивая Себе имени Отца, Христос, как Сын Божий, был царём (Мф. 27:11; Мк. 15:2; Лк. 23:3; Ин. 18:37), и с Его первым явлением, с первым словом Его проповеди приблизилось к человеку действительно царствие Божие, и самая Его проповедь была евангелием царствия Божия (Мк. 1:14–15 пар. и др.). Он был законодатель с божественным авторитетом и с богосыновней свободою по отношению к ветхозаветному закону, которому Он придал совершенное выражение, сделав его совершенным духовным законом: «Вы слышали, что сказано древним, а Я говорю вам» (Мф. 5:21 и др.). Он был судия. «Отец не судит никого, но весь суд отдал Сыну; дабы все чтили Сына, как чтут Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его» (Ин. 5:22–23 и мн. др.). Посему Его время было временем суда. Он имел власть прощать грехи (Мф. 9пар.). Как законодатель и судья, Он был единственным наставником, подобно как один Отец, Который на небесах (Мф. 23:9–10; Ин. 13:13); Он учил, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи (Мф. 7:29; Мк. 1:22; Лк. 4:32); Он был Господь и Учитель (Ин. 13:14). Он был жених, и время Его, будучи для одних временем грозного суда, для других, именно для брачных гостей, было радостным временем, в которое они не могли поститься (Мф. 9:15; Мк. 2:19; Лк. 5:34); Он был сыном хозяина виноградника (Мф. 21:33–41; Мк. 12:1–9; Лк. 20:9–16) и царским сыном, для которого царь сделал брачный пир (Мф. 22, ср. 25; Лк. 14), причём ученики Его были сынами брачного

чертога, а Иоанн Креститель – другом жениха (Ин. 3:28–29). Он явился истинным врачом душ и телес, целителем всяких болезней (Лк. 13 и мн. др., ср. Лк. 4:23), пастырем добрым (Ин. 10, ср. Мф. 26 пар.), спасителем (Ин. 3 и мн. др.).

Какое значение для самосознания Иисуса Христа имело Его наследование ветхозаветным отношениям Своего Отца к народу еврейскому, Его призвание установить новый завет Бога с людьми? Вникнем в смысл ветхозаветных отношений Иеговы к народу еврейскому. Эти отношения были делом Его снисхождения к людям. Отношения отца, царя, пастыря евреев не доставляли имени Иеговы внешней славы, но внешне уничижали его. Самое избрание народа еврейского предполагает снисхождение Божие: носителем славы Божией был избран народ малочисленный (Втор. 7:6–8). Но мало того, что это был народ малочисленный; евреи были жестоковейны, они изменяли своему Богу и за это предавались язычникам, так что имя их Бога бесславилось среди язычников (Ис. 52:5). Это снисхождение Божие к Израилю особенно ярко выражалось под образом отношений мужа к жене. В 16 гл. книги пр. Иезекииля в ярких красках изображается заброшенность и неприглядность «дочери Иерусалима», с которою «вступил в союз» Господь: она была выброшена в поле и находилась в презрении. Господь вырастил и украсил её, и она достигла царственного величия и совершенной красоты. Но тогда она «стала блудить, и расточала блудодейство свое на всякого мимоходящего, отдаваясь ему» и позорила имя «своего мужа». Так Господь, как муж, принимал на Себя позор Израиля. Ещё более Он брал на Себя тяжесть его грехов, как его врач и спаситель; Он говорил Израилю: «ты грехами твоими затруднял Меня, беззакониями твоими отягощал Меня» (Ис. 43:24)... Но это бесславление и затруднение для Иеговы были только внешним бесславлением Его имени; бесславление не простиралось на собственное существо Божие и не доставляло Ему действительных страданий; оно было символом грядущих страданий Сына Божия. Иисус Христос, унаследовав, как Сын Божий, ветхозаветные отношения Отца Своего к Израилю, понёс на Себе, и притом в полной действительности страданий, то снисхождение и

уничтожение, которые заключались в образах царя, судии, мужа, врача, пастыря, спасителя. Так, Он был тем «рабом Божиим», о котором пророчествовал Исайя (52, 53). Вот какое значение для Его самосознания и для Его дела имело наследство Ветхого Завета. Необходимость страданий и уничтожения была дана для Него вместе с Его самосознанием. На это исследователь евангельской истории должен обратить особенное внимание. Во Христе, Сыне Божием, становилась полною действительностью любовь Бога к человеку – любовь кроткая, уничижённая, страдающая: «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16). Христос был носителем этой божественной любви: Он пребывал в любви Отца (Ин. 15:10). Поэтому Его любовь, во имя которой Он положил душу Свою за друзей (Ин. 15:13), не была только нравственною силою, но она имела религиозно-объективное значение, она была откровением любви Отца, откровением Его существа (1Ин. 4). Явить божественную жизнь, открыть существо Божие для Христа значило проявить ту любовь, больше которой никто не имеет, проявить её в уничтожении, страданиях, в полном самоотречении. Наследование отношений Отца к Израилю, отношений царя, судии, врача, говорило Христу с полною определённою о Его страданиях и уничтожении. Спасая, Он отдаёт душу Свою (Мф. 20пар.); исцеляя, Он берёт на Себя наши немощи и болезни (Мф. 8:17); как пастырь, Он полагает жизнь Свою за овец (Ин. 10:11). Вот почему наследником ветхозаветных отношений Отца Он является в качестве Сына человеческого, уничижённого и страдающего, все божественные полномочия были дарованы Ему, Сыну Божию, именно как Сыну человеческому: Сын человеческий имеет власть на земле прощать грехи (Мф. 9пар.), Сын человеческий есть господин субботы (Мф. 12пар.), Сын человеческий есть сеющий доброе семя (Мф. 13:37), Сын человеческий грядёт в царствии (Мф. 16:28), Сын человеческий пришел спасти погибшее (Мф. 18пар.; 20пар.)... Имя Сын человеческий Христос чаще всего прилагал к Себе, с ним Он связывал все Свои страдания, с ним Он соединял откровение божественной славы в Своем уничтожении.

Значение этого имени вводит нас в глубину самосознания Христа.

Подводя итог всему сказанному о самосознании Иисуса Христа, мы на вопрос: «что вы думаете о Христе?» кратко можем ответить так: Он есть Сын человеческий – Сын Божий (Мф. 16:13–16). Именем Сын человеческий открывается сокровеннейшее дело Его личного уничижения. Вот почему именем Сын человеческий только Он Сам Себя именовал (за единственным кажущимся исключением Деян. 7:56); ученики же прославляли Его, как Христа, Сына Бога живого. Верить во Христа значит видеть в Сыне человеческом Сына Божия (Мф. 16:13–16), как уверовал сотник, стоявший при кресте Иисуса и воскликнувший по смерти Его: «Истинно человек сей был Сын Божий» (Мк. 15:39; ср. Деян. 8:37).

Крещение Иоанново

Крещением должен Я креститься; и как Я томлюсь, пока сие совершится. (Лк. 12:50).

Общественное служение Христа было предварено проповедью Иоанна Крестителя. Он проповедовал крещение покаяния для прощения грехов. Он говорил: «покайтесь, ибо приблизилось царство небесное». Он действовал, как предтеча Мессии, и называл Его своим прѡтоѡм (Ин. 1:30). Его задачей было приготовить народ к принятию Мессии и Его царства. Он проповедовал крещение покаяния именно потому, что «приблизилось царство небесное». Наступление царства небесного и деятельность Мессии представлялись Иоанну Крестителю вместе и временем сообщения народу высших духовных даров, и временем грозного суда. «Я крещу вас в воде в покаяние, – говорил он народу, – но идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем» (Мф. 3:11; Лк. 3:16), т. е. Его дар будет животворным духом для одних и огнём пожигающим для других. Иоанн предвидел Мессию с лопатою в руках, которою вывезают хлеб: «лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое, и соберет пшеницу в житницу Свою, а солому сожжет огнем неугасимым» (Мф. 3:12; Лк. 3:17). Это сознание близости наступающего гнева Божия и народной слепоты, закрывающей смысл времени, придавали Иоанну необычайную суровость. «Вся речь его вселяет ужас». Он видел уже секиру при корне дерева, не приносящего плода; он уже чувствовал дыхание неугасимого пламени, в котором сгорает солома. Значение своей деятельности он полагал в том, чтобы спасти от этого пламени то, что еще способно к жизни. Единственное средство к спасению от грядущего суда он указывал в покаянии, в смиренном сознании человеческого недостойнства; он преимущественно вооружался против самодовольства, самоправедности и национальной гордости иудеев; он называл порождениями ехидниными тех, которые

думали избежать будущего гнева в надежде на свое происхождение от Авраама.

Пророческие представления Иоанна о царстве Мессии вполне соответствовали действительной деятельности Иисуса Христа и Его самосознанию. Иисус Христос начал Свою проповедь, подобно Иоанну, призывом к покаянию: «покайтесь, ибо приблизилось царство небесное» (Мф. 4:17; Мк. 1:15). По Его сознанию, время Его, будучи для одних временем участия в брачном торжестве, было для других временем суда; Он говорил: «на суд пришел Я в мир сей» (Ин. 9:39); «ныне суд миру сему» (Ин. 12:31).

Почему же наступление царства небесного было вместе временем суда? Какое основание в самосознании Христа имела неизбежность суда миру? Основание для неразрывной связи наступления царства Божия с действительностью суда миру дано в святости Божией. «Бог свят» – вот мысль, которая проникает весь Ветхий Завет. Святость Бога прежде всего выражает то свойство Его существа, по которому оно отдельно от мира, прежде мира, выше мира и противоположно мирской ограниченности и ничтожности; она выражает славу Бога, Его величие. Свят только Бог и то, что Ему принадлежит, что Ему посвящено, что выделено из ряда обыденных предметов на служение Ему³⁹⁹. Принадлежать Богу может только выделенное из обыденной жизни; Бог в ней не вмещается. Посему явление Бога человеку угрожает ему смертью (напр. Суд. 6:22 и др.). При этом слава Божия столь велика, что даже ангелы оказываются пред Ним с недостатками, тем более – «обитающие в храминах из брения, которых основание прах, которые истребляются скорее моли» (Иов. 4:19). Но Бог свободно обладает Своим естеством; в Нём снисхождение к твари преобладает над Его грозным величием: Он свят, но Он, святой, снисходит к человеку. «Ибо так говорит Высокий и Превознесённый, вечно живущий, Святой имя Его: Я живу на высоте (небес) и во святилище, и также с сокрушёнными и смиренными духом, чтобы оживлять дух смиренных и оживлять сердца сокрушённых» (Ис. 57:15). Это соединение в Боге Его грозного естества с свободным снисхождением составляет тайну,

открывшуюся в ветхозаветных отношениях Бога к человеку. Однако снисхождение Божие может покрывать только естественную немощь человека, но не покрывает его греха. В той самой степени, в какой открывается человеку истина преобладания в Боге Его снисхождения над Его грозным естеством, в какой человек освобождается от страха пред естественным величием Божиим, в той же самой степени ему уясняется несовместимость с присутствием Божиим его греха. Посему приближение Божие к человеку, по естественному снисхождению, несёт суд его грехам. Посему Господь говорил сынам Израилевым: «только вас признал Я из всех племен земли; потому и взыщу с вас за все беззакония ваши» (Ам. 3:2). Впрочем, нельзя сказать, что никакой грех не покрывается снисхождением Божиим: нравственная нечистота, грехи против закона не составляют непреодолимого препятствия к союзу человека с Богом, если они приводят его к сознанию своего нравственного бессилия. Но грех в собственном смысле, желание человека в себе самом найти самоудовлетворение (Быт. 3:5), грех самодовольства, самоправедности безусловно исключает возможность общения человека с Богом. Поэтому признание Божие на смиренных и сокрушённых духом и Его противление гордым составляют существенную черту в ветхозаветном откровении. Это вполне соответствует тому, что Иоанн Креститель обличал иудейскую национальную гордость и самоправедность. Как бы то ни было, в понятии божественной святости дано основание того, что приближение Бога к человеку необходимо несёт ему суд. Приближение царства Божия неизбежно было временем суда для тех, к кому оно приближалось; дарование Духа Святого было вместе огненным крещением. Поскольку Христос признавал в Себе истинную божественную жизнь, видел в Своей жизни откровение Божие людям, постольку Он непосредственно признавал наступление суда миру одновременно с Его явлением на общественное служение.

На проповедь Иоанна Крестителя Иерусалим, и вся Иудея, и вся окрестность иорданская выходили к нему, и крестились от него в Иордане, исповедуя грехи свои.

Когда же крестился весь народ (Лк. 3:21), тогда приходит Иисус из Галилеи на Иордан к Иоанну, креститься от него. Иоанн же удерживал Его и говорил: мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне? Но Иисус сказал ему: оставь теперь, ибо так надлежит нам исполнить всякую правду. Тогда Иоанн допускает Его (Мф. 3:13–15). Крестившись, Иисус тотчас вышел из воды и молился; в это время отверзлись Ему небеса, и Дух Святый сошёл на Него и был Ему глас с небес, глаголющий: Ты Сын Мой возлюбленный, в Тебе Мое благоволение.

По каким побуждениям Христос пришёл креститься от Иоанна? Трудность вопроса создаётся тем, что крещение Иоанново было крещением покаяния для оставления грехов, а Христос был безгрешен. Иоанн крещением приготавливал народ к принятию царства Мессии, а Иисус и был и признавал Себя Мессией.

Легко видеть, что известные объяснения крещения Христова не дают ответа на поставленный вопрос. Обычно говорят, что Христос Своим примером хотел освятить крещение Иоанново. Но этого следовало бы ожидать прежде, чем «крестился весь народ». Обращаются также за разъяснением к слову «правда» в ответе Христа: Он крестился, чтобы исполнить правду. Но правда в общем смысле означает то, что должно быть по воле Божией; в этом случае правда является понятием слишком широким, чтобы в словах Христа можно было видеть определённый ответ на наш вопрос. В более тесном и определённом смысле правда (δικαιοσύνη) означает ветхозаветный закон, и в этом случае значение крещения Христа указывают в том, что Он «подчинился закону». Но, как известно, крещение Иоанново не было установлением ветхозаветного закона. Оно употреблялось Иоанном в качестве символа покаяния по особому указанию свыше (Ин. 1:33), хотя в согласии с древними пророчествами (напр. Иез. 36:25) и с обычаями времени.

Ответа на поставленный вопрос нужно искать в связи рассматриваемого события. Иоанн проповедовал крещение покаяния. «И крестились от него все в реке Иордане, исповедуя

грехи свои». Символически, поскольку крещение Иоанново было символом покаяния, омовения грехов, вода Иордана была загрязнена омытыми в ней грехами. «Тогда приходит Иисус на Иордан к Иоанну креститься от него», будучи безгрешным. Если грешные люди омывали свои грехи в реке, то безгрешный после них крестился в той же реке, очевидно, для того, чтобы, тоже символически, оскверниться этою водою, т. е. принять на себя омытые в ней грехи⁴⁰⁰. Так и понял Иоанн крещение Иисуса Христа. Увидев после крещения идущего к нему Иисуса, Иоанн сказал: вот, агнец Божий, Который берет (на Себя) грех мира (Ин. 1:29). Дело Иисуса Христа состояло, согласно пророчеству Исайи (Ис. 53:4), в том, что «Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни». Эти слова пророка ев. Матфей вспоминает вслед за сообщением, что однажды ко Христу «привели многих бесноватых, и Он изгнал духов словом, и исцелил всех больных» (Мф. 8:16–17). Пророк и евангелист говорят и о том, что Иисус Христос снимал с людей греховные немощи и болезни, и о том, что Он тяжесть этих немощей брал на Себя. То и другое Христос совершил действительно. Но прежде чем выступить на такую деятельность, Христос символически принял на Себя в водах Иордана тяжесть людских грехов, изъявил пред Отцом Своё желание выступить на такое служение. Это таким образом было началом Его общественного служения, как это и замечает ев. Лука (Лк. 3:23). И в ответе Иисуса Христа Иоанну Крестителю ударение стоит не на слове «правду», а на слове «так». Что Иисусу Христу, равно как Иоанну, надлежало делать правду в широком смысле этого слова, это едва ли нужно было разъяснять Иоанну. Смысл слов Христа тот, что Он мог, что Ему было особенно удобно – исполнить всякую правду, всю божественную волю, только крестясь от Иоанна, т. е. изъявив готовность принять на Себя грех мира, *именно так*. И сам Иоанн своё призвание явить Иисуса Израилю мог исполнить лишь крещением Его, лишь *так*.

Так надлежало Христу исполнить всю правду. Он нёс в Себе суд миру, страшный суд, которого никто не мог избежать своими силами. Но Он также знал, что воля Отца не была та, чтобы Он судил мир и погубил его, но была та, чтобы мир был

спасён чрез Него, чтобы из данного Ему Отцом Он ничего не погубил, но всему тому дал вечную жизнь (Ин. 3:17; 6:39–40). Видимое противоречие могло быть примирено только одним способом: надлежало, чтобы Христос не мир осудил, а князя мира сего; чтобы Он победил мир – победил его князя в Своей собственной жизни; чтобы Он дал вечную жизнь всякому верующему в Него; чтобы был осуждён только неверующий в Него. Способ состоял в том, чтобы Христос взял на Себя грех мира. Но каждый грех одного человека действует на другого, этому греху не причастного, чрез зло – страдания и смерть. Принять грех людей, чтобы осудить его и спасти людей, значит принять от грешных людей страдания и смерть; чтобы сделать людей причастниками той божественной жизни, которую Христос носил в Себе, чтобы даровать им эту жизнь, Ему надлежало «положить душу Свою»; чтобы прославить человеческую жизнь божественною славою, Ему надлежало взять на Себя её уничтожение, её зло. Таков закон духовного рождения; такова тайна «прославления Сына человеческого». «Если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12:24).

Немедленно после того, как Христос крещением в воде выразил пред Отцом Небесным Своё желание принять крещение смерти⁴⁰¹, Он был наречён от Отца возлюбленным Сыном (ср. Ин. 10:17), и Дух Святой нисшёл на Него. Какое значение имеет это нисшествие Духа на рождённого от Духа? Если внутренне-божественная, духовно-вечная жизнь Иисуса Христа была в Нём от самого рождения, то, конечно, нисшествие на Него Духа в крещении не было началом Его внутренне-божественного достоинства, как думали некоторые из древних еретиков, и не относилось собственно к Его духовно-вечной жизни, но было началом Его видимой временной славы, ее внешне-телесного обнаружения, было началом Его вдохновенности, телесной прославленности и, преимущественно, чудотворной силы. В крещении, по словам апостола, «Бог Духом Святым помазал Иисуса из Назарета, и Он ходил, благовествуя и исцеляя всех, обладаемых диаволом; потому что Бог был с Ним» (Деян. 10:37–38). В частности, сила

духа, полученная Христом в крещении (Лк. 4:1, 14), обнаруживалась в Его вдохновенности: Он громко возглашает к народу и иудеям (Ин. 7:28, 37; 12:44; Лк. 8:8, 15), к умершим – отроковице (Лк. 8:54), Лазарю (Ин. 11:43); Он вдохновенно радуется (Лк. 10:21) или негодует (Мк. 10:14), смотрит с гневом (Мк. Зср. Мк. 3:34; 10:23, 27; Мф. 19:26; Лк. 20:17); Он учит с силою и властью (Мф. 7:29; Мк. 1:22; Лк. 4:32), с властью и силою повелевает духам нечистым (Мк. 1:27; Лк. 4:36); снедаемый ревностью по дому Божию очищает иерусалимский храм; о Нем думают, что Он выходит из Себя (Мк. 3:21) и бесчинствует (Ин. 10:20). Затем сила духа обнаруживается в Его телесной славе, которая ощутимо наполняет Его тело: из Него исходила сила, исцелявшая всех, так что народ искал прикоснуться к Нему (Лк. 6:19; Мф. 14:36), Он Сам в Себе чувствовал исходящую из Него силу (Мк. 5:30; Лк. 8:46); Он обладал необычайною силою духа над телом, как это показал Его сорокадневный пост; сила духа придавала Его телу особые свойства, как это видно из событий хождения по воде (Мф. 14пар.), на горе преображения (Мф. 17пар.), событий в Назарете и описанных у ев. Иоанна (Ин. 7–10)⁴⁰². Особенно же сила Христа обнаруживалась в исцелениях Христа, которые были многочисленны (ср. Лк. 5:17).

Какое значение сила Духа, дарованная Христу в крещении и обнаруживавшаяся в Его телесной славе и преимущественно в Его чудотворениях, имела в деле Христа и в какой связи она была с событием крещения Христа? Общий ответ на этот вопрос дает апостол Пётр, который всю жизнь Иисуса Христа представляет в такой последовательности: крещение, помазание силою Духа, благотворение исцелений и смерть (Деян. 10:37–39). Когда Христос крещением в воде выразил готовность принять крещение смерти, Ему была дарована сила Духа, чтобы чрез чудотворения привести Его к смерти.

Вникая же в дело ближе, мы видим, что внешняя слава Христа прежде всего была победою царства Божия над миром, его воплощением в мире. Если царствие Божие действительно пришло в мир, то оно должно проявиться в действительной власти духа над природою, в преображении тела, в

освобождении души от всяких духов злобы, в уничтожении болезней, в победе над смертью. Иначе царство Божие было бы пустым призраком. Так и смотрел Христос на силу Духа. «Если Я Духом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас царствие Божие. Или как может кто войти в дом сильного и расхитить вещи его, если прежде не свяжет сильного и тогда расхитит дом его» (Мф. 12:28–29 пар.)? Но вместе с тем царство Божие по существу своему есть царство не от мира сего (Ин. 18:36), оно не приходит приметным образом, оно внутри человека (Лк. 17:20–21). Но в таком случае действительная победа царства Божия над миром не состоит собственно во внешней славе. Конечно, царство Божие, становясь действительным на земле, должно дать духу силу над природою, уничтожить злострадания и победить смерть; но победа над смертью даётся не в бессмертии человека, а в его воскресении по смерти; свобода духа от оков плоти и злостраданий даётся неотъемлемо сынам воскресения. «Сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут; ибо они равны ангелам, и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения» (Лк. 10:35–36 пар). Посему волю Отца Христос видел в том, чтобы из всего данного Ему Отцом ничего не погубить, но всё то воскресить в последний день (Ин. 6:39), причём предполагается, что к воскресению в последний день способен лишь тот, кто, видя Сына и веруя в Него, имеет жизнь вечную (Ин. 6:40). Посему ближайшим делом Христа и было дать людям, верующим в Него, жизнь вечную, которую человек действительно может иметь в этой временной жизни, при наличности её злостраданий, и которая, составляя внутреннее достояние верующего во Христа, невидимо приготавливает его тело и душу к всецело духовной жизни по воскресении. Посему, далее, свидетельством действительного наступления царства Христова служила не сама по себе Его духовная сила, а вера человека в Него, признание со стороны людей в Его силе именно Духа Божия. Он не сказал: «если Я изгоняю бесов», но: «если Я Духом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас царствие Божие», тогда как иудеи в Его духовной силе, в

Его чудеса видели силу злого духа. А если так, то внешняя слава Христа была временною. Его духовная сила и Его чудотворения имели значение символа духовных благ, были не чем иным, как знамениями (Ин. 2:11; 4и мн. др.). Он с прискорбием говорил: «вы ищите Меня не потому, что видели чудеса (знамения), но потому, что ели хлеб и насытились» (Ин. 6:26) и далее. Так смотрят на чудеса Иисуса Христа св. отцы. «Христос, по словам Ефрема Сирина, питал иудеев наслаждением преходящего хлеба и вина, дабы привести их к усладе животворящего Своего тела и крови». И вот в этом-то значении знамений чудеса Христа приготовили Ему смерть со стороны тех, которые видели в них самодовлеющую действительность, которые хотели «малое время порадоваться при свете» Иоанна и Христа, старались о пище тленной, а не о пище, пребывающей в жизнь вечную....

Искушения в пустыне

Я послан только к погибшим овцам дома Израилева. (Мф. 15:24).

Немедленно после крещения Иисус Христос был отведен духом⁴⁰³ в пустыню для искушения от диавола. В пустыне Он провел сорок дней в полном уединении и посте. Когда он напоследок взалкал, к Нему приступил искушитель.

Искушения Иисуса Христа относились к той чудотворной силе, которую Он получил при крещении, и были вопросом о способе употребления её. В первом искушении Ему, как Сыну Божию, предлагалось обратить камни в хлебы для утоления Своего голода. Во втором, по ев. Матфею, искушении Ему предлагалось броситься с крыла (крыши) храма в надежде, что Его, как Сына Божия, сохранят по повелению Божию ангелы, на руках понесут Его, так что Он не преткнётся о камень ногою. Наконец, в третьем искушении Иисусу Христу была показана с высоты горы слава мирских царств, и Ему предлагалось поклониться диаволу, чтобы получить от него власть над этими царствами, их славу.

Чтобы понять смысл искушений Христа, нужно иметь в виду национальные особенности еврейского народа. Евреи от самой колыбели своей были избранным народом Божиим для того, чтобы возвещать славу имени Господа другим народам. Они были хранителем божественного откровения, с ними был заключён Богом завет, им были дарованы обетования о Мессии. В соответствии с таким призванием евреи были народом в высшей степени религиозным. Их религиозность особенно выражалась в мессианских ожиданиях. Надежда на грядущего Спасителя составляла для еврейского народа во все периоды его исторической жизни основу его духовного существования: ею он, собственно, жил, к ней обращался в горе, в ней он полагал свою радость. Пророки воспитывали в Израиле ожидание Мессии и не давали ему успокоиться на одних внешних благах; великие бедствия сначала вавилонского плена, затем порабощения персидского, македонского, египетского,

особенно сирийского, сопровождавшегося тяжелыми гонениями Антиоха Епифана, и, наконец, ненавистного римского – непрерывно обращали взоры иудеев к грядущему Спасителю, «тому пророку, которому должно прийти в мир». Время римского владычества сопровождалось частыми возмущениями, которые особенно замечательны тем, что зачинщиками обыкновенно выступали самозванцы, выдававшие себя за посланников Божиих и всегда находившие себе доверие от народа. Это и показывает, как напряжёнными были мессианские ожидания иудеев ко времени Иисуса Христа. Конечно, они шли за самозванцами не в надежде на свою силу, а в надежде на помощь свыше. Каждый необыкновенный деятель вызывал в них вопрос, не Мессия ли он. Этот вопрос вызывал в иудеях Иоанн Креститель (Лк. 3:15; Ин. 1:19–20). Самарянка в беседе с Иисусом Христом выражает надежду на близкое пришествие Мессии (Ин. 4:25) и высказывает жителям города предположение, не Он ли Христос (Ин. 4:29). Такой же вопрос вызывает Он во всём народе, удивлённом Его делами (Мф. 12:23). В то время вся атмосфера Палестины и стран рассеяния иудейского народа была проникнута предчувствием близкого исполнения мессианских ожиданий.

Но при такой напряжённости религиозных ожиданий иудеи отличались некоторыми национальными чертами, глубоко влиявшими на их религиозное чувство. И прежде всего они были, как и до настоящего времени остаются, слишком привязаны к внешним, материальным благам. Завет с Богом они понимали в смысле юридического договора, взаимного обязательства, в силу которого евреи должны были исполнять данный Богом закон и имели право за это получать от Бога внешние, временные, блага. Самое исполнение закона носило характер внешней законности, или праведности. Заботой иудея было соблюдение внешней чистоты, соблюдение таких законнических дел, которые можно было подсчитывать, внешне оценивать. Такой же чувственный характер имели и мессианские ожидания. От царства Мессии иудеи ожидали богатых вечеров, чудесного питания, необычайного плодородия земли. «Блажен, – воскликнул один из возлежавших со Христом

в доме фарисея, услышав Его проповедь о воздаянии в воскресение праведных, – блажен, кто вкусит хлеба в царствии Божием» (Лк. 14:15)! Иудеи времен Христа помнили, что их отцы при Моисее ели манну, небесный хлеб, и они говорили Иисусу Христу: «какое же Ты дашь знамение, чтобы мы увидели, и поверили Тебе? что Ты делаешь?» Когда Он ответил им, что хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и даёт жизнь миру, они воскликнули: «Господи! подавай нам всегда такой хлеб» (Ин. 6:30–34). Благосостояние иудейского народа во времена мессианские составляет излюбленную тему иудейской апокрифической литературы, особенно останавливающейся на картинах необычайного плодородия земли. В Апокалипсисе Варуха и в книге Эноха плодородие земли в царстве Мессии изображается необычайным: каждый плод принесет десять тысяч плодов, каждая виноградная лоза – тысячу ветвей, каждая ветвь даст тысячу кистей, и одна кисть принесет тысячу ягод, а из каждой ягоды получится кора вина.

Затем иудеи отличались чрезвычайно привязанностью к внешним, символическим, формам ветхозаветной теократии. С этими формами было связано их особое призвание, от исполнения ветхозаветного закона о внешней чистоте и обрядов они поставляли в зависимость достижение временного благосостояния, и потому они столь же дорого ценили эти формы и обряды, сколь были привязаны к внешнему благополучию. Со времени вавилонского плена они были ревностными исполнителями обрядового закона и не только до мелочности соблюдали все его предписания, но еще измыслили целый ряд дополнительных внешних правил, которые были известны у них под именем предания старцев. Так, держась предания старцев, фарисеи и все иудеи не ели, не замыв тщательно рук; пришедши с торго, не ели, не омывшись. Было и много другого, чего они приняли держать: наблюдать омовение чаш, кружек, котлов и скамей (Мк. 7:3–4). Точное соблюдение закона и предания старцев служило основанием для фарисейской самоправедности и пренебрежительного отношения к тем, кого они считали грешниками. Легко понять, что при такой обрядовой мелочности иудеи оставались

равнодушными к важнейшему в законе – правосудию, милости и вере, небрегли правдою и любовью Божией (Мф. 9:13; 12:7; 23:23; Лк. 11:42). Для соблюдения своего предания они даже нарушали заповеди Божии (Мф. 15:3–6; Мк. 7:9–13). Так они устами чтили Господа, а сердцем были далеки от Него (Мф. 15:7–9; Мк. 7:6–7). От Мессии в рассматриваемом отношении они ждали, что Он придаст теократическому символизму универсальное и непреходящее значение, наложив иго закона на все народы и на вечные времена, и сделает его мистическим орудием ниспослания с неба иудейскому народу всяческих земных благ, видимого и непрерывного покровительства Божия.

Наконец, евреи страдали собственно национальной гордостью. Ветхозаветный закон дан был не отдельным лицам, а целому народу; ему же были даны ветхозаветные обетования. Спасение каждого иудея заключалось в принадлежности к своему народу, которая закреплялась происхождением от Авраама и исполнением обрядового закона. Посему иудей в той самой степени, в какой был привязан к теократическому символизму, как средству достижения материального благополучия, был заинтересован в существовании и благоденствии своего народа. Как для предания старцев иудеи нарушали заповеди Божии, так и для политического благосостояния своего народа они готовы были жертвовать жизнью человека, нарушая ту заповедь, к которой сводились весь закон и пророки: «лучше нам, – говорил первосвященник Каиафа, религиозный представитель иудейского народа, – лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели, чтобы весь народ погиб» (Ин. 11:50). Иудеи гордились своим происхождением от Авраама, гордились знанием и исполнением закона Моисеева (Мф. 3:8–9; Лк. 3:8; Ин. 8:33; 9:28; Римл. 2:17–23). Крайнее самомнение иудейского народа ярко выражается в следующих словах автора 3-й книги Ездры: «о, Владыка Господи! Ты из всех лесов на земле и из всех деревьев на ней избрал только одну виноградную лозу, из всех построенных городов освятил для Себя один Сион, из всех многочисленных народов Ты приобрел Себе один народ, и возлюбил его, дал ему закон совершенный. Для нас создал Ты век сей. О прочих

же народах, происшедших от Адама, Ты сказал, что они ничто, но подобны слюне, и все множество их Ты уподобил каплям, каплющим из сосуда» (3Ездр. 5:23, 25, 27; 6:55–56). Грядущее спасение иудеи склонны были ограничивать одним своим народом: они ждали от Бога Израилева посещения Его народа и избавления только ему (ср. Лк. 1:68–69). Иудеи являлись наследниками царства Мессии уже в силу своего происхождения от Авраама, поэтому блага этого царства ждали всех иудеев без исключения: для участия в царстве Мессии иудеи будут собраны из всех стран рассеяния их, и даже, может быть, воскреснут мёртвые (книга Эноха, псалмы Соломона, Сивиллины книги). В царстве Мессии иудеи надеялись занять первые места и получить владычество над всеми языческими народами. А так как ко времени Иисуса Христа иудеи находились в политической зависимости от римлян, то ближайшим образом свободы от этой зависимости – вот чего ждали они от Мессии: они надеялись в Нём видеть своего национального царя (Ин. 6:15). С пришествием Мессии они соединяли грозный суд над всеми своими врагами, над всеми теми народами, которые в течение времен поработали иудейский народ и причиняли ему страдания (ср. Лк. 1:71). Знаменательно, что язычники знали о мессианских чаяниях иудеев прежде всего, как об их надежде овладеть миром (Suet. Vespas. IV; Tac. Hist. V, 13).

Иудеи возбуждённо и упорно ждали царства Мессии, но веру в Него они поставляли в зависимость от некоторых условий сообразно с особенностями своей национальной жизни. В Мессии они ждали человека, находящегося под особым покровительством неба, отделённого от Бога чрезвычайными силами, которых было бы достаточно для исполнения надежд Израиля, всемогущего чудотворца (Мф. 12:38; 16:1; Ин. 6:14; 7:31). Представлениям иудеев о Мессии более всего чужда была мысль о Его страданиях (Ин. 12:34; Мф. 16:21–22; Лк. 24:19–21, 45–46). Не отрекаясь от себя, иудеи не могли принять Мессию, не покровительствуемого знаменами, подверженного общечеловеческим условиям жизни и даже страданиям. В этом

последнем случае необходимо угрожала смерть или национальной гордости иудеев, или Мессии⁴⁰⁴.

Этим и объясняется смысл искушений Иисуса Христа в пустыне. Согласно ожиданиям иудеев, Мессия должен был явиться чудесным питателем их и, конечно, лично стоять, как чудотворец, выше материальной зависимости. Это было смыслом первого искушения. Затем иудеи ожидали в Мессии человека, пользующегося особым покровительством Бога во имя святыни храма и вообще ветхозаветного символизма, а в Его царстве надеялись видеть торжество ревнителей ветхозаветного закона. Это составило содержание второго искушения. Наконец, иудеи надеялись видеть в Мессии своего национального царя, который доставил бы господство еврейскому народу, с его теократическим символизмом, над всеми языческими народами. В этом был смысл третьего искушения. Иисус Христос отклонил и не мог не отклонить предложения искушителя. Уступить надеждам иудеев значило увековечить иудейский символизм, наложить на всех людей ярмо ветхозаветного обрядового закона, отказаться от основания духовного царства, вместо согласного с волею Божией спасения рода человеческого послужить национальным страстям иудейского народа поклониться злему духу. На первое искушение Иисус Христос ответил смиренною покорностью естественным законам человеческой жизни, её природной ограниченности; на второе предложение Он ответил отказом искушать Господа требованием чрезвычайного видимого покровительства; третьему искушению Он противопоставил отказ от служения злему духу национальной гордости. Он не выделил Себя из общества людей, по отношению к условиям жизни, для того, чтобы Его богосыновнее достоинство сделалось достоянием всех людей. Границы национального символизма должны быть разрушены для основания универсального духовного царства. Победа над искушениями⁴⁰⁵ не была со стороны Иисуса Христа полным уклонением от употребления чудотворной силы, по воле Божией; но это было отречением Его от пользования ею для Своего личного благосостояния, для личной свободы от условий человеческого

существования, как постоянной нормы жизни, и для служения национальным страстям иудеев. Он призывал Своих последователей к духовной жизни, к победе над привязанностью к миру. Этим отречением Иисуса Христа не исключалось, а даже предполагалось временное проявление чудотворной силы в смысле, соответствующем ожиданиям иудеев, но цель таких чудотворений та же, что и постоянного смирения и постоянной борьбы с требованиями иудеев – возвести взоры людей от чувственного к духовному. Но если, таким образом, победа Христа над искушениями в пустыне была отвержением национальных чаяний иудеев, то она вместе с тем готовила Ему смерть от озлобленной иудейской гордости. Победа Христа была Его высшим самоотречением, Его готовностью принять смерть от злобы иудеев.

Чтобы даровать духовную божественную жизнь каждому человеку и, потому, всему человеческому роду, Христу надлежало претерпеть страдания и смерть от народа иудейского. Универсальные цели сталкивались с частным противодействием иудейского народа; достижение их обуславливалось борьбой с предрассудками небольшого общества, населявшего небольшую землю. Здесь мы встречаем одно из тех сочетаний противоположностей, которыми была исполнена жизнь Иисуса Христа. Имея универсальные задачи, Он был послан только к погибшим овцам дома Израилева (Мф. 15:24). В чём же было исключительное значение иудейского народа в отношении к призванию Иисуса Христа? Обыкновенно отвечают на этот вопрос, указывая на подготовленность еврейского народа к царству Божию: ветхозаветное время было подготовлением к принятию Мессии всего рода человеческого, преимущественно же евреев. И в этом ответе есть несомненная доля правды: первое общество последователей Иисуса Христа, Его апостолы, были избраны Им из среды иудеев. Но нужно помнить, что апостолы были взяты Учителем не вполне готовыми к своему служению, но с предрассудками своего народа, от которых они были освобождены лишь Его научением и воспитанием, причём это освобождение их сопровождалось отпадением одного из них, «сына погибели»; во всяком случае,

это общество учеников Христовых было малочисленно среди иудеев, это было «малое стадо»; весь же народ иудейский, в целом, именно как народ, во главе с своими начальниками, сознательно отказался от Мессии и распял Его. Несомненно, Иисус Христос был послан к иудеям потому, что это был единственный народ, с ясным сознанием ожидавший Мессию, но эти ожидания иудейского народа были неразрывно связаны с национальными предрассудками и привязанностями: конечно, Христос нёс иудеям прежде всего спасение, но этот народ во имя предрассудков и земных привязанностей не мог принять духовного царя. В своем благовестии миру Христос не мог миновать еврейского народа, потому что его мессианские ожидания были земными и чувственными, потому что он таил в своём сердце ненависть к духовному царству. Чтобы основать среди людей духовное универсальное царство, нужно было разрушить те оковы, которые ему готовила национальная гордость иудейского народа, нужно было осудить сепаратизм и самолюбие носителей ветхозаветного символизма, а для сего нужно было вынаружить это самолюбие во всей его глубине, вызвать его сознательную ненависть к духовному царству, для сего требовалось Мессии претерпеть смерть от этой озлобленной национальной гордости иудеев. Чтобы не только научить людей царству Божию, но и основать это царство в их сердцах, нужно было победить не только равнодушие незнания языческого мира, но и сознательную ненависть гордившихся знанием закона и пророков иудеев. Неся спасение Израилю, Иисус Христос нёс ему и суд; но, с другой стороны, многострадальный иудейский народ, не признавший своего Мессии, осудивший Его и Им осуждённый, самым этим падением своим послужил спасению язычников (Рим. 11:11): на основе его отвержения, – на основе осуждения его материальных мессианских надежд возникло истинное духовное царство Мессии.

Иудейский народ был надлежащею средою для учения и дел Мессии, потому что его мессианские ожидания были окрашены национальной гордостью и привязанностью к земным благам. Но, резко отличаясь в этом последнем отношении от

других народов, иудейский народ по своим национальным чертам является представителем общих свойств человека, и его история служит символом каждого человека. Особенностью евреев собственно было то, что у них рассматриваемые общечеловеческие свойства были возведены на степень национальных, сделались свойствами народа; помимо же этой особенности в настроении иудейского народа каждый человек, безотносительно к своей национальности, может узнать своё собственное настроение. Посему победа Христа в пустыне имеет общечеловеческое значение; Его искушения, как и вызвавшее их иудейское настроение, понятны для нас, близки нам. Ввиду этого представляет большой интерес вникнуть в сущность исторического греха иудеев – убийства Сына Божия. Грехом иудеев было то, что они ждали своего Мессию, хотели откровение Бога в лице Сына Божия обратить на служение себе, вместо того, чтобы себя представить орудием всемирного откровения Божия. Ожидая во Христе простого человека, они откровение Бога в Нём полагали в обнаружении внешнего божественного всемогущества, в личном обладании божественными силами, при котором человеческая жизнь становится призрачною. Напротив того, во Христе было действительное откровение истинной божественной, вечной и духовной жизни в полноте человеческого существования, Он был истинный человек – Сын Божий (Мк. 15:39). Это было духовное откровение божественной жизни, полнота которого стояла в прямой зависимости от полноты человеческой жизни, – потому это было универсальное откровение Бога в человеческой истории.

В связи с этим интересно наблюдать, какое значение имело в жизни иудеев ветхозаветное пророчество. Известно, что пророки предначертали образ Христа с величайшею живостью. Известно также, что иудеи в течение веков изучали пророчества о Мессии с необычайным вниманием. И что же? *По признакам*, взятым из пророчеств, они не узнали во Христе своего Спасителя. В своих мессианских ожиданиях они примыкали к истинным пророчествам (напр. Ис. 9:6–7 – о царском достоинстве Мессии; Иоил. 3; Зах. 14 – о суде над язычниками; Ис. 49:22; 60:4–9 – о

собрании Израиля из рассеяния), и однако их ожидания были извращением действительного смысла ветхозаветных пророчеств, – так они не хотели знать о страданиях Мессии (Ис. 53; Пс. 21). Даже лучшие люди из иудеев не понимали истинного смысла ветхозаветных пророчеств, были несмысленны и медлительны сердцем, чтобы веровать всему, предсказанному пророками о страданиях Христа (Лк. 24:25–26 ср. Лк. 18:31–34; Мф. 16:21–23 и др.). Только Сам Христос открыл Своим ученикам ум к уразумению писаний (Лк. 24:45). Таким образом ветхозаветное пророчество своей прямой цели – предуказать Мессию – не достигло, что у апостола возведено даже в принцип: «никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою» (2Пет. 1:20). В деле религии внешность не имеет прямого значения: не может быть внешних признаков духовной жизни и внешнего ручательства за верность религиозного верования и ожиданий. Ветхозаветное пророчество, кроме своего воспитательного значения по отношению к «небольшому остатку», имело для иудеев смысл испытания их нравственного настроения: отношением к пророчеству вынаживается то, что сокрыто в сердце человека. Иудеи выбрали из пророчеств о Мессии то, что соответствовало их страстям, переработали их по своим земным привязанностям. Ожидая своего Мессию и не нося Его истинного образа в своём сердце, они преимущественное внимание обратили на внешние признаки Его пришествия (Ин. 7:27, 41–42, 52), и эти признаки, несмотря на исполнение во Христе пророчеств, обманули их.

Учение и дела Христа

Если бы Я не пришел и не говорил им, – если бы Я не сотворил между ними дел, каких никто другой не делал, то не имели бы греха; а теперь и видели, и возненавидели и Меня, и Отца Моего. (Ин. 15:22–24)

Возвратившись в силе Духа (Лк. 4:14) из пустыни, Иисус Христос начал учить и делать: Он ходил по всей Галилее, уча в синагогах, и проповедуя евангелие царствия, и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях (Мф. 4:23; 9ср. Деян. 1:1).

Собственно призванием Христа было даровать верующим вечную жизнь, которую Он имел в Себе. Его учение и дела не были явлениями, отдельными от этого Его призвания, от этого единственного дела Его жизни. По существу Его учение и дела были не чем иным, как откровением божественной жизни, а по историческому значению они были средством, приёмом, путём исполнения Его призвания.

В частности, учение Иисуса Христа по существу было разумом той духовной жизни, которую Он даровал людям. Духовная жизнь в человеке не может быть бессознательною, неразумною: в отличие от тёмной стихийной жизни, она есть жизнь-свет. Содержание этого-то человеческого сознания духовной жизни, её разум и даётся в учении Иисуса Христа. Он был учителем, но Его задачей не было ответить на религиозные запросы нашего ума, передать нам тайны надзвёздного мира, преподать систему религиозной философии или богословия, – нет, единственный предмет Его учения составляла духовная божественная жизнь в человеке: оно было исключительно разумом её. Ничему другому Он не учил. Духовная божественная жизнь в человеке есть царствие Божие, или небесное, на земле: Христос проповедовал евангелие царствия.

Так как учение Иисуса Христа было разумом дарованной Им человеку божественной духовной жизни, то свойства божественной духовной жизни вместе с тем характеризуют Его учение. Оно было духовным, истинным и универсальным.

Как духовное, учение Христа требовало от человека полного отречения от материальных благ, от пристрастия к земному и временному, требовало от него ненависти к самой жизни своей; оно предрекало последователю Христа гонение от мира (Мф. 5:2–12; 6:19–34; 10:22, 38–39; 16:24–25 и пар.; Лк. 14:26; Ин. 15:19; 16:33 и мн. др.).

Как духовное, учение Христа требовало, далее, от человека истинного служения Богу вместо ветхозаветного символического: ветхозаветное поклонение Богу было видимым, оно давало человеку чистоту телесную, но не душевную, а так как «видимое временно», призрачно, то ветхозаветное телесное богослужение было символическим; напротив, служение Богу духом, так как дух есть подлинная, вечная действительность, – служение Богу духом истинно, оно действительно дает человеку участие в божественной жизни, оно подлинно прославляет Бога (Ин. 4:23–24). По учению Христа, служение Богу не составляется из совокупности особых действий, но им должна быть вся жизнь человека, оно совпадает с тем, что составляет внутреннюю основу духовной жизни: сущность духовной жизни есть любовь, и, поскольку это есть жизнь любви, она представляет собою непрерывное служение Богу. Относительно внешней чистоты Христос учил, что оскверняет человека не входящее в уста, а исходящее из сердца, что милостыня делает всё чистым, что она важнее жертвы, что милость, любовь и вера составляют важнейшее в законе, что, в частности, и субботний покой можно и должно нарушать ради доброго дела, что, наконец, одно словесное призывание Господа, без добрых дел, не даёт человеку участия в царстве Божием (Мф. 7:16–27; 12:6, 12; 15:XV, 11, 17–20; 22:37–40; 23:23–28 пар.; Лк. 11:41; 12:33 и др.).

Как духовное и истинное, учение Христа по своему предмету универсально: Он проповедовал царство Божие, которое не от мира сего, которое не приходит приметным образом, не связано ни с какими мирскими, внешними, национальными формами, но находится внутри человека и доступно для каждого человека и для всех людей, которое управляется законами, противоположными законам мирских царств, так что желающий в царстве Божием быть большим

должен быть всем слугою (Лк. 17:21–20; Мф. 20:26; 23пар. Ин. 18:36).

Таким образом учение Иисуса Христа по существу противоречило религиозным ожиданиям иудеев, их привязанности к материальным благам и к теократическому символизму и их надеждам на мирское владычество.

Будучи духовным по своему существу, учение Христа несло суд миру – испытание каждому человеку и осуждение иудеям с их национальными страстями. Как духовное, истинное и универсальное, оно было таково, что принять его мог лишь тот, кто хотел творить волю Отца (Ин. 7:17; 6:37, 44), а не принять его значило не хотеть иметь истинную жизнь, не любить Бога, не искать славы от Бога, дорожа славой человеческою (Ин. 5:40, 42, 44). Учение Христа было таково, что одно его слушание (Ин. 12:47–48) необходимо обнаруживало истинный смысл религиозной жизни каждого человека: действительно ли он, поклоняясь видимо Богу, любит Бога, или он любит только себя; слушая учение Христа, каждому человеку необходимо было со всею ясностью сознания и определённости или возлюбить Бога, или возненавидеть Его. По отношению к иудеям суд Христова учения обнаружил, что в основе их религиозных ожиданий лежало самолюбие, чувственность и славолубие. «Если бы вы», говорил Христос иудеям, «верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне (Ин. 5:46). Если бы Бог был отец ваш, то вы любили бы Меня, потому что Я от Бога исшел, и пришел; ибо Я не Сам от Себя пришел, но Он послал Меня. Почему вы не понимаете речи Моей? Потому что не можете слышать слова Моего. Ваш отец диавол» (Ин. 8:42–44). Историческое значение Своего учения, как суда миру, Сам Христос выяснил так: «суд состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы. Ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы. А поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны» (Ин. 3:19–21). А в силу того, что иудеи были хранителями ветхозаветного закона, хвалились знанием его и считали себя путеводителями слепых

(ср. Рим. 2сл.), будучи самообольщёнными, между тем как учение Христа, противное человеческой самоправедности и самоуверенности, требовало для своего восприятия духовной простоты и, утаённое от считавших себя мудрыми и разумными, было открыто для младенцев (Мф. 11пар.), – в силу этого суд, который совершался учением Христа, ближе определён Самим Христом так: «на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы. Если бы вы, – добавил Он фарисеям, – если бы вы были слепы (считали себя слепыми), то не имели бы (на себе) греха; но как вы говорите, что видите, то грех остается на вас» (Ин. 9:39–41).

Впрочем, если бы божественная жизнь Христа обнаружилась в одном учении и не открылась в делах, то иудеи, не приняв Его учения, погрешили бы только неверием, погрешили бы только против Сына человеческого, и потому они, самое большее, не имели бы извинения во грехе своем, но не без надежды на прощение (Ин. 15:22; Мф. 12:32). Суд Христа не был бы для иудеев страшным отвержением. Но иудеи не только не веровали во Христа, а и возненавидели Его; возненавидев же Его, возненавидели и Отца Его (Ин. 15:23), и потому были отвержены Христом: это сделано Его учением в связи с Его делами. «Если бы, – говорил Он о Своём учении, – Я не пришел, и не говорил им, то не имели бы греха; а теперь не имеют извинения во грехе своем. Если бы, – добавил Он о делах Своих, – Я не сотворил между ними дел, каких никто другой не делал, то не имели бы греха; а теперь и видели, и возненавидели и Меня, и Отца Моего» (Ин. 15:24). Не поверив делам Христа, которые Он творил Духом, иудеи согрешили непростительным грехом против Духа Святого. Такова связь дел Иисуса Христа с Его учением по их историческому значению⁴⁰⁶.

Под делами Иисуса Христа разумеются, частью, внешний образ Его жизни и некоторые внешние действия, которые сопровождали Его учение, в которых Его учение обнаруживалось непреднамеренно по отношению к каждому частному действию, только в общем их согласии с учением, как принципом, а главным образом делами называются Его чудеса. Скажем сначала о первых.

Внешнее уничижение Христа не отвечало тем представлениям, которые иудеи имели о лице и жизни Мессии. Он был великий чудотворец, но Его собственная жизнь нимало не облегчалась Его чудотворною силою. Правда, в некоторых случаях эта сила обнаруживалась в Его личной жизни: так Он чудесно удалился от назаретян, неоднократно скрывался от иудеев (напр. Ин. 8:59), чудесно преобразился пред апостолами. Но эти явления в Его жизни или действительно избавляли Его от смерти, но только «потому, что еще не приходил час Его», который в своё время, предопределённое Отцом, не миновал Его, или же имели символическое значение; они в том и другом случае не освобождали обычного течения Его жизни от общечеловеческой слабости и ограниченности и от добровольной уничижённости.

В начале Своего общественного служения Христос избрал из Своих слушателей учеников для постоянного сопровождения Его, из которых с течением времени выделились двенадцать ближайших учеников. Они были Его доверенными сотрудниками и апостолами, им Он все изъяснял наедине, их удостоил имени друзей Своих. Кто же были эти ученики? Это были почти все галилеяне, происхождение которых выдавал уже их презренный выговор, по занятию преимущественно рыболовы, вообще люди простые, неучёные, незнатные; среди них был один, Матфей, из мытарей, которые у иудеев считались презренными и отверженными, наряду с грешниками; один из двенадцати даже предал своего Учителя иудеям.

По смыслу учения Христа, ни Он Сам, ни Его ученики не могли соблюдать иудейских правил о внешнем очищении, относительно поста, относительно субботнего покоя. Это давало повод иудеям роптать на Него, укорять Его учеников. Так было, когда однажды фарисеи и некоторые из книжников увидели некоторых из учеников Его, евших хлеб нечистыми, т. е. неумытыми руками (Мф. 15:1–20 пар.); роптали они на несоблюдение Им и Его учениками правил о посте (Мф. 9:14–17 пар.; Мф. 11:16–19); роптали они, когда ученики Его, проходя с Ним засеянными полями, взалкав, срывали колосья и ели, нарушая, по иудейским понятиям, субботний покой (Мф. 12:1–8

пар.). Нарушение субботнего покоя у иудеев считалось величайшим грехом.

Большое негодование иудеев против Иисуса Христа вызывалось тем, что Он, имея среди Своих учеников одного бывшего мытаря, вообще не чуждался и даже искал общества мытарей и грешников, так как пришел их призвать к покаянию, ел с ними и пил, они все приближались к Нему как к другу (Мф. 9:10–13; 11пар. Лк. 15:1 сл.). Симон фарисей, пригласивший к себе Иисуса вкушать пищи, соблазнился, увидев, как Он позволил прикоснуться к Себе жене грешнице, целовавшей Его ноги и мазавшей их миром (Лк. 7сл).

Всеми этими действиями, хотя они не были преднамеренными в каждом отдельном случае, в общем Иисус Христос вызывал негодование иудеев преднамеренно. Привязанность к мелочным преданиям старцев относительно субботнего покоя, поста, внешних очищений, презрительное отношение к мытарям и грешникам – во всём этом выражалось нравственное оупение иудеев, и нужно было вынаружить лежавшие в основе этих преданий и обычаев их самоправедность и гордость. Для исторической точки зрения совершенно неважно, что эти предания и обычаи были искажением ветхозаветного закона и что Христос, нарушая первые, не нарушал уже тем самым второго⁴⁰⁷; важно было то, что в сознании иудеев предания и обычаи сливались с законом, и потому борьба с ними Христа имела более глубокое значение, чем борьба с простым заблуждением, – это была борьба с законническою самоправедностью, с законническим рабством (Мк. 2:27). Впрочем, Сам Христос, когда Его обвиняли в нарушении субботнего покоя, защищался не отрицанием того, что Он нарушал субботу, а указанием на то, что должно делать в субботу добро (Мф. 12:12), и что сами иудеи нарушают субботу ради необходимости физической и законнической. Так каждый иудей в субботу водит вола и осла поить (Лк. 13:15), вытаскивает упавшую в яму овцу (Мф. 12:11; Лк. 14:5); так даже Давид, взалкав сам и бывшие с ним, вошёл в дом Божий и ел хлебы предложения, которые можно было есть только одним священникам (Мф. 12:3–4; Мк. 2:25–26); так священники в храме

нарушают субботу, не будучи виновными (Мф. 12:5); так все иудеи в субботу обрезают человека (Ин. 7:22). Христос, обвиняемый в нарушении субботы, защищался указанием на нарушение субботы иудеями ради необходимости и на необходимость нарушать субботу ради добрых дел. Как бы то ни было, Иисус Христос, по мнению иудеев, нарушал закон и, в частности, закон о субботе. Насколько это было важно в деле и жизни Христа, видно из того, что, с одной стороны, в верности иудеев преданиям старцев, в их обрядовом коснении выражалась сущность их религиозного символизма и лежали корни их самоправедности, в частности, суббота, по удачному выражению одного учёного, «была и знаменем их исключительных преимуществ, и центром их бездушного формализма», и что, с другой стороны, вражда и ненависть, возбуждённые Иисусом Христом в иудеях, главным образом направлялись на эту сторону Его деятельности: «не от Бога этот человек, – говорили о Нем иудеи, – потому что не хранит субботы» (Ин. 9:16).

Связь этих дел Христа с Его учением по их историческому значению состояла в том, что они приковывали внимание иудеев к Его учению. Иудеи могли бы не слушать Его учения; но когда Он творил такие дела, они не могли не слушать Его, они необходимо должны были ради этих дел определить свое отношение к Нему.

Но в этом своём значении названные дела Христа были только переходною ступенью к Его чудесам. Если эти дела, и особенно нарушение субботы, приковывали внимание иудеев и определяли их отношение к Его учению, то сами эти дела привлекали полное внимание иудеев и окончательно определяли их отношение ко Христу в соединении с чудесами: в этом соединении центром дел Христа было чудо, нарушавшее субботний покой. Это замечено Иоанном Златоустым. По случаю срывания колосьев апостолами, пишет он, фарисеи были «не очень жестоки, хотя и можно (было) им быть таковыми, но они не сильно раздражаются, а обвиняют просто. Когда же Господь велел протянуть сухую руку и оную исцелил, тогда они так рассвирепели, что положили намерение заковать и

умертвить Его». Это рассуждение применимо и к другим делам и отношениям Иисуса Христа.

Так мы переходим к чудесам Христа.

О «духовной» религиозно-исторической основе чудес Иисуса Христа было уже сказано. Входить в гностическое исследование их сущности и особенно объяснять их со стороны возможности мы считаем излишним для своих задач. Наша задача – объяснить чудеса Иисуса Христа в их взаимной связи и в отношении к служению Христа, раскрыть смысл их истории. Это и составит предмет следующих глав. Теперь же мы желали бы сказать несколько слов относительно общего исторического облика чудес Христа, представление которого необходимо для понимания их истории.

Чем были чудеса Христа в их исторической действительности? Чем они были для тех, кто их видел? Для иудеев чудеса Христа не были «знамениями с неба» (σήμερον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ), но были только «знамениями на земле внизу». Под знамением с неба иудеи, по всей вероятности, разумели непосредственное действие Божие в мире и именно на пользу человека, в данном случае, Мессии, для Его благоденствия и славы. Вот дело Божие по человеческому разуму: «воздвигнуть из камней детей Аврааму». Знамением с неба для Мессии было бы «сделать камни хлебами», быть носиму на руках ангелов, иметь их от Отца до двенадцати легионов. Таких чудес Христос не творил. Когда иудеи спрашивали от Него знамения с неба, Он, отвергая преимущественно ту их надежду, что чудо должно служить видимым знаком материального покровительства Божия Мессии и еврейскому народу, отказал им в знамении, кроме знамения Ионы пророка, который проповедью о покаянии спас раскаявшихся ниневитян (Мф. 12:38–41; 16:1–4 пар.). Для иудеев чудеса Христа не были знамением с неба; в чудесах же, которые не были знамением с неба, они видели действие Божие чрез скрытые силы природы. Такие чудеса могли творить пророки, и в чудотворце из Назарета иудеи видели не больше, как пророка. Видя чудеса Иисуса Христа, народ дивился и прославлял «Бога, давшего такую власть человекам» (Мф. 9:8), и говорил: «великий пророк восстал между нами» (Лк. 7:16; Ин.

6:14). Чтобы понять душу иудеев, достаточно припомнить, что они после чудесного насыщения пяти тысяч пятью хлебами говорили Иисусу Христу: «какое Ты дашь знамение, чтобы мы увидели и поверили Тебе? Что Ты делаешь? Отцы наши ели манну в пустыне» (Ин. 6:30–31). Чудо Христа само по себе для иудеев не было большим, чем дело Моисея. Особенно они могли так рассуждать относительно изгнания нечистых духов, которое совершалось даже некоторыми из них, и вообще исцелений, в которых главным образом и состояли чудеса Христа. Это не значит, что иудеи относились к чудесам чисто рационалистически; нет, они веровали в чудеса, но вера их была иною, чем та вера, которую понимает обычный догматический взгляд на чудеса Христа и их значение. На чудеса они смотрели, как на средство божественного промысла о человеке, и именно об иудеях, как на орудие особенного благоволения Божия к ним. Их вера в чудеса Мессии состояла в том, что они ожидали от времени Мессии необычайных чудесных благодеяний Божиих к их народу. Их внимание по отношению к чудесам Христа было обращено не на догматическое значение каждого из них, а на то, были ли они благодеяниями для народа иудейского (Мк. 7:37) и были ли они многочисленны (Ин. 7:31). Их вера в чудеса Мессии была не верою в Его «духовное» существо, а верою в «Его время»; от чудес Христа они заключали не к тому, кто такое этот чудотворец, а к тому, что это тот, «которому должно прийти в мир» (Ин. 6:14); по чудесам они гадали исключительно о том, «когда придет Христос» (Ин. 7:31). А чтобы увериться в лице Мессии, для них требовались знамения с неба. Им знамения с неба Христос не давал, но чудеса Его были действительно благодеяниями для них и благодеяниями, поразительными по многочисленности. Так удивительным образом существенное значение чудес Иисуса Христа, как действительной победы царства Божия над миром, совпадало с национальными ожиданиями иудеев, но ещё более удивительным образом чудеса Христа оттолкнули от Него иудеев: в этом тайна истории евангельских чудес.

Указанная историческая особенность чудес Иисуса Христа окажется ещё более характеристичною, если мы сопоставим её с тем обстоятельством, что Христос творил чудеса не для возбуждения веры, а по вере. «Веруете ли, что Я могу это сделать?» – с таким вопросом Он обычно обращался к просившим Его об исцелении; «по вере вашей да будет вам» – с такими обычно словами Он совершал исцеления; – «если сколько-нибудь можешь веровать, все возможно верующему»; «как ты веровал, да будет тебе»; «вера твоя спасла тебя». Значение веры в чудесах Иисуса Христа было столь велико, что исцеления совершались над больными от одного прикосновения их к Нему (Мк. 5:24–34 пар. ср. Мк. 3:10) «без Его сведения и соизволения». Напротив того, без веры Он не мог творить чудес. Так, в Назарете Он не мог по неверию жителей совершить никакого чуда, только на немногих больных возложив руки, исцелил их (Мф. 13:58; Мк. 6:5–6). Конечно, и чудеса Иисуса Христа вызывали в иудеях веру. Но, требуя веры для совершения чудес, Христос не придавал значения вере в Него иудеев ради чудес. Видя чудеса, которые Он творил, многие веровали во имя Его, но Сам Он не вверял Себя им, потому что знал, что в человеке (Ин. 2:23–25 ср. Ин. 4:48). Только в связи с этим можно объяснить ту в высшей степени знаменательную черту евангельской истории, что Христос запрещал исцелённым и вообще свидетелям чудес разглашать о них. Так, исцелив прокажённого, Христос, посмотрев на него строго, тотчас отослал его, и сказал ему: «смотри, никому ничего не говори» (Мк. 1:43–44). Видевшим воскрешение дочери Иаира Он строго приказал, чтобы никто об этом не знал (Мк. 5:43; также Мк. 7:36; 8:26). Равным образом и бесноватым Он строго запрещал, чтобы не делали Его известным (Мк. 1:23–25, 34, 3:11–12). Только гадаринскому бесноватому Он сказал: «иди домой к своим и расскажи им, что сотворил с тобою Господь и как помиловал тебя» (Мк. 5:19), что стояло в связи с тем, что гадаринцы просили Христа удалиться из пределов их. К объяснению указанной черты истории евангельских чудес мы вернемся ниже; теперь же заметим только, что насколько запрещение Христа соответствовало Его нежеланию, чтобы

распространялась иудейская вера в Него ради чудес, настолько же было характерично для иудеев непослушание их запрещению Христа. Так, исцелённый Им прокажённый, вопреки запрещению, вышед, начал провозглашать и рассказывать о происшедшем с ним (Мк. 1:45); вообще, сколько Он ни запрещал исцелённым, они ещё более разглашали (Мк. 7:36), так что Он не мог уже явно войти в город, но уходил в пустынные места и молился (Мк. 1:45; Лк. 5:16). В этом непослушании выражалась крайняя привязанность иудеев к чудесам.

Впрочем, чудеса Иисуса Христа, согласно божественной воле о них, должны были и, как показывает история, могли порождать истинную веру в Него. Так вера в чудеса Его могла быть двоякою. Это вполне соответствует тому, что всякая разумная истина, всякая психологическая действительность имеет две стороны⁴⁰⁸. Полная достоверность евангельской истории тем особенно свидетельствуется, что она, в отличие от вымысла, неизбежно одностороннего, позволяет во всяком отношении её видеть две стороны. Истинно объяснить её значит указать в каждом отношении два полюса в полном примирении. Веровали в чудеса Христа иудеи, веровали и ученики. Так, когда положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской и явил славу Свою, ученики Его уверовали в Него (Ин. 2:11). Сам Христос иудеям, искавшим Его после чуда насыщения пяти тысяч пятью хлебами, с укором говорил: «вы ищете Меня не потому, что видели чудеса» (Ин. 6:26). Евангелист с прискорбием говорит о них: столько чудес сотворил Христос пред ними, и они не веровали в Него (Ин. 12:37). Истинная вера в чудеса Иисуса Христа Его учеников в некоторой части совпадала с иудейскою верою в чудеса, но отличалась от неё своим направлением, подобно как совпадают в одной точке и различаются направлением две пересекающиеся прямые линии. Истинная вера во Христа Его учеников имела два исходных пункта: Его чудеса и Его учение о духовной жизни, сопровождавшееся Его личным самоуничижением и требовавшее от учеников полного самоотречения. Исходя из двух пунктов, два течения веры в учениках сливались в одно,

образуя единую веру в Сына человеческого – Сына Божия, имеющего «глаголы вечной жизни», для которой они готовы были на полное самоотречение. При этом слиянии вера собственно в чудеса преобразовывалась так, что ученики Христовы видели в них символ духовных благ. Между тем иудеи видели в чудесах Христа непреходящую действительность (Ин. 6:34) и не искали их духовного смысла в учении Христа. Их вера в чудеса Христовы направлялась к жажде знамений с неба, и требование их от Христа таких знамений изобличало их неверие, заставляя Его глубоко вздыхать (Мр. 8:12). Их заблуждение состояло в том, что они, требуя знамений с неба, не умели различать «знамений времен» (Мф. 16:3), которые давались им в чудесах Христа. Истинная вера во Христа могла быть без чудес, а иудеи веровали только ради знамений и чудес. В учениках Христа Его чудеса порождали надежду на Бога, которая давала им силы к полному самоотречению, а в иудеях чудеса Христа только подогревали надежду на земное благоденствие.

Первый период служения Христова: лето Господне благоприятное

И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их, и проповедуя евангелие царствия, и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях. И прошел о Нем слух по всей Сирии. (Мф. 4:23–24).

Пройденный нами путь открыл нам все элементы, из которых составлялась жизнь Христа за время Его общественного служения. Теперь остается показать, как эти элементы соединялись между собою, образуя в соединении и последовательности историю Его служения, закончившуюся Его крестною смертью.

Рассмотрим первый период служения Иисуса Христа (по Мф. 4:12–9:31).

За это время, по словам евангелиста, «ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их, и проповедуя евангелие царствия, и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях» (Мф. 4:23).

Учение Христа за это время характеризуется преимущественно с своей существенной стороны, оно почти ещё не вошло в водоворот истории, оно проявляется в форме, наиболее соответствующей его существенному содержанию, а не отношению к нему народа. Он учит о том, в чём состоит духовная жизнь, как «войти в жизнь», каковы её законы. Его учение теперь является собственно евангелием царствия Божия, благовестием, радостною вестью. Он ублажает нищих духом, плачущих, кротких; Он призывает к себе труждающихся и обременённых, чтобы успокоить их, обещая им иго благое и бремя лёгкое. Этого общего тона нисколько не нарушает то, что Он указывал на гонение за правду царства Божия, – не нарушает потому, что это путь, ведущий к жизни, доставляющий радость и веселие гонимым. Это было истинное благовестие свободы духа не только от тех уз, которыми опутывают его грех, нечистые помыслы, тяготение к земле, привязанность к её благам, но и от тех оков, которыми тяготел на нём закон,

которыми стесняли его книжники и фарисеи, которыми удручали его предания старцев. Он проповедовал блаженное для духа царство Божие, в котором ему светло и радостно; Он принёс на землю свободу и свет; Он распространял вокруг Себя атмосферу, свободную от мучений братского гнева, от нечистот разврата, от стеснений клятвы пред людьми, от терзаний мести и внешнего противления злу; Он проповедовал блаженство любви, неосуждения и прощения, светлую радость благословения врагов и молитвы за гонителей, радость сыновнего богоподобия; Он призывал людей к радостному служению Богу в глубине духа, к тому служению, которое совершается не для того, чтобы видели люди, но которое действительно освобождает человека от рабского и мучительного служения мамоне и от мирских забот; Он призывал людей к всецелой сыновней преданности Богу, упованию на Него. Но, конечно, для тех, которые пристрастны к мирским благам, учение Христа заключало в себе много «скорбного». Ублажая нищих и кротких, он возвещал горе богатым, пресыщенным, смеющимся, почтенным у людей. Много «скорбного» содержало в себе учение Его для обрядовой самоправедности книжников и фарисеев. Он говорил, что сыны царствия должны превосходить своею праведностью праведность книжников и фарисеев.

Раскрывая в Своём учении сущность и законы вечной духовной жизни, Христос за первый период Своего служения менее останавливал внимание Своих слушателей на Своём лице. Конечно, нельзя сказать, что в это время Христос совсем не учил о Своем мессианском достоинстве. Достаточно указать на то, как Он учил, чтобы было видно, что Он учил всегда как Сын Божий. Он учил, как власть имеющий, а не как книжники, так что все дивились Его учению. С такою именно властью Он, в противоположность праведности книжников и фарисеев, устанавливал новые законы духовной жизни. Он говорил: «вы слышали, что сказано древним: не убивай, не прелюбодействуй и пр., а Я говорю вам»... И Он давал новое учение о негневливости, душевном целомудрии и пр. Но, при всём том, Он не спрашивал тогда слушателей: «за кого вы почитаете

Меня? что вы думаете о Христе?» Он не учил настойчиво, что Он есть тот, о ком «свидетельствуют писания». Он учил о царстве Божиим как объективном благе, а не о Мессии как его основателе. Это находится в связи с тем, что Он запрещал исцелённым свидетельствовать о Себе.

Из действий Христа, в которых Его учение обнаруживалось со стороны своего существенного содержания и которые были «жестоки» для иудейского славолюбия и обрядоверия, к этому времени относятся немногие: призвание некоторых учеников, общение Его с мытарями и грешниками и несоблюдение Его учениками поста. По евангелию Иоанна первыми учениками Христа были двое из учеников Иоанна Крестителя, Андрей и, вероятно, сам евангелист Иоанн. Андрей привел к Иисусу своего брата Симона, которого Он назвал Петром (т. е. камнем). Затем был призван Филипп, из Вифсаиды, из которой были Андрей и Пётр, а Филипп привел к Иисусу Нафанаила. Евангелисты Марк и Матфей передают, что призвание Петра с братом и братьев Иакова и Иоанна Зеведеевых, которым дано имя «сыны Громы», было первым действием Христа в Галилее, куда Он пришел «после того, как предан был Иоанн», а евангелист Лука повествует, что при этом призвании Пётр, по слову Христа, бывшего в его лодке, закинул сети, причём поймалось необычайное множество рыбы, чему Христос придал символическое значение, сказав Петру: «отныне будешь ловить человеков». Как бы то ни было, ученики Христа были из простых галилеян. Нам не сообщается прямо, чтобы это обстоятельство ставилось Ему в упрёк книжниками и фарисеями, особенно в первое время Его служения; однако, принимая во внимание всё известное о самомнении книжников и фарисеев и особенно иерусалимских иудеев, мы должны предположить, что галилейское происхождение Его собственное и Его учеников имело немаловажное значение в истории отношений к Нему иудеев. По крайней мере, иудей говорили относительно Иисуса: «из Галилеи не приходит пророк» (Ин. 7:52), едва ли не разумея вместе с Учителем и Его учеников. Но прямо сообщается в евангелии, что призвание одного ученика, Матфея, из мытарей и вообще общение Христа с мытарями и грешниками, а также

несоблюдение учениками иудейских постов вызывало ропот книжников и фарисеев.

Начало чудесам (знамениям) Христос положил в Кане Галилейской на браке, на котором присутствовали Его мать и Он с Своими учениками. Когда во время пиршества оказался угрожавший новобрачным позором недостаток вина, «то мать Иисуса говорит Ему: вина нет у них. Иисус говорит ей: что Мне и тебе, женщина? Еще не пришел час Мой. Мать Его сказала слугам: что скажет Он вам, то сделайте». После этих слов матери Он повелел слугам наполнить шесть водоносов водою, которая сделалась хорошим вином. Таково было первое знамение Иисуса.

Известно, как трудно объяснить ответ Христа матери, и едва ли мы найдём у какого комментатора удовлетворительное объяснение, а для нас объяснение обстоятельств первого чуда имеет особенный интерес, как проба высказанного выше общего взгляда на значение чудес Христа.

Христос творил чудеса по вере людей. Уже Его первое чудо породило веру в Него (Ин. 2:11), она вызывала новые чудеса⁴⁰⁹, которые умножали веру, и так умножалось число чудес (ср. Мф. 4:23–25). Но чья же вера предшествовала Его чудесам? По чьей вере сотворил Он первое чудо? По вере матери: таково её значение в истории общественного служения её Сына. Что она, «сохранявшая в сердце своем» всё, что знала о детстве Сына (Лк. 2:19, 51), возымела после свидетельства Иоаннова веру в Сына, это легко понять. Но была ли эта вера её тою совершенною верою, с которою она стояла при кресте Сына, когда «оружие прошло ее душу»? Нужно полагать, что нет. До крестных страданий Сына, она иногда, по выражению Иоанна Златоустого, «неблаговременно беспокоила Его». Так было в том случае, когда она вместе с Его братьями искала Его и когда Он сказал: кто мать Моя? и кто братья Мои? и добавил, указав рукою на учеников: вот мать Моя и братья Мои (Мф. 12:46–50; Мк. 3:31; Лк. 8:19; ср. Мк. 3:21)⁴¹⁰. Так и на браке в Кане «Мария думала, – по словам Ефрема Сирина, – что причиною Его чудес служит то, чтобы стяжать Себе славу и честь у толпы иудейской». Этот её «расчет» и «помысл» не соответствовали

действительному течению жизни Христовой. Однако она веровала, и по вере её Он не мог не сотворить чуда. Знаменательно, что ответ Христа: «еще не пришел час Мой» не поощрял желания матери; всё же она после такого ответа повелела слугам делать, что Он скажет. Это показывает постоянство и силу её веры. Итак, Ему надлежало, по силе её веры, положить начало чудесам. Но начало вело к концу, чудеса приготавливали чудотворцу крестную смерть, первое чудо напоминало о смертном «часе»⁴¹¹. Впоследствии, с приближением этого часа, душа Его возмущалась (Ин. 12:27); пред наступлением его Он испытал тяжёлое Гефсиманское бремя. Но уже и теперь, в Кане Галилейской, желание матери, чтобы Он положил начало чудесам, представило Ему этот час, так как первое чудо было началом пути, который привел Его к крестной смерти. Не зная этой тайны служения своего Сына, мать, желая от Него чуда, неосознанно желала Ему того же, что приготовили Ему враги. «Что Мне и тебе, женщина? Еще не пришел час Мой», ответил ей Христос. Выражение «что Мне и Тебе» (τί ἐμοὶ καὶ σοὶ) употребительное в библейском языке: это обычное обращение того, на кого нападают, к своему врагу, – обращение в котором выражается просьба о помиловании⁴¹². «Ты Мне, сама того не зная, желаешь смерти, а час Моей смерти еще не пришел», так ответил Христос матери. Прежде, слов двенадцатилетнего отрока Иисуса Иосиф и мать Его «не поняли» (Лк. 2:50). Очевидно, то же было и теперь. И Христос сотворил первое чудо.

Через несколько дней после этого Иисус пришёл в Иерусалим на праздник пасхи. Хотя Он и начал уже Своё служение чудом в Кане Галилейской⁴¹³, хотя первый период Его служения был приурочен Им к Галилее, однако Ему надлежало торжественно открыть Своё служение в Иерусалиме, как центре иудейства, потому что там Ему нужно было и смерть принять, так как «невозможно пророку погибнуть вне Иерусалима» (Лк. 13:33). Открыв здесь торжественно Свое служение. Он потом совершал его первый период в Галилее, но уже и галилейская Его деятельность протекала на глазах возбуждённого

Иерусалима, который зорко следил за Ним, постепенно усиливая свою бдительность.

Какими же действиями открыл Христос Свое служение в Иерусалиме? Он здесь совершил очищение храма пророчески вдохновенным изгнанием из него торговцев жертвенными животными и меновщиков денег, делавших дом Божий домом торговли, и творил чудеса. Изгнание торговцев из храма имело символическое значение. Это было обращённое к иудеям требование нравственного очищения, духовного возрождения ввиду приближения царства Божия, о наступлении которого свидетельствовали чудеса, вызвавшие в иудеях веру (Ин. 2:23). Это требование, выраженное символическим очищением храма, должно было сопровождаться сильным действием на Иерусалим, в котором утверждались корни теократического обрядоверия и самоправедности иудеев. Насколько внимание их было привлечено чудесами, настолько же была возбуждена их пытливость значением символа. Собственно заключавшееся в нём требование они, нужно полагать, понимали⁴¹⁴; но для них, вследствие их национальной гордости и обрядовой самоправедности, было не ясно, к чему приведёт это обращённое к ним требование. И они спрашивали Христа: τί σημεῖον δεῖκνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς⁴¹⁵ – какое знамение показываешь Ты нам тем, что это делаешь? что это значит? к чему это клонится? В ответ им Иисус сказал о храме тела Своего: «разрушьте храм сей»... Соединение чудес, которые творил Христос, с требованием от иудеев духовного возрождения, – вот что привело Его на крест⁴¹⁶. Это символическое значение очищения храма изъяснено Христом в беседе с Никодимом.

Хотя иудеи не поняли ответа Христа, однако действия Его возбудили в иудеях чрезвычайно тревожное внимание к Нему: обращала на себя их внимание прежде всего Его чудотворная сила, тогда как Иоанн не сотворил никакого чуда (Ин. 10:41). Ввиду ожиданий времени, возбуждённых до последней степени проповедью Иоанна, у них невольно возникал вопрос: не это ли Мессия? Вопрос был тревожный, потому что Иисус при первом появлении в Иерусалиме действовал по отношению к

иудейскому обрядоверию вызывающим образом, не подтверждая привилегий иудейского народа. Нужно было тщательно исследовать намерения этого лица, – и вот начальники иудейские, боясь идти к свету открыто, посылают к Нему тайно, ночью, Никодима, одного из своей среды⁴¹⁷.

Придя ко Христу, Никодим сказал Ему: «Равви! мы знаем, что Ты учитель, пришедший от Бога, ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог». Вот каково было непосредственное впечатление на иудеев от дел Христа, вот какое они сделали Ему признание! Отныне это сознание не может угаснуть в их душе; какие бы другие, противные этому сознанию мысли и чувства ни овладевали впоследствии их душою, – все их позднейшие враждебные действия против Христа должны быть рассматриваемы в отношении к этому сознанию, так что они сознательно возненавидели Его, «по доброй воле поступили с Ним злонамеренно».

В беседе с Никодимом Христос раскрыл этому посланному иудеев план Своих отношений к иудеям. Он требует от них духовного возрождения, предсказывает в связи с этим о Своей смерти и уясняет истину суда над иудеями, обличая их в ненависти к свету. Это, если можно так выразиться, программа служения Христа, и эта программа, нужно думать, в точности была передана Никодимом начальникам иудейским.

Открыв таким образом Своё служение в Иерусалиме, Христос пошёл в Галилею, потому что характеру первого периода Его служения более соответствовала Галилея, чем Иудея.

Надлежало же Ему проходить чрез Самарию. Здесь, близ города Сихаря, у колодезя Иаковлева, Христос имел беседу с самарянской женщиной, пришедшей почерпнуть воды. Он спросил у нее пить, а когда она выразила удивление, что Он, будучи иудеем, вступает вопреки обычаю в общение с самарянкою, Он обещает ей дать такую живую (родниковую) воду, которая навсегда утоляет жажду и становится в принявшем её источником воды, текущей в жизнь вечную. Женщина поняла это чувственно и просила у Него дать ей

чудесную воду. Но Христос, открывая её порочную семейную жизнь, пробуждает в ней совесть, возводит её внимание к предметам религиозным, затем раскрывает ей возвышенное учение о поклонении Богу духом и истиною и, наконец, возвещает ей, что Он – ожидаемый самарянами, как и иудеями, Мессия. Женщина уверовала (Ин. 4:29–39) в Него, идёт в город и призывает жителей: те пришли, просили Христа побыть у них, и многие из них уверовали в Него по Его слову.

Это пребывание Христа в Самарии в высшей степени замечательно тем, что женщина не потребовала настойчиво от Него чуда, поверила в Него ради той истины, которую Он ей открыл, и многие самаряне уверовали в Него только по слову Его. «Это была истинная и спасительная вера; здесь была готовая жатва, и мы знаем, какие плоды пожали здесь впоследствии апостолы (Деян. 8). Этот случай веры самарян опровергает самым наглядным образом мнение, что будто без чудес люди не поверили бы во Христа. Без чудес не хотели веровать во Христа иудеи. И особенно вера самарян замечательна по сравнению с неверием иудеев. По словам Иоанна Златоуста, иудеи «и после чудес остаются неисправимы, а самаряне и без чудес показали великую веру в Него; и то именно составляет их честь, что без чудес уверовали». Такую веру Сам Христос оценил высоко, – она доставила Ему большое утешение. Когда Он беседовал с самарянкою, апостолы отлучались за покупкой пищи и, возвратившись, предлагали Ему есть; но Он ответил им: «у Меня есть пища, которой вы не знаете, – творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его» (Ин. 4:32–34). Сказав это, Он восторженно указал ученикам на толпы самарян, шедших к Нему по слову женщины, – на эти «побелевшие нивы».

Самаряне представляли собою плодоносную почву для проповеди. Но если так, то почему Он не остался в Самарии больше двух дней? Почему Он не основал здесь церкви, – первого общества Своих учеников, но предоставил апостолам впоследствии пожать здесь то, над чем они не трудились? На этот вопрос евангелист отвечает так: «По прошествии двух дней

Он вышел оттуда, и пошел в Галилею, ибо Сам Он свидетельствовал, что пророк не имеет чести в своем отечестве» (Ин. 4:43–44). Когда было сказано, что Христос из Иудеи пошел в Галилею (Ин. 4:3), то здесь Галилея противопоставляется Иудее; но когда объясняется, почему Он из Самарии пошёл в Галилею, то в этом случае Галилея разумеется хотя прежде Иудеи, но не в отличие от Иудеи, а в их общей противоположности Самарии. Итак, Христос пошел из Самарии к иудеям, и именно сначала в Галилею, для того, чтобы испытать их противодействие и пострадать от них. Какой смысл имела Его борьба с их противодействием, об этом сказано выше. С мнением тех толковников, которые отечеством Христа называют Иудею, а не Галилею, и которые в приведённых словах евангелиста видят объяснение того, почему Он вышел из Иудеи в Галилею, т. е. относят «неимение чести в отечестве» к бывшему пребыванию Иисуса Христа в Иудее, а не к ожидавшему Его приёму у галилеян, – с этим мнением нельзя согласиться, потому что евангелист объясняет не то, почему Христос из Иудеи пошёл в Галилею (Ин. 4:3), а то, почему Он не остался в Самарии (Ин. 4:43). Кроме того, стоит вне сомнения, что отечеством Иисуса Христа была не Иудея, а Галилея и ближайшим образом Назарет, так что слова евангелиста Иоанна отсылают к событию свержения Христа с горы назаретянами, рассказанному у евангелиста Луки (Лк. 4, особ. ср. Лк. 4:24: «никакой пророк ни принимается в своем отечестве»). Но следующие слова евангелиста Иоанна как будто подтверждают приведённое мнение: «Когда пришел Он в Галилею, то галилеяне приняли Его, видев все, что Он сделал в Иерусалиме в праздник; ибо и они ходили на праздник» (Ин. 4:45). Однако в этих словах не то одно останавливает на себе всецелое внимание, что галилеяне приняли Его, а то, что они приняли Его только ради чудес, в отличие от самарян, принявших Его без чудес. «Самаряне оказываются лучшими галилеян. Ибо самаряне приняли Его по одному свидетельству жены, а галилеяне тогда уже, когда увидели сотворённые Им чудеса». Вслед за приведёнными словами евангелист повествует о новом пребывании Христа в Кане Галилейской,

когда Он сказал царедворцу скорбные слова: «вы не уверуете, если не увидите знамений и чудес» (Ин. 4:48). Такое отношение к чудесам Христа в Галилее и Иудее и было причиной гонений на Него. Впрочем, это гонение на Христа открылось не сразу по пришествии Его в Галилею, а только впоследствии, и, в частности, свержение Христа назаретянами было позднее. Теперь же галилеяне приняли Его ради чудес. Принятие ради чудес было необходимо в истории отношений Христа к иудеям, чтобы потом перейти в их ненависть к Нему. Вот для такого-то радостного ради чудес приёма Иисуса Христа более была способна жизнерадостная, населённая простецами Галилея, чем Иудея книжников и фарисеев, где развязка последовала бы скорее, без полного раскрытия отношений Христа к иудеям.

Совершением второго чуда в Кане Галилейской – исцелением сына царедворца, пришедшего ко Христу из Капернаума, начинается ряд многочисленных чудес, совершённых Иисусом Христом в это пребывание в Галилее. Он переселился в Капернаум, вероятно, в дом Петра; отсюда Он посещал «другие города». Из чудес за это время упоминаются у евангелистов⁴¹⁸: исцеление тётки Петра в его доме; исцеление множества больных и бесноватых в этот же день; исцеление в одном городе прокажённого⁴¹⁹; при возвращении в Капернаум исцеление слуги сотника⁴²⁰; затем воскрешение сына наинской вдовы⁴²¹; при новом возвращении в Капернаум исцеление расслабленного; затем, после призвания Матфея, исцеление женщины, страдавшей кровотечением; воскрешение дочери Иаира; исцеление двух слепых⁴²² и множество других, не указанных поимённо исцелений.

Какой характер имели чудеса Иисуса Христа за это время? Это были, собственно, благодеяния, впечатление от которых на народ ничем не ослаблялось. Видя чудеса Иисуса Христа, народ должен был говорить: «все хорошо делает, и глухих делает слышащими и немых говорящими». Когда Он уходил отсюда, жители удерживали Его, а когда возвращался, народ принимал Его, потому что все ожидали Его (Лк. 4:42; 8:40). Согласно словам пророка, Он благовествовал нищим, исцелял сокрушённых сердцем, проповедовал пленным освобождение,

слепым прозрение, отпускал измученных на свободу, проповедовал лето Господне благоприятное (Ис. 61:1–2). Когда впоследствии Он прочитал эти слова пророка в синагоге и сказал народу: «ныне исполнилось писание сие, слышанное вами», то все засвидетельствовали Ему это (Лк. 4:17–22)⁴²³.

Как учение Христа, так и чудеса Его проявлялись в это время с своей существенной стороны, они служили выражением, или символом, наступавшего царствия Божия (Ис. 35сл.). Всё, что говорил и делал Христос в это время, было одним комментарием первых слов Его проповеди: «покайтесь, ибо приблизилось царство небесное». Чудеса были знамением царства Божия.

Это значение благотворительных чудес Иисуса Христа усиливалось двумя обстоятельствами – многочисленностью их и тою быстротой, готовностью, с которою они совершались. О массовых исцелениях, совершённых Христом, и о впечатлении, которое они производили на иудеев, мы уже говорили; теперь нам остаётся заметить, что такие исцеления совершались преимущественно в первый период служения Христа (Мф. 4:23–25; 8:16; 9пар.). Из отдельных же чудес, о которых повествуется в евангелиях, видно, что они совершались в это время Христом с замечательною готовностью, быстротой⁴²⁴. Так, когда Он был в Кане, к Нему пришел из Капернаума царедворец и просил Его прийти и исцелить сына его, который был при смерти. Иисус сказал ему: «вы не уверуете, если не увидите знамений и чудес». Но царедворец имел веру, которая питалась любовью к сыну и страхом за него. «Господи, – сказал он, – прийди, пока не умер сын мой». «Пойди, сын твой здоров», ответил Христос, и исцеление действительно совершилось заочно. Так же совершались другие исцеления. Пришедши в дом Петра, Иисус увидел тещу его, лежащую в горячке. И коснулся руки её, и горячка оставила её; она встала и служила им. Подошёл к Нему прокажённый и, кланяясь Ему, сказал: «Господи! если хочешь, можешь меня очистить». Иисус, простерши руку, коснулся его и сказал: «хочу, очистись». И он тотчас очистился от проказы. В Капернауме подошел к Иисусу сотник и просил Его исцелить слугу, лежавшего в расслаблении. Иисус говорит ему: «Я прииду

и исцелю его». Но сотник считал себя недостойным, чтобы Христос вошел в дом его; по его вере, достаточно было бы Христу сказать одно слово, чтобы больной выздоровел. Христос удивился такой вере сотника, какой Он не нашёл и в Израиле, и предсказал, что в царстве Божием с Авраамом, Исааком и Иаковом возлягут язычники, а евреи – природные сыны царства – будут извержены вон. Затем Иисус сказал сотнику: «иди, и, как ты веровал, да будет тебе». И выздоровел слуга его в тот час. Когда Христос подходил к воротам Наина, выносили умершего, единственного сына у матери, а она была вдова. Увидев её, Он сжалился над нею, сказал ей: «не плачь» и, подошед, остановил нёсших одр, потом воззвал к умершему: «юноша! тебе говорю, встань». Юноша поднялся и стал говорить, и отдал его Иисус матери его. Когда Иаир, начальник синагоги, усиленно попросил Его исцелить больную дочь, Христос встал и пошёл за ним. Во время их пути больная умерла; Иаиру сказали, чтобы он не утруждал понапрасну Учителя, но Иисус услышал это, сказал ему: «не бойся, только веруй, и спасена будет». Пришед к дому, Он выгнал вон всех плакавших об умершей, говоря, что она не умерла, но спит, так что смеялись над Ним; позволив быть с Собою только Петру, Иакову и Иоанну и родителям умершей, Он вошёл в дом, взял её за руку, сказав: «девица, встань». И она встала. По пути к дому Иаира Христос исцелил одну женщину, страдавшую кровотечением двенадцать лет: она, подошед сзади, прикоснулась к краю одежды Его, говоря про себя: «если только прикоснусь к одежде Его, выздоровею». Так и было. Тотчас она исцелилась от болезни. В то же время Иисус почувствовал Сам в Себе, что вышла из Него сила, и Он спросил: «кто прикоснулся к Моей одежде?» Тогда женщина призналась во всем, и Христос сказал ей: «вера твоя спасла тебя; иди в мире». – После воскрешения дочери Иаира двое слепых следовали за Иисусом, крича: «помилуй нас, Иисус, сын Давидов», – и вошли за Ним в дом. Он спросил их: «веруете ли, что Я могу это сделать?» Они говорят Ему «ей, Господи». Тогда Он коснулся глаз их и исцелил их.

Мы должны отметить ещё одну черту в чудесах Христа за первый период Его служения. Как в учении Своём Он в это время не останавливал преимущественного внимания слушателей на Своём лице, так и в чудесах Своих Он не выставлял на вид полного значения Своего лица для царства Божия. Творя многочисленные чудеса без всякой медлительности, Он Сам, как чудотворец, оставался как бы в тени. Это оказалось уже в самой многочисленности чудес и в быстроте их совершения, а особенно в исцелениях от одного прикосновения к Нему. Так исцелилась кровоточивая женщина. И это не был единственный случай. По словам евангелиста Луки, «весь народ искал прикасаться к Нему; потому что от Него исходила сила, и исцеляла всех» (Лк. 6пар.). Если же исходившею из Него силою народ мог пользоваться «без Его сведения и соизволения», то Он являлся в Своих чудесах скорее проводником божественной силы, чем её распорядителем. В приведённых словах евангелиста Луки с этим именно поставлена в прямую связь многочисленность чудес Христа. Но эта же связь многочисленности чудес Христа и быстроты их совершения с исходившею из Него силою может быть установлена таким рассуждением: если в одних случаях силою Христа могли пользоваться без Его сведения и соизволения, то не было оснований в других случаях медлить с чудотворениями под условием веры, которая, конечно, была и в кровоточивой женщине и в подобных ей. Многочисленность исцелений и готовность, с которою они совершались Христом, указывают на Его согласие, чтобы так смотрели на Его чудеса, т. е. чтобы Его лицо скрывалось за Его чудесами. С этим же в связи стоит то обстоятельство, что Он запрещал исцелённым разглашать о Себе. Это тем более замечательно, что в Самарии, где Христос не сотворил ни одного чуда, Он ясно провозгласил Себя Мессией, а в Галилее, где Он творил многочисленные чудеса, Он запрещал исцелённым возвещать о Себе. Очевидно, нужно было народу, среди которого должен был последовать Его исход, дать сначала возможность отнестись к Его учению и делам с совершенною свободою, без необходимости устанавливать своё отношение лично к Нему, –

возможность определить своё отношение к царству Божию, как несомненному благу. Царство Божие наступило: считает ли его человек действительным и единственным благом? желает ли он его всем сердцем и всеми помыслами, или нет? «Покайтесь, ибо приблизилось царствие Божие».

Под указанную характеристику, по-видимому, не подходит одно из сотворённых в это время чудес – исцеление расслабленного в Капернауме. Принесшие этого больного не могли войти в дом, в котором находился Иисус, за множеством народа, наполнявшего и окружавшего дом; поэтому они сквозь кровлю опустили его с постелью к ногам Иисуса. Он, видя веру их, говорит расслабленному: «Чад! прощаются тебе грехи твои». Сидевшие тут книжники и фарисеи сочли Его слова богохульством, так как только «Бог один может прощать грехи». Но Христос сказал им: «для чего вы мыслите худое в сердцах ваших? Ибо что легче сказать: прощаются тебе грехи, или сказать: встань и ходи? Но чтобы вы знали, что Сын человеческий имеет власть на земле прощать грехи, (тогда говорит расслабленному): встань, возьми постель твою, и иди в дом твой». И он встал, взял постель свою, и пошёл в дом свой. Это исцеление Иисус совершил как бы для доказательства Своей славы, Своей власти прощать грехи. Но чтобы правильно оценить значение этого события, нужно иметь в виду, что власть Сына человеческого прощать грехи совпадала с принятием Им на Себя грехов и немощей людских, что Сын человеческий имел эту власть в Своем унижении. Конечно, этим обстоятельством подрывается то мнение, что будто Иисус на первое время совсем не учил о Своём лице: ввиду его можно только сказать, что Он преимущественного внимания Своих слушателей не останавливал на Своём лице; но, во всяком случае, проявление власти прощать грехи не было странным в основном содержании Его проповеди, но вполне подходило к Его призыву: «Покайтесь, ибо приблизилось царствие Божие».

Достойно особого примечания, что за проявлением власти Сына человеческого прощать грехи в исцелении расслабленного последовало призвание Матфея, – обстоятельство, которое неопровержимо свидетельствует, что власть Сына

человеческого прощать грехи совпадала с Его унижением, с принятием Им на Себя грехов. Все три евангелиста, повествующие о призвании в апостолы мытаря Матфея, выставляют на вид, что оно было вслед за исцелением капернаумского расслабленного. Призвание же Матфея замечательно не только тем, что он сам был мытарь, а мытари, т. е. сборщики пошлин в пользу ненавистной римской власти, у евреев приравнивались к грешникам, но и тем, что оно вообще обнаружило общение Христа Иисуса с мытарями и грешниками, так как Матфей сделал в доме своём для Иисуса и Его учеников большое угощение, на котором присутствовали во множестве мытари и грешники. Это общение Иисуса и Его учеников с людьми отверженными и вызвало со стороны фарисеев и книжников негодование, на которое Он ответил: «не здоровые имеют нужду во враче, но больные. Я пришел призвать не праведников, а грешников к покаянию». Тогда же (см. особ. Лк. 5:33) книжники и фарисеи выставили и другое обвинение против Него и Его учеников: почему, сказали они Ему в ответ, ученики Иоанновы постятся часто и молитвы творят, также и фарисейские, а Твои едят и пьют? Ответ Христа Иисуса содержал в себе таинственное предуказание на Его исход: «можете ли, сказал Он, заставить сынов чертога брачного поститься, когда с ними жених? Но придут дни, когда отнимется у них жених; и тогда будут поститься в те дни»...

Второй период служения Христова: кризис

Се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий, да откроются помышления многих сердец. (Лк. 2:34–35).

Христос являл «силы» среди иудеев для того, чтобы они покалялись и спаслись. Если бы иудеи истинно любили Бога и Его вечную жизнь, то, видя чудеса Иисуса Христа, они «покаялись бы во вретище и пепле» (Мф. 11:20–24; Лк. 10:13–15). Они должны были рассуждать так: обилие чудесных благодеяний, явленных Израилю, свидетельствует, что Бог посетил народ Свой и что царство Его настало, поэтому Израиль должен принять закон царства Божия, – то новое учение, истинность которого может проверить всякий, кто хочет творить волю Божию, – должен покаяться, отбросить всякое пристрастие и духовно возродиться. Но иудеи не покалялись. Христос сотворил множество чудес-благотворений, слух о Нём прошёл по всей Галилее, и десятиградию, и Иерусалиму, и Иудее, и за Иорданом, по всей Сирии; Он сотворил так много чудес, как иудеи могли ожидать только от времени Мессии, но они не покалялись.

Иудеи радовались чудесам Христа, они видели, что самые смелые ожидания их становятся действительностью, они надеялись и желали, чтобы эта действительность продолжалась вечно. Такое их душевное настроение скрывало в себе много зла, и надлежало это зло обнаружить.

Когда слух о чудесах Иисуса Христа распространился и к Нему стекался народ отовсюду, Он пошёл в Иерусалим: там торжественно началось Его служение, там же надлежало начаться новому периоду Его служения – времени, когда «открылись сердечные помышления» (Лк. 2:35) иудеев.

В Иерусалиме Иисус Христос исцелил больного, вероятно, расслабленного, который тщетно в течение тридцати восьми лет ждал исцеления от источника, называвшегося Вифезда. Иисус сказал больному: «хочешь ли быть здоров? Встань, возьми постель твою, и ходи». И он тотчас выздоровел, и взял постель

свою и ходил. Было же это в день субботний. По объяснению Ефрема Сирина, Иисус Христос слова «встань, возьми постель твою» сказал для того, чтобы в день субботний увидели исцелённого. Следует обратить внимание, что в этот раз Христос не сказал исцелённому: «встань, возьми постель твою, и иди в дом твой» (ὁ παῦε εἰς τὸν οἶκόν σου Мф. 9:6; Мк. 2:11; πορεύου εἰς τὸν οἶκόν σου Лк. 5:24), как это было сказано исцелённому капернаумскому расслабленному, но сказал: «возьми постель твою, и ходи» (περιπάτει), и исцелённый с кроватью в руках «ходил» по городу. Это был, несомненно, вызов иудеям: выздоровевший был вестником иудеям о нарушении чудом Христа субботы. Иудеи говорили исцелённому: «сегодня суббота; не должно тебе брать постели». Он отвечал им: «Кто меня исцелил, Тот мне сказал: возьми постель твою, и ходи». Когда же было установлено, что исцеливший его есть Иисус, стали иудеи гнать Иисуса, и искали убить Его за то, что Он делал такие дела в субботу.

Нарушил ли Христос субботу? В смысле отрицательного отношения к закону Он не нарушил субботу, так как «закон никогда не имел в виду препятствовать доброделанию, даже и в дни субботнего покоя»; но в смысле совершенного исполнения закона, вопреки иудейским обычаям, иудейскому пониманию, суббота была нарушена. «Видишь ли, – пишет Иоанн Златоустый, – закон тогда преимущественно и остаётся в своей целости, когда Христос нарушил его»? Как бы то ни было, Он намеренно нарушил иудейскую субботу. По словам Кирилла Александрийского, «Христос исцеляет человека в субботу и тотчас повелевает нарушить подзаконное установление, заставляя ходить в субботу и притом обременённого постелью».

Этим иудеи были поставлены в критическое положение, в котором должны были открыться их сердечные помышления. С одной стороны, они видели и не могли не видеть в Иисусе великого чудотворца, человека, который имел силы насытить их жажду чудесного, исполнить их мессианские ожидания, учителя, пришедшего от Бога, но, с другой стороны, Он являлся пред ними человеком, который не хранит субботы, не ценит их преданий, с которыми были связаны их национальные надежды.

На чашки весов были положены: на одну – их вера в учителя, пришедшего от Бога, на другую – их национальные ожидания. Если верить в человека, который от Бога, если верить в Бога, в Его царство, то нужно отвергнуть национальные земные блага, отречься себя; если держаться земных благ, самоправедности, то необходимо отвергнуть посланного Богом. И сердечные помышления их открылись: они решили убить Иисуса. Впоследствии они говорили о Нём: «не от Бога этот человек, потому что не хранит субботы» (Ин. 9:16). Но это было только позднее придуманное ими оправдание своей ненависти к Нему; возникла же в них эта ненависть к Нему, как к «человеку от Бога»: это и составляло глубокую драму их сердца. Им ясно предстоял выбор между славою Божией и славою человеческою, правдою Божией и самоправедностью, вечною жизнью и земными благами. В этом отношении беседа, которую имел с иудеями Христос по этому случаю, в высшей степени примечательна ясностью и определённою содержанием: Он говорил иудеям, что, исцелив больного, Он нарушил субботу не чем иным, как делом Божиим, что в этом Его деле заключается суд миру, что теперь должно выясниться, хотят ли иудеи прийти к Нему, чтобы иметь жизнь вечную, или же останутся при обрядовой самоправедности, корень которой в их славолубии, в том, что они друг от друга принимают славу, а славы, которая от единого Бога, не ищут.

Следует обратить особое внимание на то, что в этой беседе Христос с совершенною ясностью и прямою учил о Себе, о Своём лице, о Своём значении для мира. Прежде, совершая многочисленные чудеса, создавшие Ему добрую славу среди народа, Он не учил о Себе; а теперь, являясь нарушителем субботы и вызывая к Себе ненависть, Он ясно говорит о Себе. Он говорит, что Он нарушил субботу делом, которое совершил как Сын Божий. Несомненное разъяснение этого обстоятельства в том, что вера в Иисуса Христа, спасительная вера в Него, есть подвиг человека и возможна только в смысле его личного усилия; она начинается только там, где есть соблазн, и крепнет вместе с победою над пристрастием, славолубием, самонадеянностью. Это не есть только вера во внешне

объективный факт; но спасительная вера состоит во внутреннем перевороте верующего, она есть утверждение духовно-божественного во внутренней жизни человека, его собственное усилие сделать вечную жизнь действительностью для самого себя. Вера человека в Сына Божия есть необходимо его вера в свое богосыновство, и потому её начало необходимо предполагает пересмотр земных ценностей, переоценку благ. Вопрос веры есть вопрос духовной жизни и смерти. Такая вера не могла начаться в то время, когда Христос творил чудеса, доставлявшие Ему добрую славу, и когда порождалась в изобилии та вера, которой Он не вверял Себя. Истинная вера могла начаться только теперь⁴²⁵. Поэтому прежде, исцеляя больного, Иисус Христос с строгостью отсылал его от Себя, запрещая возвещать о Себе, а теперь, исцелив расслабленного в субботу, когда иудеи уже начали преследовать исцелённого (Ин. 5:10), Он встретил его и открылся ему (Ин. 5:13–15). Также Он поступил позднее с исцелённым слепорождённым, когда узнал, что иудеи его отлучили (Ин. 9:35). Впрочем, из повествования евангелиста об исцелении страдавшего тридцать восемь лет не видно, чтобы его донесение иудеям об Иисусе было подвигом, как это несомненно по отношению к слепорождённому и как это вероятно в первом случае; несомненно же то, что для иудеев, которым объявил об Иисусе исцелённый при Вифезде, вера в Иисуса, нарушителя субботы, была соблазном. «И еще более искали убить Его иудеи за то, что Он не только нарушал субботу, но и Отцом Своим называл Бога, делая Себя равным Богу» (Ин. 5:18). Конечно, тут дело было не в одних словах Иисуса, как и не в том одном, что Он нарушил субботу, а в том, что Его богосыновство свидетельствовалось Его чудесами, что чудом Он нарушил субботу. В Иисусе против иудеев становилось то, в чем они видели благоволение Божие к человеку – Его чудотворная сила: чрез Него божественная сила действовала против их обрядоверия и славолубия, против того, что составляло сущность их души. Он был виновником того, что Божие отчуждалось от них, и они «ещё более» возненавидели Его, возненавидев в Нём это «Божие».

Из Иерусалима Иисус Христос пошел в Галилею, чтобы и там делать то же, что сделал в Иерусалиме; за Ним последовали иерусалимские книжники и фарисеи, чтобы зорко следить за Ним и чтобы на всю Галилею распространить ту ненависть к Нему, которая родилась в их душе.

В субботу «второпервую», первую по втором дне пасхи (Лк. 6:1), Ему случилось проходить засеянными полями, и ученики Его срывали колосья и ели, растирая руками. Следившие за ними фарисеи выразили Христу свое негодование на это нарушение субботы. Затем, тоже в субботу, Он пришёл в синагогу и исцелил там, на глазах фарисеев, сухорукого. Из евангелий Марка и Луки известны другие подобные случаи нарушения субботы: исцеление в субботу бесноватого и скорченной женщины в синагоге и страдавшего водяною болезнью в доме одного из начальников фарисейских. Нарушение субботы исцелением бесноватого по ев. Марку прошло незамеченным. Когда Иисус учил в синагоге, находившийся там бесноватый закричал: «что нам и Тебе, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас. Знаю Тебя, кто Ты, святой Божий». Иисус со властью запретил ему и изгнал духа, а весь народ, ужаснувшись, дивился этой власти. Но другие из поименованных исцелений были намеренными нарушениями субботы. Когда Христос вошёл в субботу в синагогу, где был человек с сухою рукою, то Его спросили: можно ли исцелять в субботы? Сказав, что можно в субботы делать добро, Он исцелил больного. Скорченную женщину, страдавшую этим недугом восемнадцать лет, Христос, увидев её в синагоге в субботу, Сам подозвал и, возложив руки, исцелил, что вызвало негодование начальника синагоги. Когда в доме фарисейского начальника, в субботу, пред Иисусом предстал человек, страждущий водяною болезнью, то Он Сам спросил законников и фарисеев: позволительно ли врачевать в субботу? Они молчали, а Он, прикоснувшись, исцелил больного и отпустил его. Как известно существуют основания (Ин. 20:30) для предположения, что подобных нарушений субботы чудесами Христа было больше, чем сколько нам известно. С каждым таким событием злоба иудеев прогрессивно возрастала: они

приходили в бешенство. Особенно разжигало их ненависть то обстоятельство, что Христос, нарушая чудесами иудейскую субботу, победоносно отражал нападки иудеев указанием на то, что Он делает дела Божии во благо народа, так что «все противившиеся Ему стыдились, а весь народ радовался о всех славных делах Его» (Лк. 13:17). Собственно к ненависти иудеев по отношению к Нему присоединялась их боязнь потерять для своей власти и своего влияния народ, который готов был перейти на сторону их врага. Озлобление иудеев достигло высокого напряжения и разрешилось их страшною хулою на Духа.

После одного исцеления в субботу (Мф. 12:22) привели к Иисусу бесноватого слепого и немого, и исцелил его, так что слепой и немой стал говорить и видеть⁴²⁶. И дивился весь народ, и говорил: не это ли Христос, сын Давидов? Фарисеи же и книжники, пришедшие из Иерусалима (Мк. 3:22), услышав, сказали: Он изгоняет бесов не иначе, как (силою) веельзевула, князя бесовского. А другие из них, а также саддукеи (Мф. 16:1), в то же самое время (Мф. 12 и особ. Лк. 11:15–16), искушая, требовали от Него знамения с неба.

Выше уже было сказано о том, что значило признание иудеями чудотворной силы Христа силою князя бесовского и требование от Него знамения с неба: то и другое служило решительным обнаружением их неверия во Христа, их ненависти к духовному царству Божию, их неспособности к его духовным благам. Это было тою страшною хулою на Духа Божия, которая не прощается человеку.

Может быть, имеет некоторое особенное значение то обстоятельство, что эта страшная хула была произнесена иудеями по поводу не какого-нибудь исцеления в субботу, а именно исцеления бесноватого. Если мы вникнем даже в общие свойства болезни беснования, одержания нечистыми духами, и то уже мы должны заметить, что исцеление этой болезни, преимущественно пред всякими иными исцелениями, обнаруживало чудотворную силу Христа именно как святую силу Духа Божия. Мы, конечно, не думаем предложить вниманию читателей полного изложения сущности этой болезни,

вполне объяснить её. В этом отношении должно быть несомненным, каких бы мы ни держались воззрений, что душою человека действительно владеют нечистые духи, что собственный опыт наш свидетельствует нам о нашем душевном рабстве и рабстве нечистом, – это должно быть столь же несомненным, как и то, что во Христе действовала святая Божия сила. И Его спасительным делом было то, чтобы освободить людей из рабства духам нечистым и призвать их в свободу сынов Божиих, основать царство Духа Божия вместо царства духов нечистых. Сила царства Божия, пришедшего во Христе, свидетельствовалась исцелением всяких болезней, но исцелением бесноватых открывалось именно то, что Христос исцелял силою Духа Святого. Когда же иудеи отрицали Святого Духа Христова, то они тем самым отвергали Его духовное царство и свободно отдавались прежнему рабству. Это значение иудейской хулы выступит пред нами ещё яснее, если мы, сверх указанных общих свойств беснования, как одержания нечистыми духами, рассмотрим исторические особенности иудейского беснования времени Иисуса Христа. Это та замечательная особенность, что духи нечистые, когда видели Христа, падали пред Ним и в ужасе кричали: «оставь; что нам и Тебе, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас. Знаем Тебя, кто Ты, святой Божий». Замечательна эта настойчивость в исповедании Христа, и ещё более замечательно это соединение с исповеданием ужаса! В ожидании какого-нибудь объяснения этой черты, мы полагаем в основу её особенность религиозного состояния иудеев в их вражде со Христом. С самого первого появления Христа в Иерусалиме, в начале Его открытого служения отношение к Нему иудеев заключало в себе внутренний разлад: Иисус Назарянин был для них учителем, пришедшим от Бога, но действующим против них. С течением времени этот разлад в их душе обострялся и особенной остроты достиг при Его втором посещении Иерусалима. Душевное состояние иудеев представляется нам исполненным самого глубокого трагизма и поистине ужасным. И вообще, их религиозное настроение ко времени Христа отличалось крайнею напряжённостью, а во Христе они видели силу Божию,

действовавшую против них, видели своего врага, пришедшего от Бога! Их сердцем владела сознательная ненависть, соединённая с ужасом. Когда они решили убить Иисуса Назарянина, их душу сжигал неугасимый пламень вопроса: «а что, если это Христос?» Когда народ говорил: «не Христос ли это?» то эти слова народа были ударами молота по самым натянутым струнам их сердца. Они заглушали и не могли заглушить этого вопроса. Он был для них навязчивой идеей. Возбуждённая Христом совесть не давала им покоя ни днём, ни ночью, преследовала их ужасом, который, начавшись в области сознания, овладел всею их душою, даже в её бессознательной сфере. Душевное расстройство (ἀνοία) на этой почве было вполне возможно. Но душевное расстройство вопрос этот скорее должен был произвести не у тех, у кого он прежде всего возник и которые руководили жизнью народа, – они были для этого слишком сильны и активны, а у слабейших из народа, подготовленных к тому душевными болезнями, рабством нечистым духам. В этих условиях беснование и приобретало ту историческую особенность, в которой оно являлось пред Христом. Беснование в этой особенности было болезненным внушением народу со стороны врагов Его, вождей народа, психическим отражением их страстей, их сомнений и ненависти, в душе простецов, «изнурённых и рассеянных, как овцы, не имеющие пастыря», это было отравой иудейским сомнением веры народной в чудеса Христа. Эти бесноватые не могли быть равнодушными по отношению ко Христу, как бабочка не может удержаться от огня: они, видя Его, в ужасе, но неудержимо бежали к Нему и исповедовали Его Христом. Это была вера, соединённая с трепетом и болезненной ненавистью. В лице этих несчастных пред Христом являлись болезненные продукты душевной жизни Его врагов-иудеев, их неверия и ненависти к Нему. Вообще бесноватых Христос встречал и целил с самого начала Своей чудотворной деятельности; может быть, и бесноватых исповедников Он встречал уже после возвращения из первого путешествия в Иерусалим и переселения (из Назарета) в Капернаум, как это видно из общего замечания евангелистов Марка и Луки, что Христос уже в то время не

позволял бесам говорить, что они знают, что Он Христос (Мк. 1:34); однако с вероятностью можно предположить, что по возвращении Христа из второго путешествия в Иерусалим таких бесноватых Он встречал более, – по крайней мере, нужно оценить замечание евангелиста Марка, которое он делает после истории исцеления сухорукого: «и духи нечистые, когда видели Его, падали пред Ним и кричали: «Ты Сын Божий» (Мк. 3:11)⁴²⁷.

Как бы то ни было, Христос исцелял бесноватых исповедников, в лице которых пред Ним являлись болезненные продукты неверия иудеев. В этих исцелениях для иудеев был чрезвычайный урок, который вызвал бы их на обращение ко Христу, если бы они были к нему способны: это было уничтожение последствий их собственного греха. Как эти больные произвольно несли на себе грех иудеев, так и Христос, исцеляя больных, брал на Себя этот же грех силою Своей любви. Чрез исцеление этих больных царство Божие достигало до самих иудеев. Если бы они обратились, то исцеление бесноватых было бы исцелением греха иудеев. Но они не обратились, и царство Божие не достигло до них своим духом, опалив их своим огнём. Когда Христос разъяснял им значение их хулы на Духа и указывал её источник в их злом сердце, они не покаялись, но довели свою хулу до высшей степени самооправдания, потребовав от Христа знамения с неба. Если бы они в силе Христа, целившей болезнь бесноватых исповедников – это болезненное порождение их собственного греха, признали Духа Святого, то Дух Христа вселился бы в них; но они признали её за духа нечистого, и тогда их собственный нечистый дух, которого из больных изгонял Христос, возвратился в них с большею силою.

Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит. Тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел, и, пришедши, находит его незанятым, выметенным и убранным. Тогда идёт, и берёт с собою семь других духов, злейших себя, и, вошедши, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого. Так, по словам Христа, было и с злым родом иудеев⁴²⁸ (Мф. 12:43–45).

Хула иудеев на Духа была одним из самых решающих моментов евангельской истории: за ним последовал новый период в деятельности Христа, – период ожесточения иудеев, ослепления их.

Впрочем, новый период в деятельности Христа последовал не прямо за хулою иудеев, но он был предварён некоторыми событиями, ввиду его чрезвычайной важности.

Евангелист Матфей как бы два раза повествует о хуле иудеев: один раз (Мф. 9:32–34) он повествует за хулою иудеев об этих предварительных событиях, а другой раз (Мф. 12) он поставляет с нею в связь самый этот новый период в деятельности Христа.

Событием, которым Христос предварил новый период в Своих отношениях к иудеям, было послание двенадцати Его учеников на проповедь.

Христос, призвав двенадцать учеников Своих⁴²⁹, дал им власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их, и врачевать всякую болезнь и всякую немощь, и послал их, по два, проповедовать царствие Божие и исцелять больных. Он заповедовал им, говоря: «на путь к язычникам не ходите, и в город самарянский не входите, а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева». Давая им нравственные наставления, имеющие не историческое значение, но общее применение ко всем проповедникам евангелия во всякое время, Он также говорил им: «если кто не примет вас, и не послушает слов ваших, то, выходя из дома или из города того, отрясите прах от ног ваших. Истинно говорю вам: отраднее будет земле Содомской и Гоморрской в день суда, нежели городу тому». Эти слова имеют исторический смысл. Предсказывая им о гонении от людей и ненависти за имя Его, Он, также применительно к историческим условиям их проповеди, наставлял их: «когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой. Ибо истинно говорю вам: не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын человеческий».

Какое историческое значение имеет это посольство двенадцати апостолов на проповедь? О каком судном дне говорит Христос? Какое он понимает пришествие Сына

человеческого? Почему апостолы посылались только к Израилю и почему они должны были с поспешностью обходить города израильские?

Послав двенадцать учеников Своих на проповедь, Сам Христос перестал (μετέβη) с того времени (ἐκεῖθεν) учить и проповедовать в городах (Мф. 11:1), «успокаивается» на время и удаляется в пустыню (Мф. 11 τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι). Это успокоение Христа было непродолжительно. Вскоре Он вышел из пустыни и пришел к Израилю, чтобы возобновить Своё дело с новым характером, чтобы начать ожесточение и ослепление Израиля. Это и было то пришествие Сына человеческого, о котором Христос говорил апостолам: начавшись ожесточением иудеев, оно окончилось страданиями и смертью Сына человеческого. Это ожесточение иудеев было страшным судом для них, на котором им было тяжелее, чем земле Содомской и Гоморрской. Так как это был суд для Израиля, то Христос и послал апостолов только к погибшим овцам дома Израилева. Так как суд должен был открыться вскоре, то апостолам нужно было обходить города израильские с крайнею поспешностью.

Посылая двенадцать учеников Своих на проповедь в города израильские, Христос действовал как милостивый судия. Иудеям угрожал страшный суд Сына человеческого; но Он пришёл не только для того, чтобы осудить иудеев, но чтобы прежде всего спасти от этого суда всех, кто только мог спастись, и затем осудить лишь тех, которые к спасению не способны. И вот Он накануне суда посылает апостолов, чтобы пробудить всех иудеев, чтобы предупредить каждую душу. «Спасайтесь, кто может, от рода сего развращенного»: таков был смысл апостольской проповеди. Вместе с тем, их проповедь давала возможность суду Сына человеческого быть судом для всех иудеев: она была призывом всех иудеев на этот суд...

Предупредить иудеев от грядущего гнева – это было собственно призванием Иоанна Крестителя: посланные на проповедь двенадцать учеников Христа делали то же, что в свое время делал Иоанн Креститель (ср. Мк. 6:12).

Во время апостольской проповеди случилось обстоятельство, которое послужило указанием на близкое наступление суда и даже, может быть, ускорило наступление его: это было посольство к Иисусу Христу от Иоанна Крестителя.

Иоанн Креститель был взят под стражу Иродом четвертовластником, едва только Христос начал Свою деятельность. Виною его пред правителем было то, что Он обличал Ирода за брачное сожитие с Иродиадой, женою брата. В темницу, в которую был заключён Иоанн, к нему имели доступ его ученики, чрез которых он имел сведения об учении и делах Христа Иисуса. Конечно, слыша о чудесах Иисуса, своего прѣтосѣа, он ждал себе скорого избавления, ждал грозного осуждения всех врагов Израиля, всех его притеснителей. Но вот до него дошёл слух, что Христос удалился в пустыню, а вместо Себя послал на проповедь учеников Своих, которые, ходя по городам, проповедуют о грядущем дне пришествия Сына человеческого и Его суда, подобно как сам Иоанн был предтечей Христа. Для Иоанна возникал вопрос: ужели и Иисус, его прѣтосѣ, покончил Своё дело? ужели Он не тот, который должен прийти? ужели «им» ещё ожидать другого? ужели ещё не конец заключению? Вероятно, смущало Иоанна и то, что ученики Иисуса не были грозными провозвестниками грядущего суда: они действовали, как смиренные ученики, бывшие не выше своего учителя, которого называли веельзевулом, они провозвещали о таком грозном суде, на котором сам судия пострадает от подсудимых. Такой суд не освободит Иоанна от заключения. Как бы то ни было, Иоанн соблазнился о Христе и послал двоих из учеников спросить Его: Ты ли тот, который должен прийти, или ожидать нам другого?

Посланные нашли Христа в пустыне, куда Он удалился по отшествии апостолов на проповедь. Это была пустыня, к которой действовал Иоанн. В течение Своего служения людям Иисус неоднократно искал уединения, и не мог скрыться. Так было и в этот раз. И в пустыне Он был окружен толпами народа. Когда пришли посланные от Иоанна, Он многих исцелил от болезней и недугов, и от злых духов, и многим слепым

даровал зрение. Потом Он сказал посланным: «пойдите, скажите Иоанну, что вы видели и слышали. Блажен, кто не соблазнится о Мне». Для Иоанна этот ответ означал: и в пустыне Иисус делает то же, что делал прежде; Он есть тот, которому надлежало прийти. Но полный смысл ответа Иисуса был более глубок. Он творил чудеса, в них можно было видеть Его славу. Но Ему Самому чудеса приготавливали смерть; Его проповедь была смиренным благовестием нищим. Поэтому Его слова: «блажен, кто не соблазнится о Мне» относились не только к настоящему соблазну Иоанна, но и к будущему соблазну многих Его страданиями.

Когда ученики Иоанна отошли, Христос стал говорить народу о Иоанне: «был ли Иоанн, которого вы видели в этой пустыне, человеком с изменчивыми мыслями? Нет, он был пророк и даже больше пророка. Из рождённых женами не восставал больший Иоанна Крестителя. Его немощь только от того, что он был провозвестником царства небесного, но не членом его. Но что сказать о роде сем, кому его уподобить?» Так Христос от Иоанна перешел к иудейскому народу. В соблазне Иоанна Его духовный взор видел более знаменательное явление, чем личную немощь Иоанна. Основа его соблазна – неверие народа. Если бы иудеи поверили Иоанну Крестителю, если бы поверили Сыну человеческому, не постиг бы их грозный суд, не потерпел бы Сам Сын человеческий страданий и смерти. Но иудеи не поверили. Мало того, пред духовным взором Христа иудеи, от которых Он Сам пострадал впоследствии, являлись виновниками вскоре последовавшей смерти Иоанна Крестителя, с которым поступили, как хотели (Мф. 12:12–13). «Тогда» начал Христос укорять города, в которых наиболее явлено было сил Его, за то, что они не покались. Он укорял Хоразин, Вифсаиду, Капернаум, до неба вознёсшийся. Он говорил, что, если бы в Тире, Сидоне и Содоме явлены были силы, явленные в этих израильских городах, то те города покались бы; Он угрожал этим израильским городам страшным грядущим судом.

Но во мраке этого суда над иудейским народом, этого отвержения иудейской гордости, ослепления мудрых и

разумных, сиял радостный луч просвещения младенцев, спасения труждающихся и обременённых.

В евангелии Луки, между повествованиями о посольстве от Иоанна и об учении притчами, передаётся о событии, которым освещается отношение ко Христу, с одной стороны, иудеев, мнивших себя разумными и праведными, и, с другой стороны, смиренных грешников. Некто из фарисеев просил Иисуса вкусить с ним пищи; и Он, вошед в дом фарисея, возлёг. И вот женщина того города, грешница, пришла с алавастровым сосудом мира, стала позади у ног Его, начала обливать ноги Его слезами, и отирать волосами, и целовала ноги Его, и мазала миром. Видя это, фарисей подумал: если бы Он был пророк, то не позволил бы грешнице прикасаться к Нему. Но Христос в ответ разъяснил ему, что и он, фарисей, и грешница – должники пред Богом. Из двух должников больше любит тот, кому больше прощается. Женщина проявила ко Христу великую и смиренную любовь, тогда как фарисей, считавший честью не для себя принять Христа, но для Христа прийти к нему, не дал Ему ни воды на ноги, ни целования. Поэтому, продолжал Христос: «прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много; а кому мало прощается, тот мало любит»...

Третий период служения Христова: ослепление иудеев и суд над ними

А) От дня притчей до праздника обновления

На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы. (Ин. 9:39).

Апостол Павел, рассуждая об отвержении Богом народа Своего, за исключением небольшого остатка, пишет: «Израиль чего искал, того не получил: избранные же получили, а прочие ожесточились, как написано: Бог дал им дух усыпления, глаза, которыми не видят, и уши, которыми не слышат» (Ис. 29:10; Рим. 11:7–8).

Это ожесточение и ослепление народа израильского составляет факт евангельской истории.

Евангелист Иоанн, обзревая всю деятельность Иисуса Христа до пасхи страданий, выражает крайнее удивление пред тем, что Христос столько чудес сотворил пред иудеями, а они не веровали в Него. Это удивительное (ср. Мк. 6:6) неверие иудеев вызывает вопрос, почему они не веровали. На этот вопрос евангелист дает ясный ответ словами пророка: «потому не могли они верить, что, как сказал Исайя, ослепил глаза их, и окаменил сердце их⁴³⁰, да не видят глазами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтоб Я исцелил их» (Ис. 6:10). Кто ослепил иудеев и кто мог бы исцелить их? «Сие, – продолжает евангелист, – сказал Исайя, когда видел славу Христа и говорил о Нем» (Ин. 12:37–41). Христос ослепил иудеев Своею славою, Своими чудесами, они ожесточились, и в безумии распяли Его⁴³¹.

Это было ожесточение иудейской веры в чудеса. В этом ослеплении и ожесточении состоял суд Божий над Израилем.

Ожесточению иудеев Христом предшествовала Его начальная деятельность, когда Он учил иудеев о царстве Божием речами прямыми и ясными, когда Он во множестве творил пред ними чудеса-благотворения, привлекавшие к Нему радостные толпы народа. К нему Христос приступил уже после того, как во время испытания, последовавшее за тою начальною деятельностью, оказалось, что иудейская вера в чудеса не есть истинная спасительная вера, но коренится в их

привязанности к материальным благам, – после того как обнаружилась неспособность иудеев к духовным благам царства Божия. Итак, первую причину ослепления иудеев было их собственное сердце: они сами закрыли свои глаза, они сами удалялись от света, потому что дела их были злы. Но суд Божий над иудеями был более, чем их самоослеплением. Когда обнаружилась их привязанность к материальным благам, их самоправедность и славолубие, тогда Иисус Христос Своим учением и Своими делами так ослепил и ожесточил их, что они уже не могли веровать. Им не только не было дано того, к чему они были неспособны, но от них было отнято и то, что они имели; на них исполнился тот закон, что всякому имеющему даётся и приумножается, а у неимеющего отнимается и то, что имеет, или что он думает иметь (Мф. 13пар.; Лк. 19:26). Несмотря на неспособность иудеев к духовным благам царства Божия, мы по-человечески все ещё можем рассуждать так: если бы Христос уступил иудеям и дал им знамение с неба, если бы Он открылся им в той форме, в какой они могли принять Его, если бы Он не держал их в недоумении, если бы Он устрасил их грозным величием, – они признали бы Его, хотя и вынужденно, внешне, формально, они, по крайней мере, не сделали бы Его убийцами. Но мысль Божия не такова, как мысль человеческая: не нужно Богу внешнее поклонение, не нужна Ему человеческая слава. Ему дороги труждающиеся и обременённые. Ему дороги младенцы. Чтобы открыть царство Божие для младенцев, нужно было утаить его от мудрых и разумных; чтобы основать универсальное царство духа, Христу нужно было пострадать от ожесточённой гордости иудеев.

Суд над иудеями, ожесточение их, Христос начал с учения притчами.

Когда апостолы возвратились с проповеди и Христос снова явился «в городах» учить и делать, в Его учении произошла большая перемена: Он стал учить народ притчами. Это был определённый день, отмеченный евангелистами. Вышедши в день тот из дома, Иисус сел у моря. Собралось к Нему множество народа. Он вошёл в лодку и сел, а народ весь стоял

на берегу. И учил их много притчами. Перемена была вполне намеренная: евангелисты ясно замечают, что в тот день Христос проповедовал народу многими притчами, и без притчи не говорил им, а ученикам наедине изъяснял всё (Мк. 4:33–34). Факта этой перемены в учении Христа нимало не может ослабить то, что и раньше этого дня Христос употреблял притчи, чтобы, как вероятно, придать Своему учению наглядность и изобразительность, – таковы притчи о строителях на камне и на песке (Мф. 7:24–27; Лк. 6:47–49), о заплате из небелённой ткани на ветхой одежде и vine молодом в мехах ветхих (Мф. 9:16–17; Марк. 2:21–22; Лк. 5:36–37). Факт перемены в том, что раньше Христос учение пояснял притчами, а теперь учил народ только притчами, ученикам же наедине всё изъяснял. Это была резкая перемена, так что ученики Иисуса Христа с недоумением спрашивали Его: «для чего притчами говоришь им?» Чтобы понять смысл этого вопроса, должно иметь в виду, что впоследствии ученики говорили своему Учителю: «вот, теперь Ты прямо говоришь, и притчи не говоришь никакой. Теперь видим, что Ты знаешь все, и не имеешь нужды, чтобы кто спрашивал Тебя. Посему веруем, что Ты от Бога исшел» (Ин. 16:29–30). Вот каково было действие на учеников прямой речи Его. Очевидно, притчи производили на народ совершенно иное действие, и это заставило учеников, приступив к Нему, спросить Его: «для чего притчами говоришь им?»

Иисус Христос на этот вопрос ответил ученикам, по евангелию Марка, так: «Вам дано знать тайны царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах, чтобы (ἵνα) они смотря смотрели и не завядали, и слушая слушали и не уразумели, да не обратятся и прощены будут им грехи» (Мк. 4:11–12 по греческому тексту). По этим ясным и определённым словам евангелиста, притчи, как приём в учении Иисуса Христа, имели целью ослепить народ, чрез них производился над иудеями суд и ожесточение. Иудеи, которые доселе не желали обратиться к покаянию, теперь не могли обратиться. «Ибо кто имеет, тому дано будет; а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (Мк. 4:25). Текст евангелия Матфея вносит в дело лишь ту разницу, что в то время, как, по евангелию Марка, самое учение

притчами имело целью ожесточение иудеев, по первому евангелию оно было следствием ожесточения иудеев: потому, отвечал Христос, говорю им притчами, «что вам дано знать тайны царствия небесного, а им не дано... Того ради говорю им притчами, что они видя не видят, и слыша не слышат, и не разумеют. И сбывается над ними пророчество Исайи... ибо огрубело сердце людей сих, и ушами с трудом слышали, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и да не обратятся, чтобы Я исцелил их» (Ис. 6:10; Мф. 13:11–15). Эта разница легко примиряется тем, что сначала иудеи сомкнули глаза свои, а затем последовал над ними суд Божий чрез их полное ослепление. Оба евангелиста вполне примиряются на той истине, что имеющему даётся, а у неимеющего отнимается и то, что он имеет: эти слова приводятся и в евангелии Матфея (Мф. 13:12). В евангелии Луки ответ Христа передается кратко, но в смысле евангелия Марка (ἵνα – Мк. 8:10).

Итак, Христос учил притчами, чтобы ослепить и ожесточить иудеев.

Ввиду ясных слов евангелий о цели притчей для нас уже не имеют первостепенной важности вопросы: каким образом притчи достигали этой цели, формою ли своею или содержанием? все ли притчи имели такую цель или же притчи, произнесённые ранее «дня притчей», и некоторые из позднейших были только пояснением к учению? Во всяком случае, какой бы ни был дан ответ на эти вопросы, сказанное выше о цели притчей останется незыблемым.

При ответе на эти вопросы нужно более всего опасаться узких теорий, помня, что различные пути часто ведут к одной и той же цели, и что по одному и тому же пути можно идти в двух противоположных направлениях. И прежде всего, как вообще суд Божий над иудеями не был подобен судам человеческим, но был следствием дарования людям высочайшего блага – духовной жизни, наступления царства Божия, и неспособности иудеев к этому благу, так и ослепление притчами предполагает, что в притчах заключались глубокие истины для тех, которые их разумели, и что они были ослеплением для тех, которые их или

не разумели или, разумея, не принимали тех истин. Таким образом, в то время, как одни ожесточались притчами, других были блаженны очи, что видели, и уши, что слышали притчи (Мф. 13:16–17). Неразумение притчей вызывалось их формой, тем, что они предлагались народу без изъяснения, а непринятие скрывавшихся в них истин при разумении их объясняется свойством этих истин, содержанием притчей, причём первоначальной причиной и непонимания речи Христа и непринятия её было то, что иудеи не могли слышать слова Его (Ин. 8:43), оно не вмещалось в них (поэтому Мк. 4:33). Следствие было одинаково: когда иудеи не понимали притчей Христа (Ин. 10:6), они отходили от Него (Ин. 6:60–66), и когда понимали их, они старались схватить Его (Мф. 21:45–46 пар.), а между тем те и другие притчи заключали в себе глубокие истины и делали блаженными апостолов. Поэтому в притчах Христа форма и содержание нераздельны. Не входя в рассуждения о том, что такое притча, легко видеть ту особенность притчей Христа, что в них форма не была (не говорим уже чуждою, но даже) внешнею для содержания, внешним образом, как это бывает в художественных произведениях вообще и, в частности, в баснях. В притчах Христа образы служат формами или символами живых отношений (Его к народу), а не образами мыслей и чувств. Семя в Его притчах символизирует слово Его, потому что слово Его действительно растёт в человеческом сердце или заглушается, – всходит и растёт так, что человек не знает; Он уподобляет царство Божие доброму семени, вместе с которым вырастают плевелы, потому что как собирают плевелы и огнем сжигают, так будет и при кончине века сего; Он уподобляет Себя пастырю, жениху, сыну хозяина виноградника, потому что Он действительно пастырь, жених, сын. Если даже согласиться, что самые образы, которыми Он пользовался в притчах, часто не создавались Им, но заимствовались из сокровищницы народной мудрости, всё же в Его устах эти образы приобретали совершенно новое значение, из вымысла становились символами живых отношений. Символического в Его притчах было не больше, чем в Его чудесах, – столько, сколько

заклучается в самой нашей временной жизни, блага которой, будучи действительными благами, как были действительными благами чуда Христа, должны однако возвышать взор человека к невидимому божественному, которое есть единственная полная и истинная действительность. Не на существе притчей основывалось различие их действия на слушателей, которые или ослеплялись ими, или, понимая их, ожесточались, или же просвещались ими, так что притчи служили пояснением учению, прямой речи: это различие основывалось или на различии слушателей, или на том, соединялись ли притчи с объяснением или нет. Предлагаемые без объяснения «внешним», они ослепляли их своею темнотою; предлагаемые им с объяснением, они ожесточали их; обращаемые же к ученикам с объяснениями или в связи с прямою речью, они служили источником научения. И до «дня притчей» Христос мог поучать слушателей притчами, придававшими Его учению наглядность, и после этого дня Он употреблял такие же притчи; но это не лишало особенного характера действия на слушателей тех его притчей, которые ослепляли и ожесточали народ. Для истории евангельской особенно важны эти последние притчи. Выделить их из ряда других с точностью характеристики каждой притчи в отдельности трудно, да и нет в этом нужды. Но, может быть, значительные результаты дадутся наблюдением над евангелием Матфея. Этот евангелист большую часть притчей Христа распределяет в две группы⁴³²: Мф.13 (ср. Мк. 4) и Мф. 21–22 (ср. Мк. 12; Лк. 20). Из них первая группа была предложена Христом народу именно в тот день, когда Он говорил народу многими притчами без изъяснения, а без притчей ничего не говорил им. Это притчи о сеятеле, плевелах, горчичном зерне, закваске, сокровище, драгоценной жемчужине, неводе. В них раскрывается закон царства Божия – его рост в человеческом сердце и его значение в мире. Это притчи, которые были непонятны для народа, потому что предлагались ему без объяснения, делая в то же время учеников Христовых книжниками, наученными царству небесному, подобными хозяину, выносящему из сокровищницы своей новое и старое. Другая группа притчей относится к

позднейшему времени. Это притчи о двух сыновьях, злых виноградарях, званных на брачный пир. Во всех них выражается мысль об отвержении иудеев. Слушая эти притчи, первосвященники и фарисеи понимали, что Христос об них говорит, и старались схватить Его. Эти притчи Христос соединял с прямою речью – с грозным обличением книжников и фарисеев⁴³³.

Об историческом положении притчей второй группы будет сказано ниже; теперь же обратимся к тому, что последовало за первым «днём притчей».

По евангелию Марка, вечером дня притчей Христос переправился на восточный берег озера Галилейского, где совершено было исцеление бесноватого (Мк. 4:35 ср. Лк. 8:22), а по евангелию Матфея – вскоре, как окончил Иисус Христос притчи того дня. Он пришел в отечество Своё, а затем, снова переправившись на восточный берег, насытил пять тысяч пятью хлебами. Все эти дела Христа имели такое же значение, как и Его притчи, – это были дела, которыми Он ожесточал народ.

Вечером дня притчей Христос с учениками переправился «на ту сторону» озера; утишив поднявшуюся бурю. Он прибыл на другой берег, в страну Гадаринскую, или Гергесинскую. Едва Он вышел из лодки, Его встретил бесноватый (по евангелию Матфея – два бесноватых), весьма свирепый. Увидев Иисуса издали, он прибежал, поклонился Ему и громким голосом закричал: «Что мне и Тебе, Иисус, Сын Бога Всевышнего? Заклинаю Тебя Богом, не мучь меня». Христос исцелил этого больного, но при этом произошло весьма странное событие: больной просил Христа, чтобы Он не высылал бывшего в нём нечистого духа (ср. Мк. 5:8) из страны той, но чтобы позволил ему войти в стадо свиней. Иисус тотчас позволил, и устремилось стадо с крутизны в море, а их было около двух тысяч, и потонули в море.

Много давалось ответов на вопрос, почему Христос позволил погибнуть громадному стаду свиней, – и ни одного из них нет удовлетворительного, потому что обычно событие рассматривается оторванно от других событий евангельской истории, вне её планомерного течения, тогда как это, как и

всякое другое событие евангельской истории можно объяснить только в её последовательности. Христос, совершив исцеление бесноватого, позволил погибнуть стаду свиней для того, чтобы ожесточить жителей той местности, ожесточить веру их в чудеса. Вот в немногих словах полное объяснение события. Это именно значение события предполагается евангельским повествованием. После гибели стада пасущие свиней побежали и рассказали в городе и в деревнях, что произошло с бесноватым, и о свиньях. И жители устремились и начали просить Иисуса, чтобы отошёл от пределов их. Не один материальный убыток удалил их от Него, а то, что чудо, совершённое Им, стало против них, – проявившаяся в чуде божественная сила направилась против их материального благополучия. Это было для них ужасно. Конечно, если бы они имели любовь, они пренебрегли бы материальным убытком ради бесноватого, который теперь был в приличном виде и здравом уме, но они не имели любви, и чудо устрасило их и удалило их от Христа. Знаменательно, что теперь Иисус уже не воспрещает исцелённому разглашать о Нём, но даже повелел ему идти к своим и рассказывать им о происшедшем.

Возвратившись после этого на западный берег озера, Иисус пришел в Назарет, где был воспитан, и вошёл, по обыкновению Своему, в день субботний в синагогу, и стал читать. Ему подали книгу пророка Исайи; и Он, раскрыв книгу, нашёл место, где было написано: Дух Господень на Мне, ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушённых сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедовать лето Господне благоприятное (Ис. 61:1–2). И, закрыв книгу и отдав служителю, сел; и глаза всех в синагоге были устремлены на Него. И Он начал говорить им: ныне исполнилось писание сие, слышанное вами. И все засвидетельствовали Ему это. Все согласились, что пророческие обетования о времени Мессии исполнились, что протекшая деятельность Иисуса Назарянина сделала для иудеев действительностью обетованное Богом лето благоприятное. Но иудеи чудеса Христа приняли с нечистым пристрастием, они приняли Его благотворения как

должное им от Бога, как принадлежащее им по праву происхождения от Авраама, по праву иудейства, по праву родства с чудотворцем. А это пристрастное отношение к чудесам имело свою обратную сторону исключительно человеческое, основанное на внешних соображениях отношение к чудотворцу: с внешней, исключительно человеческой стороны. Он был для них не более, как сыном Иосифа. Это соблазняло назаретян, соблазн же рождал в них жажду чудесного, которая укреплялась в них земными расчётами: они хотели, чтобы Он в Своем отечестве совершил те чудеса, которые творил в Капернауме и окрестностях. Так они не приняли Иисуса, как Сына Божия, не имея силы оторваться от пристрастного суда по наружности, по плоти, и на них исполнился общий закон: никакой пророк не принимается в своём отечестве. Но ведь не принять пророка, удалить его, значит удалиться от него, потерять его для себя, лишиться тех благ, которые он несёт с собою: не принявшие Христа назаретяне должны быть совершенно отвергнуты Им. И Он не только не совершил у них никакого чуда, только исцелив немногих больных (Мк. 6:5), но и отнял у них, именно как у Своих соотечественников, как у иудеев, всякую надежду на чудо. Так Илия во время голода был послан не к одной из многих вдов израильских, а ко вдове в Сарепту Сидонскую; так при Елисее очистился не один из многих прокажённых израильских, а Нееман сириянин. Услышав это, все в синагоге исполнились ярости и, выгнав Иисуса из города, свергли Его с вершины горы, на которой город их был построен. «Назаретяне, – по словам Ефрема Сирина, – видели, что Он отвергает всю землю Израильскую, а язычников чтит неизмеримо (выше), восстали против Него и с порицаниями вывели (из города) и низвергли Его. Ибо воспламенены были ревностью за потомков Авраама, говоря: Бог почтил их более всех язычников».

Прошедши посреди исполненных ярости назаретян, Иисус удалился от них. В это время ученики Иоанна возвестили Иисусу о мученической смерти своего учителя, убитого Иродом четвертовластником⁴³⁴ 1). И, услышав, Иисус снова отправился с Своими учениками на ту сторону озера Галилейского и

удалился в пустынное место близ города, называемого Вифсаидою⁴³⁵. Ученики Его только недавно возвратились с проповеди; немедленно по их возвращении Христос начал учить народ притчами; затем последовали в тот же и, может быть, следующий дни события в Гегесе и Назарете. За все это время апостолы не могли отдохнуть с дороги и теперь Учитель избрал для них пустынное место. Однако и сюда за Ним последовало множество народа, потому что видели чудеса, которые Он творил над больными. Может быть, это были толпы паломников в Иерусалим по случаю приближавшейся пасхи. Христос сжалился над ними, и начал учить их много, и так задержал их до позднего времени; а потом, Сам зная, что хотел сделать, обнаружил чрез апостолов, что у народа не было хлеба и негде было достать его в этом пустынном месте, что только у одного мальчика было пять ячменных хлебов и две рыбы, и этими немногими хлебами и рыбами насытил весь народ, которого было до пяти тысяч человек. Это было поразительное чудо. Оно было поразительно для народа, несмотря на то, что он видал уже много чудес Иисуса Христа, – оно было необыкновенно по сравнению с прежними чудесами. То были чудеса над больными (Ин. 6:2), избавлявшие от страдания отдельных людей, вызывавшиеся их нуждою, а это чудо давало положительное благосостояние громадной толпе народа. Самые смелые мессианские мечты иудеев становились действительностью: они ели хлеб в царстве Божиим. Это чудо довело их чувственные мессианские ожидания, их национальные мечтания, их страстную привязанность к чудесному до высшего напряжения. Тогда люди, видевшие чудо, сотворённое Иисусом, сказали: это истинно тот пророк, которому должно прийти в мир, – и они хотели прийти, нечаянно взять Его и сделать царём. Они хотели насильно овладеть царством Божиим: какая грубая чувственность, какая неспособность видеть в знамении духовное значение, оторваться от земли и поднять взоры к небу! Христос прежде всего поспешил охранить Своих учеников от этого страстного порыва национальных мессианских чаяний: Он тотчас понудил учеников Своих войти в лодку и отправиться вперед на другую сторону к Капернауму, пока Он отпустит

народ. Отпустив же народ, Он пошёл на гору один помолиться. Он непрестанно молился; однако в некоторые часы Он особенно нуждался в молитве. Так было теперь. Нам неизвестно, о чём Он молился, но мы легко можем предположить, что Он укреплялся молитвою к предстоящему делу – к той беседе, которую Он имел на следующий день в Капернауме и которая имела решающее значение в отношении к Нему народа. Эта беседа была продолжением чуда, она придала ему определённое историческое значение.

Чудесно пройдя по морю, Он вошёл с учениками в Капернаум. Здесь встретили Его толпы народа, усердно искавшие Его на том и другом берегу озера, и сказали Ему: равви! когда Ты сюда пришёл? Иисус сказал им в ответ: «Истинно, истинно говорю вам: вы ищете Меня не потому, что видели знамения, но потому, что ели хлеб, и насытились. Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын человеческий». На это иудеи с неудержимым порывом плотской страсти просили Его непрерывно питать их чудесным хлебом, подобно как отцов их питал манною Моисей. Тогда Иисус стал разъяснять, что истинный, живой, небесный хлеб есть тот, который дает человеку жизнь вечную, жизнь по воскресении; что такой небесный хлеб есть Он Сам, Иисус, посланный Отцом Небесным; что для получения вечной жизни человеку необходимо есть Его собственную плоть и пить Его кровь, – необходимо веровать в уничижённого Сына человеческого и участвовать в Его страданиях. Эти слова Христа вызвали в иудеях ропот. Они роптали на то, что Иисус, сын Иосифов, которого отца и мать они знали, назвал Себя хлебом, сшедшим с небес; они роптали на то, что Он хотел дать им есть плоть Свою. Что собственно вызвало их негодование? По словам Иоанна Златоустого, «они, по-видимому, досадовали на то, что Он сказал: Я сошёл с небес; но настоящею причиною их негодования было не это, а то, что они потеряли всякую надежду насладиться трапезою телесною. Они услышали, что больше не получают уже пищи (телесной)... и ропотом выражали свою досаду на то, что Он не дал им трапезы, какой они

хотели». Кроме того, иудеев соблазняла странная приточная речь Христа. Многие из учеников Его, слыша Его речь, говорили: «какие странные слова! Кто может это слушать?» Они хорошо понимали, что им отказано в чувственном хлебе, но они не понимали, какой хлеб обетовал им Сын человеческий. Они не могли понять Его слов, тогда как слова Его суть дух и жизнь, «божественны и духовны, не заключают в себе ничего плотского». Дух животворит, плоть не пользует нимало. Так слово Христа было для иудеев поистине «жестоко».

Если мы теперь спросим, какое значение имело чудо насыщения пяти тысяч в связи с капернаумскою беседою, то ответ может быть один: этим чудом чувственная вера иудеев в чудеса доведена до крайнего напряжения, чтобы потом быть ожесточённою.

И ожесточение было велико. С этого времени многие из учеников Иисуса отошли от Него и уже не ходили с Ним.

Ожесточение народа и многочисленных учеников против Него было столь велико, что Он даже двенадцати сказал: «не хотите ли и вы отойти?...» Между тем эти ближайшие ученики Христа находились под впечатлением не только чуда насыщения народа, но еще чудес укрощения бури и хождения по водам. Это было сильное впечатление. Вечером дня притчей ученики Христа, отпустив народ, взяли Его с собою в лодку и отплыли к Гадаринской стране. Поднялась сильная буря, так что волны потопляли лодку, а Он спал на корме на возглавии. Они разбудили Его в ужасе. Он встал, запретил ветру и морю, и сделалась великая тишина. Тогда новый страх объял учеников, и они говорили между собою: «Кто же это, что и ветер и море повинуются Ему?» Хождение по водам было после насыщения народа, когда ученики одни отплыли по морю. Также поднялся сильный противный ветер, и они бедствовали в плавании. Около четвертой стражи они увидели Его, идущего по морю. Они испугались, думая, что это призрак. Но Он сказал им: «это Я, не бойтесь». И вошёл к ним в лодку, и ветер затих. И в этом случае они также чрезвычайно изумлялись и дивились. Эти чудеса, несомненно, были явлениями личной славы Христа пред ближайшими учениками. Но чтобы правильно оценить их

значение, нужно помнить, что это было время ожесточения веры в чудеса. С какою целью было совершено Христом для народа чудо его насыщения, с такою же именно целью были совершены Им для учеников эти чудеса. Они усиливали в глазах учеников Его чудотворную силу. И как народная вера искушалась и была ожесточена Его действиями в Гадаринской стране и в Назарете и Его беседою в Капернауме, так ещё большее искушение пережили ученики... Но они победили искушение. На слова Христа они устами Симона Петра ответили: «Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни». Однако и из их среды один с этого времени сделался дьяволом: в сердце Иуды Искарота зародилась вражда к Учителю.

Так Христос покончил с Галилеею. После того Он понёс суд ожесточения Иудее.

Приближался праздник иудейский – поставление кущей. Тогда братья Иисуса сказали Ему: «выйди отсюда и пойди в Иудею, чтобы и ученики Твои видели дела, которые Ты делаешь. Ибо никто не делает чего-либо втайне, и ищет сам быть известным. Если Ты творишь такие дела, то яви Себя миру». Ибо, замечает евангелист, и братья Его не веровали в Него. На это Иисус сказал им: «Мое время еще не настало; а для вас всегда время. Вас мир не может ненавидеть, а Меня ненавидит, потому что Я свидетельствую о нем, что дела его злы. Вы пойдите на праздник сей, а Я еще не иду на сей праздник, потому что Мое время еще не исполнилось». Сие сказав им, остался в Галилее. Но когда пришли братья Его, тогда и Он пришёл на праздник, не явно, а (как бы) тайно.

Эти слова: пришёл на праздник не явно, а (как бы) тайно (οὐ φανερώς, ἀλλ' (ὥς) ἐν κρυπτῷ) – служат темой целого отдела в евангелии Иоанна (Ин. 7–10), характеризую пребывание Иисуса в Иерусалиме и Его учение и дела там, как ослепление и ожесточение иудеев. Это притчи и символические действия Иисуса в Иерусалиме.

Иудеи искали Иисуса на празднике, и много толков было о Нём в народе. Мы знаем, что иудейские начальники уже возненавидели Его; но мнение народа о Нём было неопределённо: одни говорили о Нём, что Он добр, а другие,

что Он обольщает народ. Влияние начальников на народ сказывалось лишь в том преимущественно, что никто, боясь их, не говорил о Нём явно. Вот эту неопределённость отношений народа к Нему нужно было прекратить.

В половине праздника вошёл Иисус в храм и учил. Его речь примыкала своим началом к прежней иерусалимской беседе по поводу исцеления больного при Вифезде. Он разъяснял иудеям, что Его учение таково, что принять его может лишь тот, кто хочет творить волю Божию, и, напротив, отвергнуть его значит возлюбить более славу человеческую, нежели славу Божию; что Его дело – исцеление больного в субботу – есть Божие дело, и гнать Его за это дело значит преследовать за доброе дело. Тогда некоторые из народа склонились на Его сторону и, слыша Его смелую речь, спрашивали, не удостоверились ли начальники, что Он подлинно Христос. Они только смущались известностью Его происхождения, тогда как, согласно их преданию, происхождение Христа должно быть неизвестно. На это Христос во всеуслышание ответил, что неверие не может основываться на внешних признаках, что по существу оно проистекает из незнания Бога, нежелания служить Ему. Тогда искали схватить Его, но⁴³⁶ не могли, потому что ещё не пришел час Его. Поражённые этим, многие из народа уверовали в Него и припоминали всё множество сотворённых Им чудес. Фарисеи же и первосвященники, услышав такие толки о Нём в народе, послали служителей схватить Его. Поэтому Иисус сказал им: «ещё не долго Мне быть с вами, и Я отхожу⁴³⁷ к Пославшему Меня. Будете искать Меня, и не найдёте, и где Я теперь нахожусь, туда вы не можете прийти». Это привело иудеев в изумление...

В каждый из семи дней праздника кущей, совершавшегося в воспоминание странствования израильтян по пустыне, один священник в сопровождении народа отправлялся с сосудом к пруду силоамскому, черпал там воду и приносил её в храм. Израильтяне в пустыне «все ели одну и ту же духовную пищу, и все пили одно и то же духовное питье, ибо пили из духовного последующего камня: камень же был Христос» (1Кор. 10:3–4). В последний великий день праздника стоял Иисус и возгласил:

«кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того из чрева потекут реки воды живой». Это был вдохновенный возглас. Тогда одни из народа говорили: «Он точно пророк», а другие говорили: «Это Христос». Некоторые же снова смущались Его происхождением из Галилеи, а не из Вифлеема, города Давидова. Итак, произошла о Нем распря в народе. Некоторые из них хотели схватить Его; но никто не наложил на Него руки. Служители возвратились к первосвященникам и фарисеям, не приведя Иисуса, и это снова вызвало негодование иудеев.

Вечером Христос ушел на гору Елеонскую, а утром опять пришел в храм, и остановился у сокровищницы. Здесь, вероятно, находились два громадных светильника, которые зажигались по ночам в течение праздника. Опять⁴³⁸ начал говорить Иисус и сказал: «Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни». Тогда фарисеи просили Его, кто о Нем свидетельствует? где Его Отец? Христос снова ответил им, что они не знают Бога и что могут узнать Бога только чрез Него. Иудеи снова хотели Его взять, но никто не схватил Его, потому что ещё не пришел час Его. Поэтому опять сказал им Иисус: «Я отхожу, и будете искать Меня, и умрете во грехе вашем. Куда Я отхожу, туда вы не можете прийти»⁴³⁹. Иудеи были в величайшем недоумении, а Христос продолжал говорить⁴⁴⁰: «вы от нижних (ср. Деян. 2:19), Я от вышних (ср. Ин. 3:31; Гал. 4:26; Флп. 3:14); вы от мира сего, Я не от мира сего. Потому Я и сказал вам, что вы умрете во грехах ваших: ибо если не уверуете, что это Я, то умрете во грехах ваших». Внимание иудеев было доведено до крайнего напряжения; образ действий Иисуса вынудил их поставить Ему вполне определённый вопрос: «кто же Ты?» Иисус сказал им: «О Своем начале что Мне и говорить вам? Я имею много говорить вам о вас, и не только говорить, но и судить вас. Однако, хотя Я буду говорить вам не о Себе, а о вас, Моя речь истинна, потому что Я говорю миру то, что слышал от Пославшего Меня, а Он истинен». Так свойство Его речи о них указывало им на Его Отца и давало ответ на вопрос, кто Он, но они не поняли, что Он говорил им об Отце. Затем Он указал им

на Свою грядущую смерть и сказал: «Когда вознесете Сына человеческого, тогда узнаете, что это Я». Когда Он говорил это, многие уверовали в Него. Это был раскол в среде иудеев: уверовавшие отделились от начальников. Но эта была вера иудейская; она не сопровождалась самоотречением, напротив, вместе с нею крепились национальные пристрастия. Это была та вера, которую ожидало ожесточение. Тогда Христос стал говорить к уверовавшим в Него иудеям, что истинная вера в Него, как в Сына Божия, требует от них свободы от национальных пристрастий. Поскольку они остаются в уповании на своё происхождение от Авраама и не принимают истины универсального богосыновства человека – богосыновства всех людей, они сами не могут быть детьми Бога, – они дети диавола. Это было грозным отвержением иудеев, как детей Авраама. Тогда иудеи взяли камни, чтобы бросить на Иисуса; но Он скрылся, и вышел из храма, прошедши посреди их, и пошел далее⁴⁴¹.

И, проходя, увидел человека, слепого от рождения. Христос исцелил его, сказав: доколе Я в мире, Я свет миру. Это было поразительное чудо, а была суббота, когда Иисус исцелил слепорождённого. Весь Иерусалим пришёл в волнение. В среде самих фарисеев произошла распря. Одни из них говорили: не от Бога этот человек, потому что не хранит субботы. Другие говорили: как может человек грешный творить такие чудеса? Это не был внешний раскол фарисеев, так чтобы некоторые из них выделялись как верующие; в этом отношении они были единомысленны; это было раздвоение в их совести, так что мысли их то обвиняли, то оправдывали одна другую. Гораздо важнее, как эта распря в совести начальников сказалась на народе. Иудеи сговорились уже, чтобы, кто признает Иисуса за Христа, того отлучать от синагоги. Посему в народе вера во Христа сталкивалась со страхом перед иудеями. И страх победил веру. Сам народ отвёл бывшего слепца к фарисеям. Даже родители исцелённого отказались исповедать перед фарисеями, кто отверз очи их сыну. Только сам исцелённый, вопреки всей злобе фарисеев и их угрозам, один воспротивился признать вместе с фарисеями Иисуса за человека грешника, но

открыто исповедал Его человеком, пришедшим от Бога. Он не устрасился отлучения от синагоги. И за это он удостоился высшего откровения. Иисус, услышав, что его отлучили, и нашедши его, с совершенною ясностью открыл ему, что Он Сын Божий. Тогда исцеленный ответил: «верую, Господи!» и поклонился Ему. Так высшего откровения удостоился только один слепорождённый; все остальные иудеи оказались на другой стороне – на стороне начальников и фарисеев. Тогда Христос, объясняя значение совершённого чуда, а равно и вообще пребывания Своего в Иерусалиме, сказал: «на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы». Услышав это, некоторые из фарисеев, бывших с Ним, сказали Ему: неужели и мы слепы? Иисус сказал им: «если бы вы были слепы (т. е. считали себя слепыми), то не имели бы на себе греха; но как вы говорите, что видите, то грех остается на вас».

Затем Христос сказал им притчу о пастыре и едином стаде. Он называл Себя добрым пастырем, полагающим жизнь Свою за овец, чтобы даровать им вечную жизнь, и собирающим всех людей в единое стадо Отца Небесного, а фарисеев и начальников наёмниками и ворами, всех же иудеев овцами не Его стада. Эта притча привела иудеев в бешенство, и они говорили: «Он одержим бесом и безумствует; что слушаете Его?» Но в глубине их собственной совести не умолкал вопрос: может ли бес отверзать очи слепым?

Эта беседа Христа с иудеями продолжалась на празднике обновления. Праздник этот был установлен Иудой Маккавеем в память очищения храма от осквернения его Антиохом Епифаном. Это был праздник, в течение которого особенно оживали национальные мечтания иудеев, ожидавших в лице Мессии национального героя, подобного Иуде. Он совершался через два месяца после праздника кущей. Но евангелист Иоанн тесно связывает события евангельской истории, совершившиеся на том и другом празднике, и мы не имеем права разрывать их, хотя и не знаем, чем наполнить этот промежуток. Или Христос в течение времени от одного праздника до другого скрывался где-нибудь, или же за все это время продолжались Его беседы с

иудеями. Как бы то ни было, во время зимнего праздника обновления Христос ходил в храме, в притворе Соломоновом. Тут иудеи обступили Его, и говорили Ему: «долго ли Тебе держать нас в недоумении? Если ты Христос, скажи нам прямо». Самый вопрос показывает, что иудеи видели в Иисусе Христа, но такого Христа, каким был Иисус, они не могли принять: они видя не видели. Иисус отвечал им: «вы не из овец Моих. Только Моим овцам Я даю жизнь вечную, потому что Я и Отец одно». Тут опять иудеи схватили камень, чтобы побить Его уже за то, что Он объявил Себя Сыном Божиим. В высшей степени знаменательно, что Христос истину Своего богосыновства сопоставил с истиною богосыновства каждого человека. Он отвечал иудеям: «не написано ли в законе: Я сказал: вы боги (Пс. 81:6)? Если Он называл богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться писание; Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказал: Я Сын Божий?» И прежде иудеи искали убить Иисуса за то, что Он Отцом Своим называл Бога (Ин. 5:18). Но тогда богосыновнее самооткровение Иисуса Христа было для них исключительно богохульством; теперь же тем, что истина богосыновства Иисуса была сопоставлена с богосыновством иудеев, они были поставлены в необходимость решать вопрос о богосыновстве Христа в связи с своим собственным богосыновним призванием. Теперь истина богосыновства Иисуса представлялась им яснее, чем когда-либо прежде; теперь для них отрицать эту истину значило самим отказаться от неба. И что же? Они опять искали схватить Его; но Он уклонился от рук их⁴⁴². Теперь Он совсем оставил Иерусалим, чтобы возвратиться сюда уже на распятие.

Он оставил теперь Иерусалим потому, что в иудеях окрепло желание убить Его, как Сына Божия. Чтобы созрело в них это желание – такова была цель Его пребывания в Иерусалиме; Он ослепил их до такой степени, что они стали готовы на безумное решение убить Сына Божия. До того времени иудеи неоднократно хотели взять Его и предать смерти, но Он уклонялся от рук их, потому что ещё не пришел час Его, и снова беседовал с ними. «Не пришёл час Его» – это значит, что ещё

не окрепло в иудеях желание распять Его именно как Сына Божия. Его страдания были спасительными для человека единственно потому, что это были страдания Сына Божия. Распятый врагами, как Сын Божий, Он, как Сын Божий, вселился в сердца верующих, породил в них богосыновнее настроение. И вот, как только иудеи решили убить Его за то, что Он назвал Себя Сыном Божиим, Он оставил иерусалимлян, как уже подготовленных к тому, чтобы распять Его. Нужно было ещё немного сделать Ему, чтобы это их решение достигло в них полной ясности: это было сделано Им в те немногие дни, на которые Он в последний раз пришел в Иерусалим для смертных страданий.

Б) Наедине с учениками – в странах языческих и при Кесарии Филипповой

За кого вы почитаете Меня, Сына человеческого? Ты Христос Сын Бога живаго. Мф. 16:13–16.

Начавшийся днём притчей третий период деятельности Христа – время ожесточения иудеев, время суда над ними, пришествия Сына человеческого – продолжался до дня Его смерти. Нового периода в Его жизни не было, характер Его дела не изменился до последнего дня Его жизни, так что по вопросу о пределах времени пришествия Сына человеческого для евангельской науки важно собственно установить *terminus a quo* – время, с которого началось пришествие Сына человеческого, а не *terminus ad quem* – время, которым оно закончилось: начавшись в определённом пункте, оно продолжалось до последнего дня Его жизни. Пришествие Сына человеческого даже не закончилось последним днём земной жизни Христа: оно имеет эсхатологический характер. Однако начавшийся днем притчей и продолжавшийся до смерти Христа последний период Его жизни имеет некоторые ступени, разбивающие его на три отдела: первый, уже рассмотренный нами отдел продолжался от дня притчей до удаления Христа в страны языческие, второй отдел обнимает время от удаления Христа в страны языческие до преображения Его на горе, и последний отдел составляет последним пришествием Его в Иерусалим и крестными страданиями. Уединение Христа в пределах Тира и Сидона и в окрестностях Кесарии Филипповой было посвящено Им почти исключительно Своим ближайшим ученикам, теснейшему общению с ними, воспитанию их: это уединение Христа с учениками и составляет как бы перерыв в Его позднейших отношениях к иудейскому народу, отодвинувший события последнего пребывания в Иерусалиме от капернаумской беседы и «тайного» пребывания в Иерусалиме на праздниках поставления кущей и обновления. Голгофские страдания не последовали сряду за праздниками кущей и обновления потому, что нужно было приготовить к Голгофе учеников, как был

приготовлен к ней по-своему иудейский народ. Мы теперь рассмотрим это уединение Христа с Своими учениками – рассмотрим, о чём Он беседовал с ними, чему учил их, но предварительно бросим взгляд на учение и дела Христа за это время в Его отношении вообще к народу, так как общие отношения к народу давали фон Его особым отношениям к избранным ученикам.

За время, о котором мы теперь говорим, Христос искал уединения с Своими учениками и не хотел, чтобы кто знал о Его местопребывании (Мк. 7:24; 9:30); но народные толпы находили Его то там, то здесь, и окружали Его, и Он продолжал учить их и делать дела для них. В этом отношении евангельская история представляет богатый материал для изучения психологии толпы. Подобно как человек может скрыть до времени в глубине своего сердца сильное впечатление и даже решение, так и народная толпа на другой день после сильнейшего возбуждения и определённого решения действует по-видимому спокойно, пока наконец затаившееся возбуждение не разрешится неистовым взрывом. Народная буря, водрузившая голгофский крест, началась в Капернауме и на праздниках кущей и обновления, но в этот промежуток в народе наступило как бы затишье, и народные толпы снова и снова собираются вокруг Христа. Как же Он учил их в это время и как делал?

После того как в Капернауме многие из учеников Христа отошли от Него и уже не ходили с Ним, а в Иерусалиме иудеи неоднократно пытались схватить Его, Он с поразительной ясностью стал учить народ о Себе. Его речи становились необычайно жёсткими. Он выступал пред слушателями в величии поистине божественном. Он в Себе указывал народу Спасителя. Он во имя Своё требовал полного самоотречения. «Если, – говорил Он всему множеству народа, – кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего, и матери, и жены, и детей, и братьев, и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником. И кто не несет креста своего, и идет за Мною, не может быть Моим учеником. Ибо кто из вас, желая построить башню, не сядет прежде, и не вычислит издержек, имеет ли он, что нужно для совершения ее, дабы, когда положит

основание, и не возможет совершить, все видящие не стали смеяться над ним, говоря: этот человек начал строить, и не мог окончить? Или, какой царь, идя на войну против другого царя, не сядет и не посоветуется прежде, силен ли он с десятью тысячами противостать идущему на него с двадцатью тысячами? Иначе, пока тот еще далеко, он пошлет к нему посольство просить о мире. Так всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником. Соль добрая вещь; но если соль потеряет силу, чем исправить ее? Ни в землю, ни в навоз не годится; вон выбрасывают ее. Кто имеет уши слышать, да слышит» (Лк. 14:25–35 ср. Лк. 9:23–26 пар.)! И прежде Он говорил подобное, но только одним Своим ученикам и то в пророческом предуказании грядущих гонений (Мф. 10), а теперь требование полного самоотречения во имя Своё Он обращал ко всему народу. Чтобы представить себе всю силу этих речей Христа, нужно помнить, что на Нём в глазах народа тяготело обвинение в одержании злыми духами, что за веру в Него угрожало отлучение от синагоги, что Он отверг самые дорогие мессианские ожидания народа. Всё было против Него; на Его стороне была одна только правда, божественная правда, доступная лишь духовным очам чистого сердца. При таких условиях Его речи представляли величайший соблазн для народа. Но евангельская история определялась тем законом, что истинная вера свободна от всех земных привязанностей, что божественная жизнь открывается человеку вопреки его пристрастиям, что её откровение требует полной духовной свободы. Что именно в такой связи мыслей нужно представлять требование со стороны Христа самоотречения во имя Его, это видно из тех сообщаемых у евангелиста Луки (Лк. 9:57–62; Мф. 8:19–22) случаев, когда это требование было обращено к отдельным лицам. Случилось, что, когда Христос был с Своими учениками в пути, некто сказал Ему: Господи! я пойду за Тобою, куда бы Ты ни пошёл. Иисус отвечал ему: «лисицы имеют норы, и птицы небесные гнезда; а Сын человеческий не имеет, где приклонить голову». Был ли это путь в языческие страны, о котором не знает евангелие Луки, куда Христос удалялся из Своей страны, не принятый Своими ни в Галилее, ни в Иудее,

хотя был послан именно к погибшим овцам дома Израилева, или это был путь в Иерусалим на последние страдания и смерть от старейшин, первосвященников и книжников, руководителей дома Израилева, – одинаково и в том, и в другом случае Христос Иисус не имел, где приклонить голову. Следовать за Ним значило обречь себя на всевозможные лишения и быть готовым на всякие страдания. Его ученику действительно нужно было сесть и вычислить, достаточно ли он имеет сил идти за Ним. Его последователю нужно было отречься во имя Его от всяких земных привязанностей. В то же время Он сказал другому: «следуй за Мною». Тот отвечал: Господи! позволь мне прежде пойти, и похоронить отца моего. Но Иисус сказал ему: «предоставь мертвым погребать своих мертвецов; а ты иди, благовествуй царствие Божие». Ещё другой сказал: «я пойду за Тобою, Господи! Но прежде позволь мне проститься с домашними моими». Но Иисус возразил ему: «никто, возложивший руку свою на плуг, и озирающийся назад, не благонадежен для царствия Божия». Однажды Христос посетил столь известный в евангельской истории дом Марфы. Её сестра Мария села у ног Иисуса и слушала слово Его, и Марфа, заботившаяся о большом угощении, жаловалась Ему, что сестра не помогает ей. Он ответил ей: «Марфа, Марфа! ты заботишься и суетишься о многом; а одно только нужно. Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у нее"...

К этому личному самооткровению Христа Иисуса примыкала проповедь полной духовности царства Божия, его безусловной универсальности, его несовместимости с земными интересами и национальной ограниченностью. «Кто хочет, – говорил Он всем, – душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее. Ибо что пользы человеку – приобрести весь мир, а себя самого погубить, или повредить себе» (Лк. 9:24–25)? Он говорил о безумии любостяжания (Лк. 12:20), требовал свободы от материальных забот и духовной бодрственности (Лк. 12), призывал учеников Своих приобретать себе царство Божие «богатством неправедным» т. е. добрым употреблением богатства (Лк. 16), предрекал гибель всем, не идущим

тесными вратами (Лк. 13:1–9; 22–30), научал даже отсекал руку и вырывать глаз, если от них происходит соблазн (Мф. 18:8–9). В связи с этим учением о духовности царства Божия Он предостерегал Своих учеников от закваски фарисеев и книжников, которая есть лицемерие, обличал их самоправедность, бичевал их самодовольство (Лк. 12:1; 16:14–15; 15). В этом пункте Его речи были продолжением того ожесточения иудеев, которое началось прежде, – отвержения их национальной замкнутости. Этими речами отвержению иудеев придавалось универсально-этическое основание, узкие границы их обрядоверия разрывались во имя нравственной свободы духа. В этом же пункте Его учение было переходом к тому последнему акту отвержения иудеев в последние Его дни, когда Он сказал им: «се, оставляется вам дом ваш пуст» (Мф. 23:38).

Из действий Христа, в которых проявлялось Его учение в существенном содержании, за рассматриваемое время составляло предмет пререканий с Ним иудеев несоблюдение в обществе Его учеников преданий старцев, которых держались фарисеи и все иудеи. Так, иерусалимские фарисеи и книжники укоряли учеников Его за то, что они ели хлеб нечистыми, т. е. неумытыми руками. Тогда Христос стал порицать их за то, что они, соблюдая предания старцев, только на словах чтили Бога, сердцем же были далеки от Него – устраняли своим преданием слово Божие. Затем в слух всего народа Он учил, что ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его, а фарисеев и книжников назвал слепыми вождями слепых.

Характеру учения Христа соответствовал образ Его чудес. Сосредоточив Своё учение на Своём лице, открывая Себя народу с той стороны, с которой Его самооткровение представляло наиболее соблазна для любостяжания и гордости, Он и дела Свои, в отличие от прежнего времени, теперь выставял во свете Своего исключительного значения для открывшегося в них царства Божия. Прежде чрез Него совершались массовые чудеса, поразительные по своей многочисленности; они совершались при наличности веры по одному Его слову или даже без Его сведения и соизволения чрез одно прикосновение к Нему, – из Него исходила сила, и

народ искал прикоснуться к Нему; исцеления совершались даже на расстоянии. Это была сила, в которой открывалось царство Божие, и Его лицо как бы отступало на задний план. Теперь же Он массовых исцелений почти не совершает⁴⁴³, а немногочисленные чудеса совершает хотя по вере, как и прежде, хотя более, чем прежде, в стороне от народа, не на виду у него, что, впрочем, было более Его желанием, чем действительным обстоятельством, однако так, что чудеса совершались скорее Им, чем чрез Него. Ряд таких чудес начался исцелением бесноватой дочери хананеянки в пределах тирских и сидонских. Здесь Он хотел быть в неизвестности, но не мог. Одна женщина хананеянка, вышедши из тех мест, шла за Ним и кричала Ему: «помилуй меня, Господи, сын Давидов! Дочь моя жестоко беснуется». Но Он не отвечал ей ни слова. Это был образ действий Христа Иисуса, чуждый прежнему времени. Апостолы должны были видеть в этом медлении Христа нечто новое, необычное. И они, приступивши к Нему, просили Его: «отпусти ее, потому что кричит за нами». В ответ Он указал на Себя, на Своё посольство только к погибшим овцам дома Израилева. Исцеления совершались Им, а Он творил лишь то, на что был послан: «не хорошо взять хлеб у детей и бросить псам». Это было трудным испытанием для веры женщины, но её великая вера вынесла испытание, она смиренно приняла сравнение с псами, которые едят крохи, падающие со стола господ их, и тогда Христос за это её смирение и веру исцелил дочь её.

Из стран тирских и сидонских Иисус пошел к Галилейскому морю чрез пределы десятиградия. Здесь привели к Нему глухого косноязычного и просили Его возложить на него руки. И снова Он совершает чудо с тем же медлением. Он отводит больного в сторону от народа, влагает персты Свои в уши ему, и, плюнув, касается языка его; затем возрев на небо, вздыхает и говорит ему: еффафа, т. е. отверзись, и тогда тотчас отверзся у него слух и разрешились узы его языка, и он стал говорить чисто. И повелел ему Христос не сказывать никому.

Ещё⁴⁴⁴ яснее те же приёмы выступают в исцелении слепого в Вифсаиде. Оно совершалось постепенно, так что больной

должен был чувствовать всю зависимость исцеления от силы чудотворца. Взяв слепого за руку, Христос вывел его вон из селения и, плюнув ему на глаза, возложил на него руки и спросил его: видит ли что? Тот, взглянув, сказал: «вижу проходящих людей, как деревья». Потом Иисус опять возложил руки на глаза ему и велел ему взглянуть. И больной исцелел, и стал видеть все ясно. Тогда Христос отослал его домой, запретив рассказывать об исцелении.

Вскоре после того Христос исцелил глухонемого лунатика у подошвы горы преображения. Когда Он с Петром, Иаковом и Иоанном был на горе, к ученикам Его, остававшимся с народом у горы, один из народа привёл своего сына, больного лунатика глухонемого. И ученики не могли исцелить его. Читатель, вникающий в евангельскую историю, не может обойти вниманием этого примечательного события: апостолы, которым была дана власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их, и врачевать всякую болезнь и всякую немощь, в этом случае не могли исцелить больного! Конечно, ближайшая причина этой немощи апостолов была в неверии, как их собственном, так и тех, которые просили об исцелении больного. Но ведь они и раньше и позднее веровали: почему же теперь иссякла их вера? Да и как мало нужно было иметь им веры: с зерно горчичное! Самому Христу отец больного исповедался так: «верую, Господи! Помоги моему неверию». Это была не столько вера, сколько жажда веры, – и Христос внял его слезам. Ужели апостолы не имели столько веры? Очевидно, маловерие апостолов, в других случаях достаточное для исцеления больных, теперь было причиной их немощи и сопровождалось бесплодностью. В этом нужно видеть высшие провиденциальные цели: их бессилие открыло силу Иисуса. Немощь апостолов доставила книжникам кратковременное торжество, и они вступили с учениками в спор, которому народ внимал с напряжением. Когда Иисус Христос появился с горы, народ в возбуждении приветствовал Его. И Он, узнав о причине спора книжников с учениками, велел привести к Себе больного и сказал ему со властью: «дух немой и глухой! Я повелеваю тебе,

выйди из него, и впредь не входи в него». И больной исцелился в тот час.

В евангелии Луки повествуется, что Христос, идя в Иерусалим и проходя между Самариєю и Галилеею, исцелил около одного селения десять прокажённых. Когда они просили Его об исцелении, Он сказал им: пойдите, покажитесь священникам. И когда они шли, очистились. Тогда один из них возвратился и благодарил Христа, и это был самарянин, а остальные девять – конечно, иудеи – оказались неблагодарными. Поэтому, вероятно, исцеление десяти прокажённых и занесено на страницы евангельской истории. В этой же черте события мы видим единственное указание на его историческую связь. Хотя в евангелии ничего особенного не сообщается об акте исцеления, но следует предполагать, что оно было совершено так, что исцелённые могли иметь вполне определённое побуждение благодарить чудотворца⁴⁴⁵.

Следующими чудесами Христа были исцеление слепого (по евангелию Матфея – двух слепцов) близ Иерихона и воскрешение Лазаря. И снова мы встречаем здесь ту особенность, которая свойственна Его чудесам за рассматриваемое время. Проходя по пути в Иерусалим чрез Иерихон, Христос был окружён множеством народа. Услышав, что Он идёт, слепой начал кричать и говорить: «Иисус, сын Давидов! помилуй меня». Вероятно, он долго кричал: многие заставляли его молчать, но он ещё более стал кричать те же слова. Тогда только Христос остановился, велел позвать слепого и выразительно спросил его: «чего ты хочешь от Меня»? Затем, видя веру его, исцелил его.

В воскрешении Лазаря медлительность Христа обнаружилась наиболее заметно. О болезни его Иисус был уведомлён сёстрами его, находясь в Перее. Услышав, Он сказал: «эта болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится чрез нее Сын Божий». И хотя Он любил Лазаря и его сестёр, однако, услышав о его болезни, пробыл два дня на том самом месте, где находился. Только тогда, когда Лазарь уже умер, Он, сказав Своим ученикам: «радуюсь за вас, что Меня не было там, дабы вы уверовали», пошёл к нему в Вифанию, так

что, пришедши, нашёл, что он уже четыре дня во гробе. Обе сестры, Марфа и Мария, при встрече с Христом, сказали Ему одно и то же слово: «Господи! если бы Ты был здесь, не умер бы брат мой». Но Он отвечал: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет». Затем Он подошёл ко гробу, велел отнять камень от пещеры, где лежал умерший, возвел очи к небу и сказал: «Отче! благодарю Тебя, что Ты услышал Меня. Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня; но сказал сие для народа, здесь стоящего, чтобы поверили, что Ты послал Меня». Тогда Он громким голосом воззвал: «Лазарь! иди вон» – и вышел умерший.

В этом евангельском повествовании каждое слово свидетельствует об указанной особенности чудес Иисуса Христа. В этой особенности не сущность чудотворной силы Христа открывается, но она имеет историческое значение. С какою быстротой Христос воскресил сына вдовы наинской: едва заведя её, плачущую, Он уже подошёл к одру, чтобы возвратить ей сына! И дочь Иаира Он воскресил, едва она умерла; даже как бы умаляя чудо. Он говорил плакавшим: «она не умерла, но спит», и позволил присутствовать при воскрешении, кроме Петра, Иакова и Иоанна, только родителям. А чудо воскрешения Лазаря было совершено так, чтобы прославился чрез него Сын Божий. Объяснение этой исторической особенности в том, что теперь Христа окружала ненависть Его врагов, что теперь Его слава усиливала их озлобление и вела Его к Голгофе. Воскрешение Лазаря послужило к славе Бога потому, что Христос прославил Его Своею смертью. Внешняя «слава» чуда воскрешения Лазаря имела такое же историческое значение, как и нарушение субботы чудесами исцеления расслабленного при Вифезде и слепорождённого (Ин. 11ср. с [Ин. 9:3](#)). Историческую обстановку воскрешения Лазаря составляло то, что теперь ненависть врагов Иисуса настолько созрела, что уже не нарушение субботы, а самая внешняя слава Его усиливала их озлобление. Эта внешняя слава чудес Христа имела то же историческое значение, что и Его самооткровение в требовании от слушателей самоотречения во имя Его. Этот разум

евангельской истории ясно выражен в писаниях отцов церкви. Так, Иоанн Златоустый пишет: «много чудес сотворил Христос, но ни одно из них до такой степени не ожесточило иудеев – ни чудо над расслабленным, ни чудо над слепым, как чудо над Лазарем». Вот почему теперь самая торжественность, с которою было совершено воскрешение Лазаря, усиливала только указанное историческое значение чуда. Оно было совершено на глазах многих иудеев, пришедших к Марфе и Марии утешить их в печали о брате их, так как Вифания, селение, где жили Мария и Марфа, была близ Иерусалима. В этом последнем отношении чудо исцеления иерихонского слепого и чудо воскрешения Лазаря отличались не только от чуда воскрешения дочери Иаира и вообще чудес того времени, но и от чудес только что перечисленных, принадлежа уже к третьему отделу последнего периода жизни Христа, когда Иисус оставил Своё уединение с учениками.

Выставляя Свои чудеса в свете Своего исключительного значения для откровения царства Божия, Христос тем самым связывал их с тем самоотречением, которого Он требовал во имя Своё. В этой связи прежде всего выражалась та мысль, что пользование Его чудесами обязывает к самоотречению во имя Его. Этим дело откровения царства Божия, с одной стороны, ставилось на субъективную почву силы Христа, но, с другой стороны, в лице Его было дано основание для универсальной духовности, чуждой материальной ограниченности. Иудеи должны были во всём этом видеть продолжение того отвержения их национальных мессианских чаяний, которое было начато Христом раньше, причём теперь деятельностью Христа выразительно указывался иудеям их судья в Его лице. Но в той же самой деятельности Его было много поучительного для Его апостолов, которым главным образом и было посвящено Его внимание за это время. В отличие от народа, ученики могли видеть в медлительности Его чудотворений не только особое значение Его лица для открывшегося царства Божия, но также Его уничижение. Это уничижение они сами испытали, когда не могли исцелить лунатика под горою преображения. В опыте этой собственной немощи для них и

вообще медлительность чудотворений Христа могла представляться в качестве свидетельства как бы ослабевших обнаружений Его чудотворной силы⁴⁴⁶. По крайней мере, когда они говорили Христу о хананеянке: «отпусти ее, потому что кричит за нами», – в их словах слышится как бы замешательство. Впрочем, позднейшие из упомянутых чудес Христа в своей торжественности, с которой были совершены, были несомненными явлениями славы Христа Иисуса.

Оставленный многими учениками в Галилее и оставив иерусалимских иудеев в крайнем озлоблении, Христос, ища уединения с Своими ближайшими учениками, отправился с ними в пределы Тира и Сидона, где исцелил дочь хананеянки, затем, вероятно, по северной границе Галилеи перешёл в пределы десятиградия, где исцелил глухого косноязычного; потом, по кратковременном пребывании на западном берегу озера, Он пошёл в селения Кесарии Филипповой, исцелив по пути в Вифсаиде (Юлииной) слепого. Не доходя до Кесарии, Христос имел беседу с Своими учениками. Легко понять, что всё время уединения Христа с учениками было приготовлением к этой беседе. Христос спросил Своих учеников: «за кого люди почитают Меня, Сына человеческого»? Они сказали: «одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию, или за одного из пророков». Он снова спросил их: «а вы за кого почитаете Меня»? Пётр ответил: «Ты Христос, Сын Бога Живаго».

Исповедание Петра составляет один из немногих решительных моментов евангельской истории – тех моментов, в которые решался вопрос о судьбе сынов человеческих и судьбе Сына человеческого, в которые решение этого вопроса, по-видимому, ставилось в зависимость от человеческой воли, при воспоминании о которых ум наш, представляя возможность иного решения, запутывается в безвыходные затруднения.

Какой смысл имел вопрос Христа и какое значение нужно признать за исповеданием Петра? Некоторые богословы полагают, что в то время апостолы устами Петра впервые признали Иисуса Христом, Сыном Божиим. Это мнение противоречит не только отдельным фактам евангельской

истории, но и всему её планомерному течению. Ученики уже на браке в Кане Галилейской видели славу Христа и уверовали; уже за первое пребывание Иисуса в Иерусалиме, в начале общественного служения Его, многие, видя чудеса Его, уверовали в Него. Проявления такой веры потом повторялись неоднократно. В народе она достигла своего высшего напряжения в то время, когда хотели прийти, нечаянно взять Его и сделать царём. И эти факты имеют не случайное значение; но по существу исходный пункт евангельской истории составляет вера в чудеса. Эта вера в чудеса составляет именно начало, а не конец; она есть зародыш, который имеет необходимое развитие; она неизбежно должна переродиться или в ненависть к чудотворцу во имя земных интересов, самолюбия и самоправедности, или же в духовную веру, соединённую с самоотречением и любовью к божественным невидимым благам. В этих пунктах было дано и первоначальное совпадение и последующее разделение веры народной и веры учеников.

Вот почему ближайшие ученики Христа, предназначенные Им с самого начала Его деятельности к постоянному следованию за Ним, только с течением времени выделяются из народа в определённом количестве; ещё позднее учение Христа по отношению к ним становится иным, чем учение, обращённое к народу; ещё позднее и Христос уединяется с Своими учениками на продолжительное время. Заслуживает особенного внимания то обстоятельство, что ученики не были отделены от народа с самого начала, но они были частью народа своего, были от его плоти, от его костей; их вера по своему началу была та же самая народная вера, их позднейшая вера была перерождением той самой начальной веры, которая в народе выродилась в ненависть, их вера осмысливалась противоположением народному неверию, как в свою очередь и народное неверие получало своё полное историческое значение от противоположения их вере.

Народная вера, достигнув высшего напряжения, перешла в озлобление к чудотворцу: Он был отвержен теми, к которым пришёл как к Своим. Он теперь не имел, где главу приклонить; Он усиленно предрекал Своим последователям крест; самые

чудеса Он совершал теперь с медлением, как бы с усилием. При таких условиях Его вопрос к ученикам имел не тот смысл, стали ли они наконец считать Его за Мессию, дошли ли они постепенно до веры в Него, но Он спрашивал их о том, сохранили ли они теперь ту веру в Него, которую имели прежде и для которой теперь было время искушения. Впоследствии Он говорил им: «вы пребыли со Мною в напастях Моих» (Лк. 22:28): это, конечно, было то время изгнания Его Своими, уединения Его с учениками в странах языческих. Оказалось, что апостолы в отличие от народа сохранили свою прежнюю веру в Него, пребыли с Ним в напастях. Из народа одни почитали Его за Иоанна Крестителя, воскресшего из мёртвых (ср. Мф. 14пар.), другие за Илию, Иеремию или за одного из пророков. Ученики могли бы припомнить о хуле иудеев, но они сказали только о лучшем, только о самых возвышенных из мнений народа. Поруганный страшною хулою иудеев, Иисус не был для народа Мессией, но Он все же был чудотворец, и вот этими мнениями и думали объяснить Его чудотворную силу (Мф. 14пар.). В отличие от народного неверия и от этих народных мнений, ученики Христа сохранили в Него свою прежнюю веру и в это время напастей. Но что значило сохранить на время искушений и уничтожения веру, основанную на чудесах? Это значило иметь веру переродившуюся: сохранившаяся во дни напастей вера необходимо одухотворяется. В духовной жизни не может быть застоя: здесь каждое время есть или шаг назад, или шаг вперед, регресс, или прогресс; кажущийся застой необходимо есть регресс, падение, а действительное сохранение прежнего есть его утверждение, усиление, прогресс. И прежняя вера апостолов, сохранившись во время искушения, достигла высшей ступени, одухотворилась. В то время как народ, не веря во внутреннее мессианское достоинство Иисуса, свои положительные отношения к Нему всецело определял верой в Его чудотворную силу, ученики Его, разделяя с Ним напасти и уничтожение, потеряв ради Него всё мирское (Мф. 19пар.), перенесли на Него все свои надежды, силою любви к Нему уверовали в Его внутреннее живое богосыновство: «Ты Христос, Сын Бога Живаго». Эта духовность и составляла новое в

исповедании Петра в отличие от прежней веры учеников. Отделённые от народа Христом, они теперь сами отъединились от иудеев, последовав за Христом в область божественной духовности. Это была священная минута, и Христос Иисус отметил ее святую торжественность. Он сказал Петру в ответ: «блажен ты, Симон, сын Ионин; потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах. И Я говорю тебе: ты Петр, и на сем камне Я создам церковь Мою и врата ада не одолеют ее». Плотью и кровью руководились иудеи, жаждавшие чудес, требовавшие знамений с неба, привязанные всею душою к земле; апостолы же постигли во Христе то духовное небесное благо, которого не может открыть внешнее чудо, служа лишь его символом, постигли силою веры, действующей любовью, отречением от материальной привязанности к чуду. Тогда Христос запретил ученикам Своим, чтобы никому не сказывали, что Он есть Христос, потому что то и составляло закон самооткровения Христа, что истина Его богосыновства не давалась людям во внешней готовой форме, что к ней человек должен прийти путём внутреннего подвига. Поэтому Сам Христос открывал её иудейскому народу только в такой форме, которая испытывала иудеев и ожесточала их. Сообщённая во внешней готовой форме, эта истина необходимо стала бы откровением внешнего мессианства. Вот почему Он и говорил иудеям: «никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня» (Ин. 6:44).

Торжественность ответа Христа на исповедание Петра достаточно свидетельствует о великом значении события при Кесарии Филипповой. Смертные страдания Христа Иисуса были, как сказано выше, спасительными для человека единственно потому, что это были страдания Сына Божия, что Он был распят врагами, как Сын Божий. Вот почему, как только в иудеях созрело решение убить Его за то, что Он называл Себя Сыном Божиим, Он оставил иерусалимлян, как уже подготовленных к Голгофе. Но злоба распинателей к Сыну Божию, их неверие в Его богосыновство составляют в тайне Голгофы лишь одну тень, которая сама собою без света и цветов не образует картины. Их злоба к распятому Сыну Божию

дополнялась и осмысливалась истинною верою учеников. Если для того, чтобы Сыну Божию верою вселиться в сердца людей (Еф. 3:17), нужно было Ему пострадать от злобы к Его богосыновству, то и, обратно, злоба распинателей была в историческом смысле действительно злобою к Сыну Божию только потому, что Распятого созерцали, хотя бы немногие, истинно верующие. Святотатство совершается только тогда, когда осквернение бывает по отношению к предмету заведомо священному, когда виновник знает, что он оскверняет чтимую святыню; но сверх того для наличности святотатственного осквернения нужно, чтобы оно совершалось на глазах чтущих святыню, для *их* ведома. И к Голгофе нужно было приготовить не только святотатственных иудеев, но и учеников, чтущих святыню богосыновства. Эта подготовленность учеников к Голгофе и обнаружилась при Кесарии Филипповой в исповедании устами Петра. Это исповедание впервые открыло человечеству красоту духовного блага, но вместе с тем оно было ясным признаком наступившего времени страданий Сына человеческого. Теперь к ним был приготовлен не только иудейский народ своею злобою, но и ученики своею верою. И вот с того времени Иисус начал открыто говорить ученикам о Своих страданиях. Он стал учить их, что Ему должно идти в Иерусалим, и много пострадать от старейшин, первосвященников и книжников, и быть убиту, и в третий день воскреснуть.

Но тогда открылось, что вера учеников, будучи истинною духовною верою, однако ещё не овладела всею областью их душевной жизни, не приобрела в них всепобеждающей силы – той силы, которую впоследствии дала им самая смерть Христа. Тот же апостол, который только что произнёс великое исповедание веры, теперь начал прекословить своему Учителю: «будь милостив к Себе, Господи; да не будет этого с Тобою». В поруганном страшную хулою, изгнанном и не имеющем, где приклонить голову, Сыне человеческом он познал Сына Божия. Но ужели уничтожение ещё не окончено? Ужели оно дойдет до смертных страданий? Ученики достигли до высокой веры в богосыновство страдающего и уничиженного Сына

человеческого, но эта вера ещё оставляла в них место вполне человеческой мысли, что страдания и уничижение служат лишь переходом к внешней славе, лишь приготовлением к ней. Так учил Ветхий Завет. В его письменности многообразно и ясно выражена мысль, что Бог не с гордыми и самодовольными, а с страдающими и уничижёнными, но последние призывались только к внешнему упованию и утешались надеждою, что благоденствие нечестивых и страдание праведников временны, что Бог услышит стоны праведника и даст ему благоденствие, как дал праведному Иову. Так и апостолы ждали внешней славы Христа. Они примирились с Его уничижением и страданиями, которые совершенно не совмещались с иудейскими представлениями о Мессии, но они ещё по-человечески думали, что за страданиями Мессии последует Его внешняя слава. Они надеялись, что не только таков будет «исход» Мессии, но что Он увенчает славою и судьбу всех праведников. По крайней мере, для себя они ждали участия во внешней славе Христа, награды за своё самоотречение (Мф. 19:27 пар.). И вот они слышат, что их Христа ожидает позорная смерть, с которою рушится вся их надежда на внешнюю славу. Правда, Христос говорил им не только о Своей смерти, но и о воскресении. Но что такое воскресение? Иудеи имели определенное понятие о воскресении: с ним они соединяли яркое представление о внешней славе, полном благоденствии и даже свободе от телесной ограниченности и обладании чудотворною силою. Не веря во Христа Иисуса, они для объяснения Его чудес делали самое понятное для них предположение, что Он есть воскресший или Иоанн Креститель, или один из древних пророков (Мф. 14 пар., Лк. 9 пар.). Об Иоанне Крестителе было известно, что он при жизни не творил чудес (Ин. 10:41): в воскресении же он мог, по народному представлению, получить такую силу. Но о таком ли чувственном воскресении говорил Христос? Очевидно, нет. Воскресение с предшествующим крестным уничижением, предполагающим крушение всяких земных надежд, давало мыслям учеников другое направление, далёкое от народных представлений о воскресении. Впрочем, в отношении апостолов

к учению Христа о воскресении замечается постепенность: при Кесарии Филипповой их внимание было поглощено мыслью о страданиях Христа, и оно как бы не остановилось на воскресении. Немного позднее, когда Христос запретил им разглашать о видении на горе преображения, «доколе Сын человеческий не воскреснет из мертвых», они удержали это слово и спрашивали друг друга, что значит воскреснуть из мертвых. Делом учения и жизни Христа до самой смерти было воспитание учеников в правильных понятиях о духовном воскресении, – о смерти и воскресении: к этому направлялись Его позднейшие беседы с учениками, в этом было значение для них Его смерти.

Вера в уничиженного Сына Божия и внешние мессианские ожидания были соотносительными душевными силами: крепость и рост одной истощали другую. И Христос отверг прекословие Петра с той же силою, с какою ублажил его веру. И как веру Он назвал откровением Отца, так и человеческое отвращение к уничижению Он назвал сатанинским соблазном. Выразительно взглянув на учеников, Он сказал Петру: «отойди от Меня, сатана; ты Мне соблазн, потому что думаешь не о том, что Божие, но что человеческое». Затем, подозревая народ с учениками Своими, Он стал говорить им, что в основе сатанинского соблазна лежит привязанность к земному, тогда как духовная жизнь требует от человека полного самоотречения, потери самой души, самой внешней жизни. Он говорил о кресте и самоотречении всему народу с учениками Своими, но Его слова иначе звучали для учеников, чем для народа...

С событием при Кесарии находится в тесной связи преображение Христа, на что указывает уже отмеченный всеми тремя евангелистами, повествующими о событии преображения, промежуток времени, протекший от исповедания и прекословия Петра до преображения. Внешним переходом от одного события к другому служат слова Христа, которыми закончилась Его беседа при Кесарии. Предрекая о Своих страданиях в Иерусалиме и призывая учеников к самоотречению, Он сказал: «кто постыдится Меня и Моих слов, того Сын человеческий постыдится, когда придет во славе Своей и Отца, и святых

ангелов. Говорю же вам истинно: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят царствие Божие, пришедшее в силе». После этих-то слов, чрез шесть промежуточных дней, иначе чрез восемь дней, если включать предельные дни, и совершилось преображение Христа. Взяв Петра, Иакова и Иоанна, Иисус Христос взошёл с ними одними особо на гору помолиться. Во время Его молитвы апостолы заснули. Пробудившись, они увидели Его в сиянии, которое, по ветхозаветным представлениям, было символом божественной славы: лицо Его просияло и одежды сделались белыми, как свет, или снег. Явились им также два мужа, в том же сиянии, которые беседовали с Иисусом, и в которых они признали Моисея и Илию, этих величайших представителей Ветхого Завета, его закона и пророков. Явившись во славе, они говорили об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме. Хорошо было апостолам созерцать это сияние; когда явившиеся мужи уходили от Христа Иисуса, Пётр желал удержать их и, не зная, что сказать, предложил Христу построить для Него и Его собеседников три кущи. И вот светлое облако осенило самих апостолов и они услышали голос: «Сей есть Сын Мой возлюбленный; Его слушайте». Они были в страхе. Затем «видение» (Мф. 17:9) прекратилось, и Христос запретил им разглашать о нём, доколе Он не воскреснет из мёртвых.

Свидетелями преображения Христос сделал только трёх учеников – Симона, которого Он назвал Петром, и братьев Иакова и Иоанна, которым он дал имя: сыны Громы. Поучительно остановиться мыслью на характере этих апостолов. Они превосходили других апостолов силою деятельной веры в наступление царства Божия, напряжённостью того усилия, которым берётся царствие небесное, напряжённостью желания восхитить его. Это видно из особенности призвания этих апостолов. Проходя близ моря Галилейского, Христос увидел Симона и Андрея, брата его, закидывающих сети в море. И сказал им: идите за Мною. И они тотчас, оставив свои сети, последовали за Ним. Также Иаков и Иоанн, призванные Им, оставив отца своего Зеведея,

последовали за Ним (Мк. 1:16–20). Впоследствии Пётр мог сказать Христу: «вот, мы оставили все, и последовали за Тобой». Привязанные ко Христу таким самоотречением ради Него, они пылали ревностью по славе Христа и охраняли её, как свою собственность. Так Иоанн с другими запретил человеку, изгонявшему бесов силою Христа, но не ходившему с ними. Он же с братом своим Иаковом предлагал Христу свести огонь с неба и истребить селение, не принявшее Его. Вместе с тем эти апостолы выделялись страстностью, с какою они ожидали участия во внешней славе Христа. Оставив всё ради Него, апостол Пётр спрашивал Его: «что же будет нам?» Апостолы Иаков и Иоанн просили Его, чтобы Он посадил их в царстве Своем одного по правую Свою сторону, а другого по левую. Эти три ученика и были взяты Христом «особо одни» на гору преображения. Ещё раньше они одни были допущены Им присутствовать при воскрешении дочери Иаира, а позднее – при Его Гефсиманской молитве. Очевидно, они из избранных были избранными: чем двенадцать были для мира, тем три были для двенадцати. Знаменательно также, для каких событий они были выделяемы из двенадцати: они были свидетелями как высшей славы Христа, так и крайнего обнаружения Его немощи. Если при этом мы обратим внимание на то, что воскрешение дочери Иаира было ещё до избрания двенадцати и что тогда трое были отделены, вместе с родителями умершей, собственно не из двенадцати, а от народа, то преображение Христа и Гефсиманская молитва выделяются как исключительные события славы и уничижения. Уже это одно сопоставление было весьма поучительно для избранных учеников: оно говорило им о том, что внешняя слава Христа предшествует Его уничижению, а не последует за ним. Раскрытие этого закона евангельской истории, которым определилась последовательность указанных событий, мы находим и в учении Христа после преображения. Сойдя с горы преображения, Христос исцелил бесноватого отрока. «И все удивлялись величию Божию. Когда же все дивились всему, что творил Иисус; Он сказал ученикам Своим: вложите вы себе в уши слова сии: Сын человеческий будет предан в руки человеческие» (Лк. 9:43–44). В то время ученики

не поняли слова сего; но позднее смысл его для них вполне открылся, и евангелисту он предносился уже ясно. Этот же закон, которым определилась последовательность заказанных событий и который выражался в приведённых словах Христа, – этот же закон символически представлен событием преображения, что и составляет смысл этого события. На «святой» горе преображения Христос явился Своим ученикам в величественной славе, Он в то время принял от Бога Отца честь и славу, и апостолы были очевидцами Его величия (2Пет. 1:16–18). В сиянии Его славы явились также величайшие представители Ветхого Завета, Моисей и Илия, и беседовали с Ним. О чем же они беседовали? «Об исходе Его, который Ему предстояло совершить в Иерусалиме», т. е. о Его грядущих страданиях. «Видение» было для апостолов в высшей степени поучительно. Они ждали славы Христа, участия в Его величии? Он обладает славою. Он есть тот, кто может дать им внешнее величие; но не для того послан Он Отцом Небесным. Сияние божественной славы «страшно» для человека. Он пришёл для того, чтобы дать людям вечную жизнь, внутреннюю духовную славу, чтобы дать им блага не бессмертия и не плотского воскресения, а блага духовного воскресения. Чем было для галилеян насыщение немногими хлебами тысяч народа, чем были для иудеев следовавшие затем символические действия Его на праздниках кущей и обновления, тем было событие преображения для апостолов⁴⁴⁷. И в том было внутреннее отличие апостолов от народа, что народ ожесточился, а ученики верою перешли от видимого к невидимому. Воспитанный жизнью и учением Христа, апостол Пётр и позднее писал о славе Христа, последующей за Его страданиями, и призывал верных участвовать в Христовых страданиях, чтобы возрадоваться и восторжествовать в явлении Его славы (1Пет. 1:11; 4:13), но он разумел уже славу воскресения (1Пет. 1:21) и, приравнивая всякую внешнюю человеческую славу к цветку на траве, быстро опадающему (1Пет. 1:24), говорил о блаженстве в страданиях за правду (1Пет. 3сл.)...

Впрочем, до такой высоты духовного разумения апостолы поднялись не сразу с горы преображения, но приближались к ней постепенно до самой смерти Христа, которая таким образом связывается с исповеданием Петра и преображением Христа, освещаясь смыслом этих событий. Для Самого Христа преображение было тем действительным переживанием божественного величия, которое делало для Него подвигом борьбу с искушением уничтожения. Такой опыт внешнего проявления божественной славы Христу давали все Его чудотворения, но преимущественно пред ними внешним откровением в Нём божественной славы было Его преображение. И, конечно, в этом опыте нужно искать объяснения силы Гефсиманского борения, когда Он «с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления могущему спасти Его от» смерти и страданиями навыв послушанию», – силы, которая особенно рельефно выступает по сравнению с самообладанием и величием Его борьбы с искушениями в пустыне. Объяснение это нимало не ослабляется тем, что самые страдания и уничтожение в жизни Христа возрастали по степени внешнего откровения в Нём божественной славы. Если так было для Самого Христа, то равным образом и для свидетелей Его преображения оно было искусительным созерцанием Его величия. Это было время, в которое им было «хорошо» не по-земному. Какая сложная внутренняя жизнь, какое сложное чередование и даже совпадение силы с немощью, самоотречения с дерзновением, награды с испытанием! Удостоенные за высокую веру откровения *грядущих* страданий Христа и затем Его *действительной* внешней славы, они в созерцании преображения должны были научиться духовному пониманию Его грядущей славы, но вместе в этом же созерцании имели искусительный опыт, чтобы победою в нём самим приготовиться к участию в духовной славе Христа. Во свете этой чрезвычайной напряжённости внутренней жизни вследствие богатства необыкновенных внутренних переживаний и внешних опытов мы должны рассматривать всю последующую жизнь апостолов до смерти и воскресения Христа. Тогда мы увидим в порыве их необычайной

любви к Учителю явные признаки близкого падения, а в глубине падения несомненные основы полного торжества духовной веры, полного возрождения. Тогда мы увидим – что особенно важно – возрождающую силу в смерти Христа. Действие преображения Христа на апостолов подобно зерну, брошенному в глубину их сердца, только постепенно взошедшему и лишь при смерти Христа давшему свой плод. Если бы апостолы не были свидетелями преображения Христа – Его чудес и преображения, – Его смерть не имела бы для них значения; если бы свидетели преображения не были также свидетелями Его смерти, оно имело бы для них ложное значение. Преображение и смерть, величие и уничижение – вот дуть к духовной славе, к воскресению. Это был путь Иисуса Христа; этот путь вместе с Ним должны были пережить и Его ученики. Чтобы их переживание совершалось в должном направлении, Христос Иисус продолжал учить их. Для этого некоторое время и после преображения Христос Иисус искал уединения с Своими учениками.

Уже вслед за исповеданием Петра Христос сказал Своим ученикам, что Ему должно идти в Иерусалим на смертные страдания. Каким же путём Он пошёл в Иерусалим? Гора преображения, вероятно, находилась на север от Кесарии Филипповой: может быть, это был Ермон. Сойдя с горы и исцелив бесноватого, Христос из пределов Кесарии или Ермона, лежавших на северо-восток от Галилейского озера, на восток от Иордана, отправился в Галилею по северо-западному берегу озера чрез Капернаум по направлению к Самарии. Проходя чрез Галилею, Он не хотел, чтобы кто узнал (Мк. 9:30). С этим вполне согласно то, что в Капернауме Христос не отказался уплатить храмовой подати, которую собиратели её спросили с Него чрез Петра, хотя Он, как «сын», был свободен от неё. Чтобы Своим отказом не соблазнить собирателей, Он повелел Петру поймать в море рыбу и, найдя в ней монету, уплатить за Него и за себя. На границе Галилеи и Самарии Христос исцелил десять прокажённых. Затем Он желал войти в одно самарянское селение, но не был принят самарянами, потому что Он имел вид путешествующего в Иерусалим. В это же

время некоторые из фарисеев пришли к Нему с известием, что Ирод хочет забить Его, и говорили Ему, чтобы Он удалился отсюда. Христос ответил им, что Ему должно сегодня, завтра и в последующий день идти по направлению к Иерусалиму, потому что не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима. Тогда Он пошёл в пределы иудейские заиорданскою стороною. В это время к Нему опять собирается народ и Он, по обычаю Своему, опять учил их (Мк. 10:1). Его шествие становится отселе открытым и даже торжественным. Этому прежде всего способствовало то, что Он послал семьдесят учеников пред лицом Своим в те места, куда Сам хотел идти. Затем Им торжественно были совершены чудеса исцеления иерихонского слепца и воскрешения Лазаря, и таким образом был подготовлен торжественный вход Его в Иерусалим.

Для нас теперь важно посмотреть, чему продолжал Христос учить Своих учеников во время тайного пребывания с ними в Галилее, а также позднее, во время торжественного путешествия к Иерусалиму. Когда Он сходил с горы преображения, ученики спрашивали Его о пришествии Илии, которым, по мнению книжников, должно быть предварено пришествие Мессии. Христос ответил, что Илия уже пришел в лице Иоанна Крестителя, с которым иудеи поступили, как хотели; так, добавил Он, и Сын человеческий пострадает от них. Эта речь, таким образом, непосредственно примыкала к тому, о чём с Ним беседовали на горе Моисей и Илия. Христос Иисус как бы повторял ученикам эту беседу, останавливал их внимание на том значении, какое она придавала преображению, уяснял смысл этого события, направляя мысли учеников к тому, что Божие, к духовному царству Отца Небесного. Равным образом, исцелив у подножия горы бесноватого отрока, когда все дивились всему, что творил Иисус, Он снова говорит Своим ученикам о грядущих страданиях Сына человеческого. К этому направлялось и вообще Его уединение с учениками в Галилее. Проходя чрез Галилею, Он не хотел, чтобы кто узнал, ибо учил Своих учеников, и говорил им, что Сын человеческий будет предан в руки человеческие, и убьют Его, и, по убиении, в третий день воскреснет (Мк. 9:30–31). И позднее, уже во время

торжественного шествия в Иерусалим, Он снова подзывает к Себе двенадцать и говорит им о Своих грядущих страданиях (Мк. 10:32–34). Он готовится к Своей смерти, воспитывает их в мысли о ней; Он изгоняет из их сердца всё, что делало для них эту мысль неудобоприемлемою. Когда Он ещё в Галилее, не доходя до Капернаума, предрекал им о Своей смерти и воскресении, они не разумели Его слов, потому что рассуждали между собою, кто больше. Придя в Капернаум, Христос, подозревая двенадцать, учил их: «кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою». Затем, призвав дитя и поставив посреди их, сказал им: «истинно говорю вам, если не обратитесь, и не будете, как дети, не войдете в царство небесное. Кто умалится, как это дитя, тот и больше в царстве небесном». То же Он сказал немного позднее, когда к Нему привели детей, чтобы Он возложил на них руки и помолился, а ученики возбраняли им. Научая Своих учеников смирению, Христос Иисус вместе с тем призывал их к борьбе с духом самодовольной исключительности и внушал им снисходительную любовь. Когда Иоанн сказал Ему об одном человеке, который изгонял Его именем бесов и которому апостолы запретили, потому что он не ходил с ними, то Христос повелел не запрещать. Когда затем в одном самарянском селении не приняли Христа с учениками, потому что Он имел вид путешествующего в Иерусалим, и тот же Иоанн вместе с Иаковом просили Его свести огонь с неба и, подобно Илии, истребить жителей, то Христос запретил им и разъяснил, что в них должен быть не дух Илии, а дух Сына человеческого, пришедшего не погублять души человеческие, а спасать. Когда после того Христос послал пред лицом Своим семьдесят учеников и они, возвратившись, с радостью возвещали Ему о сотворённых ими чудесах и особенно изгнаниях Его именем бесов, то Христос сказал им: «Я видел сатану, спавшего с неба, как молнию. Се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов, и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам. Однако ж тому не радуйтесь, что духи вам повинуются; но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах». Сказаны ли эти слова раньше двенадцати ученикам, или теперь

семидесяти, это не составляет разницы; во всяком случае Христос учил так Своих учеников, и эти Его слова имеют весьма важное значение для раскрытия смысла евангельской истории. Они с непререкаемою ясностью показывают, что чудеса Иисуса Христа имели значение символов духовной жизни и её благ, что верить в чудеса Христа истинною верою это значит не считать их непреходящею действительностью и самодовлеющим благом, но возвышать от них взоры к духовной жизни. В этой именно вере и в этом духе воспитаны все истинные христиане. «Наши обетования сокрыты в скорбях, страданиях, терпении и вере, в них сокрыта и самая наша небесная слава. Мы должны восходить к славе чрез бесчестие. Кто молит Бога и желает, чтобы в руках его были чудеса и силы, тот оказывается хвастливым и немощным в своей совести. Истинные праведники не только не вожделевают сего, но и отказываются, когда даётся им то; и не только пред очами людей, но и втайне сами для себя не желают сего». Так думают ученики Христовых апостолов. Так наставлял Своих апостолов Сам Христос. Поучая весь народ нелюбостыжательности, Он особенно учил тому же Своих ближайших учеников. Предрекая этому Своему малому стаду царство Отца, Он в связи с этим приглашал их продавать имения для раздачи милостыни и готовить себе сокровище на небесах (Лк. 12). Однажды Он, поучая одного юношу, спросившего у Него, что ему делать, чтобы наследовать жизнь вечную, потребовал от него, чтобы он продал имение свое и роздал нищим; юноша, обладавший большим имением, смутился от такого требования и с печалью отошёл от Христа. Тогда Пётр от лица апостолов сказал Христу: «вот, мы оставили все и последовали за Тобою; что же будет нам?» В ответ Христос Иисус разъясняет апостолам, что здесь, на земле, они могут ожидать себе лишь той награды, которая им будет дарована среди гонений, что за страданиями не последует внешней славы, что полным воздаянием для них будет духовная, невидимая вечная жизнь (Мк. 10:30). Сколько бы они ни перенесли с своим Учителем или за Него гонений и унижения, пусть не ждут себе внешней награды, подобно рабу, который, возвратившись с поля, всё ещё должен служить

своему господину (Лк. 17:7–10). Равным образом, пусть они не ждут внешних преимуществ в царстве Божиим, где многие будут первые последними и последние первыми, где призванные в одиннадцатом часу получают наравне с призванными рано поутру и перенёсшими тягость дня и зной. Когда после того, уже восходя в Иерусалим, Иисус дорогою отозвал двенадцать и снова предсказывал им, что Сын человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть и предадут Его язычникам на поругание, и биение, и распятие, и в третий день воскреснет, – в апостолах снова пробудились надежды на внешнюю славу в царстве Божиим, и вот Иоанн и Иаков вместе с матерью своею просили Иисуса, чтобы им сесть у Него одному по правую сторону, а другому по левую в царстве Его. Христос в ответ разъясняет им, что искать места в Его царстве может лишь тот, кто готов вместе с Ним пить чашу страданий и креститься крещением смерти, и что даже чаша страданий и крещение смерти не дадут в Его царстве внешней славы, потому что слава Его царства есть слава духовная, которая уготовляется Отцом Небесным. Затем всем ученикам, негодовавшим на двух братьев, Он разъясняет, что в Его духовном царстве не будет иметь места внешняя власть, что быть большим и первым в царстве Божиим значит быть слугою и рабом других, так как Сын человеческий не для того пришёл, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих.

Эти беседы Иисуса Христа вместе с Его прощальной беседою, которая к ним непосредственно примыкает, представляют ряд мыслей, которыми для Его учеников связывалось Его преображение с крестными страданиями и раскрывался смысл этих событий в их взаимной связи. Но из них также видно, как много недоставало апостолам до того, чтобы их вера, выразившаяся в исповедании Петра, приобрела полную власть над их душою: такую силу их вера обрела только в смерти Христа, которая таким образом выступает пред нами в своем великом значении.

В) Последние дни

Мы имеем закон, и по закону нашему Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим. Ин. 19:7.

Позднейшее время служения Христа Иисуса – Его последнее пребывание в Иерусалиме – было итогом всей Его жизни, всех Его прежних отношений к иудеям и ученикам. Все черты этих отношений теперь выступают пред нами в высшей рельефности и определённости. Теперь Он творит чудеса наиболее торжественные, но эти чудеса самою своею торжественною чудесностью доводят ненависть Его врагов до крайнего напряжения; теперь Он с полной ясностью и решительностью открывает Своё мессианское достоинство иудейскому народу, но открывается Он в качестве судии иудеев и они, отверженные Им, распинают Его, как Сына Божия; теперь Он вполне прямою речью раскрывает Своим ученикам тайну внешнего уничижения и внутренней славы сынов царства Божия и является им в Своей смерти в крайнем уничижении внешней богооставленности, и они, как овцы, рассеиваются при поражении пастыря, но это рассеяние их было погребением последних остатков иудейской закваски, и они вместе с воскресением Христа восстают в силе духовного царства Его.

Последнее путешествие Христа в Иерусалим, лишь только Он вступил в заиорданскую область, становится торжественным, и около Него снова собираются толпы народа, как это было в первое время Его служения. Эта торжественность была создана посольством семидесяти учеников, посетивших те места, по которым затем проходил Христос, и Его чудесами – исцелением иерихонского слепца и воскрешением Лазаря, а полным её проявлением был торжественный мессианский вход Христа в Иерусалим. Названные чудеса и имели целью подготовить мессианский вход Христа в святой город.

О характере совершения этих чудес было уже сказано выше: в этом отношении они примыкали к предшествующему ряду чудес. Они были совершены, как и другие чудеса со

времени отвержения Христа иудеями, в сиянии Его личной славы. При этом они отличались от прежних чудес с таким же характером своею торжественностью. Тогда как прежде медлительность в совершении чудес, выставлявшая Его лицо в глазах народа, апостолам могла представляться в виде Его уничиженности, теперь та же самая медлительность в соединении с торжественностью создает для Него ореол величия, которое увлекло весь народ. В связи с этим обращает на себя особое внимание малочисленность чудес Христа за данное время: теперь чудесами свидетельствовалось не обилие даров царства Божия, а значение Иисуса для открывшегося царства Божия. За это время по евангелию Иоанна совершено только воскрешение Лазаря, а по первым трём евангелиям – исцеление иерихонского слепца⁴⁴⁸. В каждом изложении евангельской истории мы встретим более или менее пространные рассуждения по вопросу о том, почему синоптические евангелия умалчивают о воскрешении Лазаря, которое, по евангелию Иоанна, имело в жизни Иисуса Христа столь большое значение; но, кажется, никем не замечено, что по синоптическим евангелиям исцеление иерихонского слепца имеет то самое значение, какое по четвёртому евангелию принадлежит воскрешению Лазаря. Евангелия не имеют своею задачею перечислить все чудеса Христа; они ограничиваются указанием некоторых чудес из каждого периода Его жизни, в повествованиях о чудесах они довольствуются отметой тех ступеней евангельской истории, которые обозначаются различными чудесами. Поэтому евангелисты-синоптики, повествующие об одном из чудес, подготовивших торжественный вход в Иерусалим, именно, об исцелении иерихонского слепца, не имели нужды повествовать о другом подобном чуде, воскрешении Лазаря, равно как Иоанн, повествующий о воскрешении Лазаря, не имел нужды писать о первом чуде. – Историческая последовательность этих двух чудес обычно представляется так, что предшествующим считается воскрешение Лазаря, а чудо исцеления слепого поставляется после пребывания Христа в Еффраиме (Ин. 11:54), но кажется более сообразным с существом дела отнести оба

чуда к одному времени, к одному движению из Переи чрез Иерихон в Вифанию, так что при прохождении чрез Иерихон был исцелён слепой, а затем в Вифании воскрешён Лазарь, причём последовавшее затем пребывание Христа в Еффраиме могло быть лишь весьма кратковременным.

Торжественные чудеса исцеления иерихонского слепого и воскрешения Лазаря были подготовлением торжественного входа Христа в Иерусалим, и в последствиях этого события обнаружилось их полное значение. Однако и в собственных последствиях чудеса эти предварили значение мессианского входа в Иерусалим, как это раскрыто евангелистом Иоанном в истории воскрешения Лазаря. Многие из иудеев, видевших, что сотворил Иисус, уверовали в Него иудейскою верою, а некоторые из них пошли к фарисеям и сказали им, что сделал Иисус. Тогда первосвященники и фарисеи собрали совет и с этого дня положили убить Его. Таково было историческое значение чуда воскрешения Лазаря. В данном отношении это последнее из совершённых в глазах народа чудес Христа Иисуса составляло высшую ступень в их действии на иудейский народ, завершением их, открывшим во всей полноте их историческое значение. Самими иудеями оно рассматривалось как завершение всех Его чудес (Ин. 11:47). «Много чудес сотворил Христос, но ни одно из них до такой степени не ожесточило иудеев, как чудо над Лазарем». Знаменательно, что в отличие от прежних чудес, ожесточавших иудейский народ, в воскрешении Лазаря пред иудеями чудо явилось в полной торжественности, без ослабления её сопровождающими обстоятельствами, чем прежде было преимущественно нарушение субботы. Теперь эти ожесточающие обстоятельства были не нужны, так как уже сильно было озлобление иудеев против Христа. Они ненавидели Его (Лк. 19:14). Теперь уже само чудо самою своею торжественностью возводило злобу Его врагов до крайнего напряжения.

Свидетелями названных чудес были иудеи, народ и ученики Христа. Иудеи были уже врагами Иисуса. Окружавший Его многочисленный народ является в данное время вполне с характером толпы, которая, восторженно проводив Христа в

Иерусалим, спустя короткое время была послушным орудием Его врагов. Действие на неё чудес было мимолётным. К иудеям и к ней была обращена только показная сторона чудес. Но иначе Христос относился к Своим ученикам. В них торжественность чудес и мессианского входа в святой город не должна была подрывать действия бесед Христа, которыми Он приготавливал их к участию в духовной славе царства Божия. Посему для них нужно было ослабить впечатление торжественных чудес. Это было достигнуто посещением Закхея и символическим миропомазанием ног Иисуса Мариєю. О первом передаёт евангелист Лука. Когда по исцелении пред Иерихоном слепого Христос проходил через город, то некто Закхей, начальник мытарей, желая видеть Иисуса, окружённого толпой, но будучи малого роста, забежал вперед и влез на смоковницу, мимо которой Ему надлежало проходить. Он же, позвав Закхея, вошёл к нему в дом. Мытарь принял Христа с радостью и своею готовностью раздать половину имущества нищим и вчетверо вознаградить всякого обиженного им снискал спасение своему дому. Но народ роптал на то, что Христос зашёл к грешному человеку. На этот ропот было сказано Им: «Сын человеческий пришел взыскать и спасти погибшее». Хотя в этом повествовании не указано отношение события к ученикам, однако нужно полагать, что оно собственно для них имело значение. Пусть роптали все, но в самом народе ропот этот не понизил его восторженного настроения, да и не нужно было понижать его до времени торжественного входа в Иерусалим, а народный ропот показывал ученикам, что Христос не хочет основать Своё царство на благорасположении народа. Его слова: «Сын человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» напоминают собою прежние наставления Его ученикам. Равным образом и сказанная Им тогда притча о минах, которые дал десяти рабам своим некоторый высокого рода человек, отправившийся в дальнюю сторону, чтобы получить себе царство над согражданами, ненавидевшими его, была обращена преимущественно к ученикам, хотя тогда все думали, что скоро должно открыться царство Божие: правда, в ней сказано о наказании возвратившимся царём своих

сограждан, не желавших, чтобы он царствовал над ними, но её нравоучение относится прямо к ученикам-рабам, которые получили мины и дали царю по его возвращении отчёт в их употреблении. Во всяком случае, значение рассматриваемого события нужно понимать по аналогии с событием на вечере в Вифании, последовавшим вскоре за воскрешением Лазаря.

По воскрешении Лазаря Христос удалился в Ефраим. Он удалился от Иерусалима для того, чтобы постановленный в Иерусалиме приговор о Его смерти был исполнен иудеями не ранее пасхи, при полном стечении народа, чего не хотели первосвященники и книжники (Мф. 26:4–5; Мк. 14:1–2; Лк. 22:1–2). Впрочем, в Ефраиме Он пробыл недолго: когда Он удалился, уже приближалась пасха, а за шесть дней до пасхи Он уже снова пришёл в Вифанию (Ин. 11:55; 12:1). Здесь Ему приготовили вечерю, на которой Марфа служила, а Лазарь был одним из возлежащих. Мария же, взяв фунт нардового чистого, драгоценного мира, возлила на голову и ноги Иисуса, и отёрла ноги своими волосами, и дом наполнился благоуханием. Увидев это, ученики вознегодовали и говорили: «к чему такая трата? Ибо можно было бы продать это миро за большую цену, и дать нищим». Но Иисус ответил им, что нищих они всегда имеют с собою, а эта трата на Него имеет исключительное символическое значение. «Возлив миро сие на тело Мое, – сказал Он о помазавшей Его женщине, – она приготовила Меня к погребению» (Мф. 26:12). В этом повествовании прежде всего следует обратить внимание на отношение возлияния мира на Иисуса к событию воскрешения Лазаря. Отношение это хорошо раскрыто Ефремом Сирым. Господь Иисус, пишет он, «воскресил Лазаря, а Сам вместо него умер. Ведь после того, как воззвал его из гроба и (затем) когда возлежал с ним за трапезой, Сам был погребён под образом мира, которое Мария возлила на главу Его». Мы знаем, что последовавшие события оправдали это значение воскрешения Лазаря, символически указанное миропомазанием Иисуса. Для кого же нужно было это символическое указание, разъяснённое Самим Христом? Конечно, для апостолов, к которым и была обращена речь Его. Примечательно, что последствия воскрешения Лазаря были не

только предуказаны Христом апостолам в символическом изъяснении дела Марии, но и предуготовлены Им. По евангелиям Матфея и Марка, с событием на вечере в Вифании было связано тёмное решение Иуды Искарота предать своего Учителя. Евангелист Иоанн передаёт, что ропот учеников на трату Марии выразил именно Иуда Симонов Искарот, сказавший о нищих не потому, чтобы заботился о них, но потому что был вор. И вот на этого-то ученика объяснение Христом поступка Марии в смысле предуказания на Его смерть произвело такое сильное действие, что он тогда же пошёл к первосвященникам, чтобы предать им своего Учителя. Они предложили ему за это тридцать серебряников; и с того времени он искал удобного случая предать своего Учителя.

Решение врагов Иисуса предать Его смерти, вызванное чудесами Его, особенно последним чудом воскрешения Лазаря, и постановленное ими предварительно прямо после этого чуда, вполне созрело после торжественного мессианского въезда в святой город, подготовленного последними чудесами, так что в последствиях этого события обнаружилось их полное значение. На другой день после вифанской вечери, как передаёт евангелист Иоанн, ученики, по повелению Христа, привели Ему молодого осла, которого покрыли своими одеждами, и Христос сел на него и направился в Иерусалим. Его окружала громадная толпа народа, собравшегося на праздник. Здесь были многие из иудеев, которые, узнав, что Иисус в Вифании, пришли сюда, чтобы видеть Его, а также и Лазаря, которого Он воскресил из мёртвых. Иудеев, веровавших в Иисуса вследствие этого чуда и приходивших в Вифанию ради Лазаря, было так много, что первосвященники положили убить и Лазаря. В сопровождении Своих учеников и бывших в Вифании иудеев и народа Христос поехал в Иерусалим. Также множество народа, собравшегося в Иерусалиме на праздник, услышав, что Иисус направляется сюда, вышло Ему на встречу. И сопровождавшие, и встречавшие Христа постилали свои одежды по дороге, а другие держали в руках пальмовые ветви, и все велегласно прославляли Бога. Это шествие Христа было Его мессианским откровением, согласно ясным словам пророка: «не бойся,

дщерь Сионова! се, царь твой грядет, сидя на молодом осле» (Зах. 9:9). Такая форма мессианского откровения была избрана именно во исполнение этого известного пророчества. Впрочем, ученики сперва не поняли этого; но, когда народ прославлял Иисуса, тогда они вспомнили о пророчестве. Народ же, оказавшийся более чутким к внешней славе Христа, скорее припомнил пророчество и приветствовал Его предречённым царём. Всё множество народа восклицало: «Осанна! благословен грядущий во имя Господне царь Израилев». Это был не «просто порыв радости провинциалов, невинный восторг бедных галилеян», это было явное торжество исполнившихся мессианских ожиданий еврейского народа. Это было намеренно допущенное и даже в некоторой степени вызванное Самим Христом повторение того восторга галилеян, когда они хотели нечаянно взять Его и сделать царем, – только повторился теперь этот восторг в размерах более широких, охватив весь еврейский народ. Когда вошёл Он в Иерусалим, весь город пришёл в движение, и с напряженным вниманием встречал пророка из Назарета. Даже пришедшие на поклонение в праздник эллины пожелали увидеть Иисуса, о чём апостолы Андрей и Филипп донесли Ему. В истории этого торжества мессианской веры народа обращает на себя особое внимание то обстоятельство, что оно было вызвано последним чудом Христа. Евангелист Иоанн вполне ясно замечает, что народ, бывший с Ним прежде, свидетельствовал, что Он вызвал из гроба Лазаря, и воскресил его из мёртвых, и что потому и встретил Его народ, ибо слышал, что Он сотворил это чудо (Ин. 12:17–18). Но чудо это было высшим обнаружением чудотворной силы Христа и напоминанием для народа всех Его прежних чудес, столь многочисленных в первое время Его служения. В этом отношении для нас ценно замечание евангелиста Луки, что всё множество учеников Христа, когда Он приблизился к спуску с горы Елеонской, начало в радости и велегласно славить Бога за все чудеса, какие видели они (Лк. 19:37).

Каково же было историческое значение этого торжественнейшего прославления Христа за Его чудеса? Это

торжество было кануном последней вспышки иудейской ненависти к Христу, последнего момента в Его суде над иудейским народом, кануном Его смерти. Вот почему Христос, когда торжественно приблизился к святому городу, то, смотря на него, заплакал о нём и сказал: «о, если бы и ты хотя в сей твой день узнал, что служит к миру твоему! Но это сокрыто ныне от глаз твоих; ибо придут на тебя дни, когда враги твои обложат тебя окопами, и окружают тебя, и стеснят тебя отовсюду, и разорят тебя, и побьют детей твоих в тебе, и не оставят в тебе камня на камне, за то, что ты не узнал времени посещения твоего». Мы знаем, что это пророчество Христа сбылось в ужасной действительности, за которую едва может угнаться воображение. Иерусалим был разорён до основания, и иудейский народ был истреблён за то, что не принял духовного царства Божия.

Когда же по входе в Иерусалим ко Христу подошли даже эллины, Он сказал апостолам, что пришёл час прославиться Сыну человеческому в смерти. И душа Его возмутилась от этого приблизившегося часа, для которого Он и пришёл. Тогда в слух народа раздался гром, принятый другими за голос ангела, а Иисус сказал народу: «не для Меня был глас сей, а для народа. Ныне суд миру сему».

Значение входа в Иерусалим было символически представлено Христом в иссушении смоковницы, которое последовало за входом, как посещение Закхея за исцелением слепого и помазание Мариною за воскрешением Лазаря. Вечером того дня, в который был торжественный въезд в Иерусалим, Христос вышел вон из города и провел ночь с двенадцатью в Вифании. Поутру же, возвращаясь в город, Он взалкал. И, увидев при дороге одну смоковницу, покрытую листьями, подошёл к ней, не найдет ли чего на ней, и, ничего не нашедши на ней, кроме одних листьев, ибо ещё не время было собирания смокв, говорит ей: «да не будет же впредь от тебя плода вовек». И смоковница засохла. – Символическое значение этого события изъясняется большинством толкователей священного Писания в смысле отвержения иудейского народа. По словам Евфимия Зигабена, «смоковница,

украшенная одними листьями – это иудейская синагога, не имеющая плодов правды, а прикрывающаяся, как листьями, измышленными обрядами, – или иначе богослужение под законом, в сени и телесных образах, и иудейские предания». Но в этом общем изъяснении события не даётся ответа на вопрос, для кого оно служило символом! Не для иудейского народа, для которого событие осталось неизвестным. Также и не для учеников, которые обратили своё внимание только на скорость, с которой смоковница, по слову Христа, засохла. Поэтому и в ответ им Христос указал лишь вообще на силу веры. Остаётся предположить, что событие имело символическое предугадание для Самого Христа. Дело можно представлять так, что Он хотел знать волю Отца Небесного относительно того, вполне ли пришёл час Его смерти, час отвержения иудеев, остался ли иудейский народ, за исключением из него учеников, вполне бесплодным⁴⁴⁹, так чтобы не было в нём ни одного человека, способного теперь к вере, ради которого нужно было бы продлить деятельность Христа среди иудеев. В этом случае голод, который Он почувствовал поутру, был для Него как бы побуждением свыше подойти к смоковнице, которую Он увидел издалека, поискать на ней плодов, а Его слова к смоковнице, не имевшей ни одного плода, были как бы вопросом к Отцу Небесному: «если смоковница засохнет, то настал час отвержения иудеев». Впрочем, вопрос этот не мог проистекать из полной неизвестности; напротив, в словах Христа слышится уверенность. Вместе с вопросом даётся и ответ. Его вопрос был вместе приговором Отца Небесного, произнесённым Его устами. Во всяком случае замечательно, что фактически окончательное отвержение иудеев, выразившееся преимущественно в притче Христа о виноградарях и в Его обличительной речи против книжников и фарисеев, последовало за иссушением смоковницы. По евангелию Матфея, смоковница засохла тотчас после слов Христа к ней, и, в связи с этим, в этот же день были произнесены притчи и обличительная речь; по евангелию Марка, иссушение смоковницы было замечено апостолами на другой день после слов Христа к ней, когда они снова, после другой ночи, проведённой также вне Иерусалима, возвращались мимо

смоковницы в город, и, в связи с этим, притча и речь были произнесены также на другой день. Евангелия не дают механической хронологии, но смысл событий и их связь ими передаются согласно.

По смыслу евангельской истории, вход Христа в Иерусалим с предшествующими ему чудесами был в её течении тем моментом, когда торжество Христа само по себе доводило ненависть врагов до крайнего напряжения. Смысл этого события в том, что полное мессианское откровение Христа иудеям заставило их осудить Его на смерть. Этот взгляд имеет за себя евангельские свидетельства. По евангелию Иоанна, первосвященники и фарисеи, услышав о чуде воскрешения Лазаря, собрали совет и говорили: «что нам делать? Этот человек много чудес творит. Если оставим Его так, то все уверуют в Него» (Ин. 11:47–48). Когда же Иисус был торжественно встречен народом в Иерусалиме, то фарисеи говорили между собою: «видите ли, что не успеваете ничего? Весь мир идет за Ним» (Ин. 12:19). Отсюда, между прочим, видно, в какой связи между собою находились воскрешение Лазаря и вход в Иерусалим: воскрешение Лазаря в торжестве входа дало то, чего боялись иудеи, т. е. что весь народ шёл за Христом. Самый народ теперь уже не был предметом забот Христа⁴⁵⁰: как после исцеления иерихонского слепца его негодование за посещение Иисусом Закхея имело значение только для учеников, так его ликование при входе Христа в Иерусалим имело значение для иудеев. Только потому нельзя сказать, что народ в это время был лишь орудием действия Христа на учеников и иудеев, что он сам прямо после входа Христа в Иерусалим слился с иудеями: для народа участие в торжестве Христа, как для фарисеев, первосвященников и книжников наблюдение за Его торжеством, было переходом к последней вспышке ненависти к духовному царству Божию. Евангелия передают и то душевное состояние, которое пережили иудеи, наблюдая за мессианским торжеством Христа. Они, по словам Иоанна, рассуждали так: «если все уверуют в Него, то придут римляне, и овладеют и местом нашим и народом» (Ин. 11:48). Они боялись в случае принятия ими

духовного царства Христа того, что на самом деле случилось с ними вследствие отвержения Христа. Другой евангелист, Марк, пишет, что книжники и первосвященники искали погубить Христа, ибо боялись Его, потому что весь народ удивлялся учению Его (Мк. 11:18), шёл за Ним, – они боялись потерять свою власть над народом. По словам того же евангелиста (Мк. 15:10), а равно и Матфея (Мф. 27:18), первосвященники предали Христа Иисуса из зависти.

На протяжении всей евангельской истории дела Иисуса Христа сопровождаются Его речами, которые не только уясняют смысл Его действий и событий Его жизни, раскрывают их последствия, но и предуготовляют эти последствия, дают событиям определённое направление, не только открывают, но и придают смысл Его деяниям. Такие же речи Христа к иудеям следовали за Его входом в Иерусалим.

Евангелист Иоанн о содержании этих речей Христа делает лишь краткое замечание, что Он дал иудеям разуместь, какою смертью Он умрёт, и тем отнял у них последнюю надежду на внешнее царство, подобно тому как раньше по насыщении пяти тысяч человек Он в капернаумской беседе отказал иудеям в таком питании на будущее время; иудеи же, как тогда, так и теперь, несмотря на столько чудес, сотворённых Христом, не веровали в Него (Ин. 12:32–37). Но первые три евангелиста более подробно передают содержание бесед Христа с иудеями в последнее пребывание Его в Иерусалиме, в первый день или в первые два дня после торжественного входа в Иерусалим. Беседы были начаты Его врагами. Ещё во время Его путешествия в пределы иудейские заиорданскою стороною они враждебно окружали Его и старались уловить Его в слове. Так они, искушая, спрашивали Его, по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею. Во время входа в Иерусалим они приступают к Нему и требуют, чтобы Он запретил ученикам сопровождать Его возгласами. На другой день, когда пришёл Он в храм и учил, приступили к Нему первосвященники и старейшины народа и сказали: «какою властью Ты это делаешь? И кто Тебе дал такую власть?» На этот вопрос Он ответил тоже вопросом: крещение Иоанново

откуда было – с небес, или от человеков? Вопрос ставил иудеев в затруднение, так как они Иоанну не поверили, а все почитали его за пророка. Если бы они дали ответ, что крещение Иоанново было с небес, то сами осудили бы себя за неверие, а если бы ответили, что оно было от человеков, то вооружили бы против себя народ. Они отказались отвечать. Но затем Христос раскрыл им смысл того ответа, который они должны были дать. Он сказал им притчу о двух сыновьях, из которых первый на приглашение отца работать в винограднике сначала отказался, а потом, раскаявшись, пошёл, а второй согласился, но не пошёл. Объясняя притчу, Христос уподобил первому сыну, исполнившему волю отца, мытарей и блудниц, а второму иудеев – первосвященников, старейшин народа и книжников, и сказал им: «мытари и блудницы вперед вас идут в царство Божие». Затем Он сказал им другую притчу о виноградарях, которым был сдан виноградник и которые присланных к ним за плодами рабов хозяина одних прибили и отпустили с бесчестьем, а других убили, и даже сына хозяина, выведя вон из виноградника, убили, чтобы завладеть его наследством. «Что же, – спросил Христос, – сделает хозяин виноградника? Виноградарей предаст смерти, а виноградник отдаст другим виноградарям, которые будут отдавать ему плоды во времена свои». Затем Он применил притчу к иудеям и сказал им: «так и от вас отнимется царство Божие, и дано будет народу, приносящему плоды его»⁴⁵¹. Третью притчу Христос сказал иудеям о брачном пире, который был сделан царём для сына своего. Званные не хотели прийти на пир и оказались недостойными; а пир наполнился собранными на дорогах и допущенными на пир в брачном одеянии. Слыша все эти притчи Его, первосвященники и фарисеи понимали, что Он об них говорит, и схватили бы Его, если бы не боялись народа. Им было очевидно, что тот, кто славно вошёл в Иерусалим, как Мессия, для них грозный судия, извергающий их из царства Божия, как не исполнивших воли Божией, не принесших должных плодов и недостойных брачного пира. Это содержание притчей было дополнено беседою Христа по вопросам, которые были предложены Ему иродианами, саддукеями и фарисеями.

Иродиане, приверженцы династии Ирода и потому в Галилее сторонники Ирода Антипы, а в Иудее недовольные римской властью вследствие устранения римлянами династии Ирода, вместе с учениками фарисеев, для которых эта власть была ненавистна и которые надеялись освободиться от неё с помощью Мессии, спросили Его, позволительно ли давать подать кесарю или нет. Фарисеи, которыми были подсланы их ученики и иродиане, надеялись, что Он в Своём ответе должен высказаться или сторонником, или противником римской власти. Но Христос ответил им, что кесарю нужно отдавать назад монеты с его изображением, от него полученные, а Богу – Божие. Истинный Мессия не может быть ни сторонником, ни противником римской власти, духовное царство лежит вне той области, в которой возникают вопросы о внешней власти, в духовном царстве Божиим нет места национальным чаяниям иудеев. Затем саддукеями, отрицавшими воскресение мёртвых и бытие духовного мира (ангелов) и жившими только материальными интересами, был поднят вопрос о воскресении. В ответ Христос разъяснил духовный характер состояния по воскресении и таким образом со всею ясностью отверг чувственные надежды иудеев. Затем на вопрос одного книжника из фарисеев, какая наибольшая заповедь в законе, Он ответил, что это есть заповедь о любви к Богу и ближнему, – та заповедь, которую не исполнить значит не исполнить закона, а исполнить значит исполнить весь закон. Так была отвергнута законническая самонадеянность и самоправедность иудеев. Три характеристических вида иудейских чаяний были отринуты Судией-Мессией. После того Сам Христос Иисус обратился к собравшимся фарисеям с вопросом: «что вы думаете о Христе? чей Он сын»? Ему ответили: Давида. Если Мессия есть только сын Давида, то Он исключительно иудейский Мессия. Так иудеи и думали, и это составляло основу всех их чаяний, исполнения которых они ждали от своего Мессии. Но Христос дал им понять, что Мессия, как царь духовного царства Божия, выше границ национальности и есть Господь самого Давида. Духовный Мессия – Христос всего человечества. Так рушилось то, что составляло жизненный нерв иудейский. Исследователь

евангельской истории невольно восхищается этой полнотой вопросов, которые были освещены в беседе Христа с иудеями. Были рассмотрены все стороны иудейства, и это было самооткровением Христа Иисуса в отношении ко всем чаяниям иудеев. Но ещё более восхищает та связь, которую эта беседа соединена с предшествовавшими ей притчами и последовавшею за нею обличительною речью. Притчи были обвинительным актом против иудеев в соответствие тому, как сами они хотели допросить Его: «какою властью Ты это делаешь?» Беседа с фарисеями, иродианами, саддукеями и законниками – это судебное приведение доказательств, указание оснований обвинения. Наконец, обличительная речь – это осуждение, приговор. В этой речи со страшною суровостью была обнажена пред народом и учениками внутренняя мерзость фарисейского лицемерия, законничества, самоправедности, их мелочное славолубие, безумная слепота, пренебрежение к важнейшему в законе и внутренняя нечистота при внешней прикрашенности, их кровожадная ненависть к праведникам. «Да приидет на вас, – говорил Христос иудеям, – вся кровь праведная, пролитая на земле. Истинно говорю вам, что все сие приидет на род сей». Заключительное слово этой речи Христа было поистине ужасно. Он сказал: «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков, и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели. Се оставляется вам дом ваш пуст». Это было последним словом суда Мессии над иудеями.

Если мы теперь бросим взгляд на события последнего вшествия Христа в Иерусалим, начиная с исцеления иерихонского слепца и воскрешения Лазаря и кончая грозными речами Его против иудеев, то все они представляются нам в строгой последовательности и неразрывной связи, при которой не было места случайности, но всё определялось непрерывною планомерностью и объединяется одною идеей. Как всё течение евангельской истории, так, в частности, этот отдел её являет нам знаменательное совпадение в жизни Христа вечного божественного содержания с временною формою обнаружения,

так что существенное самооткровение Христа миру в учении и делах было вместе ожесточением иудеев, и направление евангельской истории к прославлению Отца Небесного было вместе с тем направлением к смерти Христа, в которой Он открыл любовь Отца к миру. Торжественное самооткровение Христа Иерусалиму было приготовлением Его к смерти. И Он свободно и с полным сознанием шёл на смерть, поэтому путь Его и был таким строго последовательным.

Речи Христа в последнее пребывание Его в Иерусалиме были обращены Им – одни, только что изложенные, к иудеям, а другие к ученикам. В то время, как первые примыкали к предшествовавшим чудесам и торжеству Его самооткровения и были Его последним делом, вызвавшим иудеев на Его убийство, речи к ученикам уже всецело относились к Его смерти и раскрывали им её смысл. В этом своём значении последние речи Христа к ученикам имеют исключительный характер среди всех остальных Его речей и преимущественную важность для понимания евангельской истории. Все прежние речи Христа или содержат в себе существенное откровение разума божественной жизни, каков он в своей универсальности, каков он как идеал всякого времени и места, как требование от всех людей, и в таком случае они важны для понимания евангельской истории в своем общем содержании, по своему основному характеру, по своему существенному отношению к жизни мира, или же представляют собою временную и условную форму исторических отношений Христа и в таком случае для евангельской истории имеют значение по своим историческим связям и последствиям. В пример первого рода речей может быть названа нагорная проповедь, в пример второго рода – притчи⁴⁵². Ни те, ни другие не должны быть излагаемы в объяснении евангельской истории по своему содержанию. По отношению к первым из них достаточно характеризовать учение Христа по его основному и неизменному знамению для мира, а по отношению ко вторым следует указать их историческое значение. В отличие от тех и других, последние речи Христа к ученикам вместе с некоторыми из прежних бесед Его с учениками, но преимущественно пред

ними, представляют раскрытие самого смысла жизни Христа в её отношении ко всем Его ученикам, Его самоотречения, Его самоуничтожения, Его смерти, – и поэтому эти речи важны для понимания евангельской истории самым своим содержанием. Это именно: по первым трём евангелиям – эсхатологическая беседа Христа (Мф. 24; Мк. 13; Лк. 21; см. также Лк. 17:20–37), а по евангелию Иоанна – прощальная беседа Его с учениками, одинаково трудные для понимания и разнообразно объясняемые. Из них более богата содержанием и потому более привлекает к себе внимание исследователя евангельской истории прощальная беседа, но особенного замечания заслуживает именно то обстоятельство, что эсхатологическая беседа Христа имеет то же самое значение в первых трёх евангелиях, какое принадлежит прощальной беседе Его в евангелии Иоанна. Это обстоятельство даёт возможность объяснять эти беседы чрез их сопоставление и тем много помогает уяснению их смысла. Имея в виду это обстоятельство, не следует понимать беседы синоптических евангелий исключительно в апокалиптическом смысле, и в таком случае можно избежать того кажущегося и столь раздутого отрицательною критикой затруднения, что будто в ней конец мира представляется современным апостолам; но не следует и скорби прощальной беседы ограничивать немногими часами разлуки Христа с учениками от Его смерти до воскресения и относить её радость только к видимым явлениям Христа по воскресении. Ни первая беседа не может быть названа исключительно апокалиптической, ни вторая только прощальною; но в той и другой равно раскрывается смысл уничтожения и смерти Христа, уясняются те отношения Его к ученикам, которые стали возможными и необходимыми для них вследствие и после Его смерти.

Когда Христос после грозной речи к иудеям шел от храма, ученики Его обратили Его внимание на здания храма, на их богатство и великолепие. На это Иисус сказал им: «видите ли все это? Истинно говорю вам: не останется здесь камня на камне; все будет разрушено». Затем, когда Он сидел на горе Елеонской, откуда виднелся только что отверженный Им

Иерусалим, где ещё раздавалось эхо Его грозной речи, ученики приступили к Нему наедине и спросили: «скажи, когда это будет и какой признак, когда все сие должно совершиться, – какой признак Твоего пришествия и кончины века?» В ответ на этот вопрос Христос и произнёс ученикам Свою речь, которую начал словами: «берегитесь, чтобы кто не прельстил вас» и кончил наставлением: «бодрствуйте на всякое время». Не будем излагать всего содержания этой речи и указывать все её частные мысли и их последовательность, что потребовало бы много места, но укажем её основной мотив и главные мысли. Учеников Христа ожидает не видимое, славное и благоденственное водворение царства Божия на земле, но их ожидают ужасные времена: будут войны, восстанет народ на народ и царство на царство; будут глады, моры и землетрясения по местам. Первым необычайно скорбным явлением, в котором обнаружатся эти времена, будет разрушение язычниками Иерусалима, которое придаст этим временам имя: «времена язычников» и послужит началом многих подобных явлений. При таких условиях евангелие царствия будет проповедано учениками Христа по всей вселенной во свидетельство всем народам, – так будет до конца века. Свидетелей евангелия все народы будут ненавидеть за имя Христа, будут предавать их на мучения и убивать их. Для сынов царствия это будет время соблазна – будут предавать друг друга, возненавидят друг друга, по причине умножения беззакония в мире во многих охладее любовь. Тогда будет для них великая скорбь, но претерпевший до конца спасётся. Тогда будет пришествие Сына человеческого – Его вселение в сердце верующих (Лк. 17:20–21, – иначе: Его пребывание там, где двое или трое будут собраны во имя Его). Это не будет пришествие заметное, видимое, в определённом месте и в определённое время, в великих знамениях и чудесах. Так явятся многие лжехристы и лжепророки, чтобы прельстить верных. Будут говорить: вот, здесь Христос, или: там. Но им не должно верить. Равным образом, о дне том и часе никто не знает, кроме Отца Небесного. Пришествие Сына человеческого обнимет всё время до кончины века и не будет ограничено каким-нибудь местом, не

будет сопровождаться внешними результатами, видимым следом. Подобно как молния исходит от востока и одновременно бывает видна даже до запада, но не оставляет по себе никаких следов, так будет пришествие Сына человеческого. Правда, оно будет для каждого человека иметь свои признаки, подобно как листьями смоковницы предвещается лето; но это будут признаки внутренние. С внешней стороны жизнь людей ничем не изменится. Они будут, как и во дни пред потопом, есть, пить, жениться и выходить замуж. Поэтому ученики Христа должны бодрствовать во всякое время, подобно рабам, не знающим времени возвращения своего господина. В светильниках их духовной жизни должно постоянно гореть масло добрых дел, припасённое в сосудах изобильно: тогда они будут подобны пяти разумным девам, которые в полночь были готовы к встрече жениха и вошли с ним на брачный пир, а не тем пяти неразумным девам, светильники которых в нужное время погасли. Дарованные им таланты духовной жизни должны быть в постоянном употреблении и приносить непрерывно выгоду, дано ли кому пять талантов, или два, или один. Так они будут добрыми и верными рабами и внидут в радость господина своего; иначе будут извержены во тьму внешнюю. Но даже внешнего и осязаемого присутствия Христа ученики Его не будут лишены во всё время до конца века: они могут Его кормить, поить, принимать, одевать и посещать. Он непрерывно будет пред ними в виде Его меньших братьев, алчущих, жаждущих, бесприютных, нагих, больных, заключённых. Что будет сделано одному из сих братьев Христа, то будет сделано Ему. Отношение учеников Христа к Его меньшим братьям ляжет в основу последнего суда над ними.

Эта речь Христа на Елеонской горе была сказана Им во вторник; ночь и следующий день Он провёл, вероятно, в Вифании, хотя об этом дне Его жизни мы не имеем никаких сведений. В четверг же была пасхальная вечеря, на которой Он произнес прощальную речь к ученикам. Вечеря была, по Его указанию, приготовлена Петром и Иоанном в Иерусалиме, в комнате одного хозяина, куда Он и пришёл с двенадцатью вечером. На этой вечере были преподаны Христом ученикам

преломленный хлеб и чаша с вином и было совершено умовение их ног. Таинство хлеба и чаши было со стороны Христа предварительным символом Его смертных страданий, символическим установлением нового завета Бога с людьми чрез пролитие Его крови, чрез Его смерть. Взяв хлеб и благодарив, Он преломил его и подал ученикам, говоря: «приимите, ядите; сие есть тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание». Также взял чашу, благодарил и, подавая им, сказал: «пейте из нее все; сие есть кровь Моя (нового) завета, за многих изливаемая». Отношение этого таинства к смерти Христа очевидно: преломленный хлеб – это образ страданий; вино – изливаемая кровь. Но особенного внимания заслуживает не то, что этот символ был совершён Христом, а то, что он был совершён для учеников. Это символическое предварение смерти было предсмертным завещанием Христа ученикам и не только предсмертным, но и завещанием самой Его смерти. Они все приглашались вкушать преломленный хлеб и пить из чаши: это участие в таинстве было с их стороны символическим переживанием смерти Христа, согласием их принять завещание Его, принять Его смерть, как новый завет Отца Небесного с людьми, как образ их собственной деятельности. Это таинство было символическим погребением в смерти Христа всего ветхого, отменой религии обрядов и образов, внешней теократии и телесной чистоты, видимого благоденствия и национального царства, это было установлением религии полного самоотречения во имя Божие, жизни невидимой божественной, служения Богу в духе действительной любви: участвуя в таинстве, ученики торжественно отрекались от иудейских мессианских чаяний и брали на себя иго нового завета... Вся евангельская история есть один непрерывный божественный глагол, торжественное откровение божественного смысла земной жизни, она вся неослабное пение небесных ангелов, возглашающих славу Божию на небе и на земле, она вся явление ангелов Божиих, восходящих и нисходящих к Сыну человеческому, в её мелодии нет ни одного слабого звука, в её явлениях ни одной бледной тени. И всё-таки исследователь, привыкший к её высокому тону,

к её ярким краскам, невольно поражается величием тайной вечери, торжественностью таинства тела и крови. Это было накануне смерти Христа, predetermined Емy Отцом Небесным. Он шёл навстречу этому часу с полным сознанием, с светлым взором. Он прольёт Свою кровь за духовную жизнь мира, за спасение людей. Но Его смерть будет спасительна для людей в том единственном случае, если Его ученики примут её, как смерть Сына Божия, как начало новой духовной жизни человечества, как новый завет с Отцом Небесным, как образ для себя. Они нужны для дела Христа, Он избрал их для дела Божия; Он долго учил их, жил с ними, переносил их немощи, делал их свидетелями Своей славы и участниками Своих напастей, чтобы сделать из них Своих друзей, детей Отца Небесного. Он собрал их на эту последнюю вечерю открыть им тайну Своей смерти, призвать их быть участниками Его смертных страданий. И они вкусили хлеба и пили из чаши: они приняли новый завет – завет смерти Христа.

В конце вечери, Иисус, зная, что Он от Бога исшёл и к Богу отходит, встал с вечери, снял одежду и, взяв полотенце, препоясался; потом влил воды в умывальницу и начал умывать ноги ученикам и отирать полотенцем, которым был препоясан. – Прежде всего достойно примечания, что повествование об этом событии передаётся только у евангелиста Иоанна⁴⁵³, тогда как о преломлении хлеба и приобщении чаши повествуется только у синоптиков. Это обстоятельство даёт возможность приравнять по значению умовение ног к таинству хлеба и чаши. Умовение ног ученикам не было со стороны Христа единичным уроком смирения, данным по какому-нибудь случаю, напр., по случаю спора учеников о первенстве, о чём евангелист Иоанн не умолчал бы, но это было Его предсмертное завещание ученикам с характером универсального значения, это был данный Им ученикам образ жизни, оставленный Христом для всех Его последователей пример, в высшем смысле этого слова. Дело в этом случае было присоединено к учению не для наглядности, но само дело умовения ног Учителем ученикам, Его уничижение имело смысл фактического убеждения их, по какому образу должна

сложиться их будущая жизнь, чего ожидать себе они должны. «Раб не больше господина своего, и посланник не больше пославшего его»: ученики должны ожидать себе не больше того, что дано в примере Учителя. Но сущность события не в научении и убеждении учеников, а в обязательстве, которое налагалось на них Учителем и Господом и которое они принимали на себя. Посему ученики должны были быть именно участниками этого события, бравшими на себя обязательство, принимавшими завещание. Только в этом единственном смысле мы можем понять слова Христа в ответ Петру, самые таинственные во всем повествовании и иначе не объяснимые. Когда Христос, умывая ноги ученикам, подошёл к Петру, тот сказал: «Господи! Тебе ли умывать мои ноги? Не умоешь ног моих вовек». В ответ Христос сказал Петру: «если не умою тебя, не имеешь части со Мною». Это участие учеников в рабском служении Христа, аналогично чему нужно понимать и их участие в таинстве хлеба и вина, не было участием в символическом очищении, в котором они уже не имели нужды (Ин. 13:9–10), а было именно принятием рабской услуги от Христа, что было обязательством учеников на такое же служение друг другу. И так понимаемый символ омовения ног какую несокрушимую психологическую основу имел для учеников! Дать своему возлюбленному Учителю и Господу умыться свои ноги, это для учеников значило, в действительности наиглубочайшего чувства, принять в себя неизгладимо рабский образ Учителя, как образ собственной жизни. Этот рабский лик Христа со всею силою возбуждённой совести должен преследовать душу христианина повсюду и непрестанно, давая ей силы на подвиги величайшего уничижения.

Таинство хлеба и вина, совершаемое в возвешение смерти Христа, если именно совершается в этом смысле, не может пройти для человека бесследно, принимается ли оно достойно или недостойно, но может быть и должно быть человеку или в жизнь вечную, если принимается достойно, или в осуждение и смерть, если принимается недостойно (1Кор. 11:26–30). Так было с учениками и при первом совершении этого таинства Самим Христом: оно отделило чистых от нечистого, будучи

одинаково важным в своих последствиях – для чистых «в жизнь» и для нечистого «в осуждение». Вот почему предложение ученикам хлеба и чаши Христос сопровождал печальными словами: «вот, рука предающего Меня со Мною за столом». Равным образом и умовение ног ученикам Христом должно было до глубины потрясти их души, обнаружить их самые сокровенные помыслы и вызвать на бесповоротное решение быть со Христом или против Него. И это действие Христос сопровождал словами к ученикам: «омытому нужно только ноги умыть, потому что чист весь; и вы чисты, но не все», потому что знал Он предателя Своего. Не в первый раз в этом пункте евангельской истории исследователь имеет случай засвидетельствовать об удивительном совпадении в её событиях существенного откровения божественной духовной жизни с временными, историческими последствиями её обнаружения. Что было для учеников Христа откровением самой сущности духовной жизни, приготовлением к духовному усвоению Христовой смерти, то же самое для одного из них, Иуды Искарота, было решительным побуждением предать Своего Учителя на смерть: с одним из кусков раздробленного хлеба, знаменовавшего для всех апостолов страдания Христа, как образ их собственного бесславия и страданий, – с одним из этих кусков, доставшимся на долю Иуды, в него вошёл сатана; умовение его ног Учителем было последнею каплею, переполнившею чашу его озлобления.

Как было возможно такое падение Иуды? Вот один из вопросов, которые приковывают к себе внимание исследователей евангельской истории. Как мог один из двенадцати, видевший славу своего Учителя, переживший с Ним напасти и лишения, один из тех, которые оставили ради Него всё и устами Петра исповедали Его при Кесарии Филипповой Христом, Сыном Бога, как мог один из ближайших учеников Его сделаться Его предателем? Для объяснения этого факта ученые богословы прибегают к различным теориям: одни придают исключительное значение сребролюбию, которое отмечает в Иуде евангелист (Ин. 12:6); другие считают его вполне неверующим за всё время общения его со Христом (Ин.

6:64); иные усвояют ему желание побудить Учителя путём предания Его в руки врагов к скорейшему открытию внешнего мессианского царства; некоторые предполагают в нём совершенно особенный нравственный процесс разочарования в деле Христа Иисуса. Во всех этих случаях предательство Иуды было бы странным эпизодом в евангельской истории, что не соответствовало бы строгой плановости её, в силу которой Христос предвидел предательство Иуды задолго вперёд (Ин. 6:70–71). С другой стороны, даже предполагая, что самое избрание Иуды в число двенадцати было определено волею Отца Небесного, мы, однако, совершенно не могли бы представить себе его пребывание со Христом, если бы предвидение Иисусом предательства Иуды основывалось на исключительной силе его сребролюбия или на полном его неверии. Поэтому нужно думать, что мотивами, определившими предательство Иуды, были те же самые, которыми определялись отношения всех вообще иудеев к Иисусу Христу. В таком случае мы достаточно можем оценить то обстоятельство, что Иуда был единственный из двенадцати ученик Христа, происходивший не из Галилеи, как все остальные, а из Иудеи. Если же Иуда был из иудеев иудей и это составляло основную черту его характера, то его сребролюбие было ни более, ни менее, как напряжённым выражением национального характера иудеев, сделавшимся особенно омерзительным для евангелиста по тем последствиям, к которым оно привело, но вполне, за исключением индивидуальной степени, сроднившим Иуду с своим народом; равно и неверие Иуды не было изначальным особенным неверием, но постепенно выродилось из той иудейской веры в чудеса, которой Сам Иисус уже сначала не верял Себя. Иуда в своих отношениях к Иисусу шёл нога в ногу со всем иудейским народом: верил вместе со всеми иудеями в чудеса Христа, пережил необычайный подъём обще-иудейских мессианских чаяний, возбуждённых делами Его, и переход неисполнившихся чаяний в неверие и ненависть ко Христу. Единственная основа этой ненависти – духовность небесного царства Христа, в котором не было места национальным и материальным

мессианским ожиданиям иудеев. В евангелиях сохранилось указание на те ступени, по которым изначальная внешняя вера Иуды переходила в неверие и ненависть к Иисусу. Капернаумская беседа о хлебе жизни, со времени которой многие из учеников Христа отошли от Него, впервые толкнула Иуду во власть дьявола. В нем с того времени народилось и постепенно созревало сознание, что Иисус из Назарета вполне обладает силою сделать действительными мессианские ожидания иудеев, но не имеет желания сделать это, проповедуя универсальное духовное царство. Вера Иуды в чудеса Христа, от которых крепили его национальные чаяния, становилась неверием в духовное царство Иисуса и вырождалась в ненависть к уничижённому Мессии. Его положение среди остальных иудеев было потому особенным, что, будучи из иудеев иудей, он был в то же время одним из ближайших учеников Христа, так что ему полнее, чем остальным иудеям, открывалась истина глубочайшего уничижения Христа: в этом и состоял особый трагизм его положения. Это был именно иудей в положении ближайшего ученика Христа – в той близости к солнцу духовной жизни, в которой оно согревало верующих и жгло сердце неверующего. Его ненависть ко Христу была ненавистью одного из иудеев, приближённого к Иисусу. Его опыт шёл дальше опыта всех остальных иудеев. Последние ступени этого опыта – трата дорогого мира в символическом помазании Мариною Иисуса на смерть, установление Христом нового завета смерти и Его уничижение до рабского умовения ног ученикам. Но при всей силе ненависти к духовному небесному царству, какую мы только можем предположить в сердце Иуды, в нём не могло угаснуть сознание, что Иисус есть действительный Мессия. Своим ужасным злодейством предания Сына человеческого он шел наперекор непреодолимому голосу своей совести, и потому его раскаяние и самоубийство являются менее всего неожиданными. И в этом отношении он оставался одним из иудеев, с их непрерывным раздвоением в совести по отношению ко Христу.

Символические действия на последней тайной вечере, преломление хлеба и умовение ног, которые, быв для

апостолов приготовлением к усвоению духовных плодов смерти Христовой, были для Иуды решительным побуждением предать Христа, эти символические действия Христа сопровождались Его ясными словами, придавшими им определённое значение для Иуды и учеников. Когда Христос сказал Своим ученикам, что один из них предаст Его, они опечалились и стали спрашивать Его, каждый из них: не я ли, Господи? Иоанн же, по знаку Петра, припадши к груди Иисуса, так как возлежал рядом с Ним, спросил Его: Господи, кто это? Христос отвечал: «тот, кому Я, обмокнув кусок хлеба, подам». Также Иуда сказал Ему: не я ли, равви? Христос отвечал ему: «ты сказал», – и, обмокнув кусок, подал ему. После сего куска вошёл в него сатана. Тогда Иисус сказал ему: что делаешь, делай скорее. После этого Иуда вышел из освещенной горницы во тьму ночи для исполнения своего тёмного замысла.

Так очевидно, что Своими действиями и словами Христос побудил Иуду идти на свое дело, и в этом обнаружилось, что Он шёл навстречу смерти с полною свободою. В этой свободе выразилась любовь Сына к Своему Небесному Отцу – та любовь, которая была откровением любви Отца к миру. Добровольное уничтожение и смерть Христа были прославлением Сына человеческого, т. е. прославлением Бога в Нём. Мы знаем, что эта слава Сына человеческого, совершавшаяся во всем уничтожении Его земной жизни и преимущественно совершившаяся в Его добровольной смерти, эта слава Сына человеческого имела впереди себя Его духовную славу (ἡ ᾧ οὐκ ἔστι τι κρείττονι Ин. 7:39), как последнюю цель Его служения, так как Его духовную славу, т. е. Его как духа, могут принять все люди, а позади себя слава Сына человеческого имела внешнюю славу Его от Духа, проявлявшуюся преимущественно в Его чудотворениях. Духовная слава Иисуса есть Его слава в Боге, иначе слава Бога в Сыне, так как чрез Его духовную славу Бог вселяется во всех людей, так что каждый человек может стать сыном Божиим. Пока Христос Иисус имел славу от Бога, славу чудотворений, Он ещё не имел славы в Боге. Чтобы истинную вечную божественную жизнь, которую Он имел в Себе от рождения,

дать всем людям, Ему надлежало прославиться духовно, прославиться в Боге, а для этого Ему нужно было внешнюю славу от Бога, лично Ему дарованную, сменить на страдания и уничижение смерти. Для того и дарована была Ему внешняя слава от Бога, как символ грядущей духовной славы, чтобы отречение от неё сделало Его уничижение действительным и свободным. Пока Иисус имел славу от Бога, славу чудотворений, пока Он ещё не был оставлен Богом (Мф. 27пар.), пока Он не прославился как Сын человеческий, Он не имел духовной славы, не был духом (οὐτῶ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη Ин. 7:39). Ныне же, когда смерть Его уже была решена иудейскими начальниками и Иуда уже пошел, чтобы предать Его в руки их, Он был накануне Своего прославления в Боге. Когда Иуда вышел с вечери, Иисус сказал ученикам: «ныне прославился Сын человеческий, и Бог прославился в Нем. Если Бог прославился в Нем, то и Бог прославит Его в Себе, и вскоре прославит Его». Так началась прощальная беседа Его с учениками⁴⁵⁴. Её главный предмет – Его духовная слава. Он в ней говорит Своим ученикам о Своей грядущей славе не под образом шествия на облаках небесных и седения одесную силы, говорит им об их участии в Своей славе не под образом седения на двенадцати престолах, но говорит прямою речью. Слава Христа неразрывно связана с Его страданиями, и их слава связана с их страданиями. Его страдания – это путь, которым и они должны будут идти. И Он хотел теперь раскрыть им этот путь, показать им смысл Своего уничижения, приготовить их к Своим страданиям – таково было содержание Его прощальной беседы.

Ему уже не долго быть с ними видимо. Напрасно они будут искать Его в определённом месте и ждать Его в определённое время. Такими, каковы они теперь, они не могут идти за Ним. Так и прежде иудеям, указуя символическими действиями на Свою духовность, Христос говорил: «куда Я иду, вы не можете прийти». Но ученикам Своим Христос не говорит, что они вообще не могут идти за Ним, но говорит только, что они теперь не могут идти за Ним. После и они пойдут за Ним, и вот путь, которым они могут за Ним последовать, – самоотверженная

любовь по Его примеру. Но как Он Свою любовь к ним вполне проявит только в смерти, то прежде Его смерти они и не могут следовать за Ним. Пётр сказал Ему: «Господи! почему я не могу идти за Тобою теперь? Я уже и теперь готов душу мою положить за Тебя». Иисус отвечал Ему: «душу ли твою за Меня положишь? Истинно, истинно говорю тебе: не пропоет петух, как отречешься от Меня в эту ночь трижды». Только смерть Его даст им силы следовать за Ним: и они должны сначала пережить Его смерть в отречении от Него. Пусть не смущается сердце их; пусть только они веруют в Бога чрез Него и в Него веруют побожьему. Он и идёт на страдания для того, чтобы приготовить им место в небесных обителях, чтобы дать им силы к духовной жизни Отца Небесного. Он идёт к Отцу для того, чтобы потом взять их к Себе. А в чём состоит духовная жизнь Отца Небесного и какой путь к ней ведет, это они знают, потому что знают Его, а Он есть истинный путь к жизни Отца, но сами они будут жить Его духовною жизнью лишь в том случае, если Он взойдет к Отцу чрез страдания. «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду». Плод духовной жизни в верующих выше дел Христа – Его чудотворений. Это и будет прославлением Отца в Сыне. Дух Отца, Дух истины вселится в них самих и будет их вечным неотъемлемым ходатаем пред Отцом: мир не может принять Его, так как Он невидим, а мир может принять только видимое; они же знают Его, так как и теперь Он пребывает у них, но будет Он в них. Это не то значит, что с вселением в них Духа Сам Христос будет разлучён от них. Он Сам явится им, но явится не так, как мог бы явиться миру, видимо; нет, но кто возлюбит Его, тому Он явится, в того Он вселится вместе с Отцом Своим Небесным, так как Он в Отце. И как Он в Отце, так и они будут в Нём, и Он в них. Он явится им иным, чем как теперь отходит от них: теперь Он находится с ними лишь во. внешнем общении, теперь Он внешний ходатай за них, а тогда будет ходатайство Духа (ср. 1Ин. 2:1), тогда будет общение духовное, так что то, что Он теперь им говорит, они вспомнят и уразумеют иначе. Вот почему Он заповедует им не смущаться сердцем: Отец Его

более Его, и они должны радоваться тому, что Он идёт к Отцу, как и Сам Он идёт к Отцу с любовью и готовностью. Итак, «встаньте, пойдём отсюда». Они не должны думать, что по Его отшествии они будут жить и приносить плод без общения с Ним. Нет, как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе, так и они, если не будут в Нём; напротив, в общении с Ним они будут приносить многих плод. Он есть истинная виноградная лоза, насажденная Небесным Отцом, чтобы приносить плод. И чтобы приносить плод, зерно умирает (Ин. 12:24): Он есть истинная виноградная лоза потому, что полагает душу Свою, что идёт на страдания и смерть, чем прославился Отец Его. Но и ветви лозы, не только засохшие (т. е. иудеи) бросаются в огонь, но и приносящие плод очищаются, чтобы более принесли плода. Так и ученики: они уже очищены чрез слово, которое они слышали от Него; но они должны очиститься и самым делом, следованием за Ним, чтобы принести многих плод. Для того и прославился Его Отец, для того и идёт Он на страдания, чтобы они принесли много плода, и так они будут Его учениками, последователями. Посему-то они должны пребывать в Его любви: как Его возлюбил Отец, так и Он возлюбил их, так и им заповедует пребывать в Его любви. Говорит же Он им об этом, открывает им тайну богочеловеческой жизни для того, чтобы даровать им Свою радость, которая откроет их сердце для восприятия Его любви, проявляющейся в Его смерти, и даст им силы победить соблазн Его смерти и своих последующих страданий. Он открывает им великую и радостную тайну: Он заповедует им Свою самоотверженную любовь, которую проявит в Своей смерти за друзей, – и вот они друзья Его, если они исполнят Его заповедь, они будут участниками Его дела, Его сослужителями к прославлению Отца. Он называет их Своими друзьями, которым открывает эту тайну, дарует эту Свою радость. Для этого служения Он и избрал их. Но своё великое призвание они могут исполнить лишь в страданиях, в терпении, ненависти от мира, подобно как Его Самого ненавидит мир. Раб не больше господина своего. И они будут терпеть именно ту самую ненависть, которою мир ненавидит Его, Сына Божия, за Его

учение и дела, – ненавидит напрасно. Действительностью своей духовной жизни, исходящей от Отца Небесного, они будут свидетельствовать о Его деле, о Его жизни. Итак, их ждут гонения. И Он заранее говорит им, чтобы они не соблазнились, когда настанет время. Но, хотя за Его отшествием к Отцу последуют их страдания, всё же для них лучше, чтобы Он пошёл к Отцу, потому что только в таком случае они вступят с Ним в общение духа и, как участники Его дела, будут свидетельствовать о греховности напрасной ненависти к Нему неверующего мира, о правде Его собственной божественной жизни и о действительности совершившегося в Нем осуждения князя мира сего. Всё это для них станет понятно, когда они самым делом примут Духа. Он снова повторяет им, что это восприятие ими Духа не будет их разобщением с Ним, но это будет духовное общение с Ним. Тогда, по Его отшествии к Отцу и вследствие этого, Его общение с ними не будет ограничиваться условиями времени и места: (как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так и) тогда – вот нет Его видимо с ними, а вот уже они чувствуют Его в сердце своём и обретают в самых страданиях радость духовной жизни. Тогда, хотя Он не будет ходатайствовать за них пред Отцом, как ходатай внешне от них отдельный, Сам Отец возлюбит их, даст им всё просимое, и всё для них об Отце станет ясно в силу убеждения в действительности божественной жизни Учителя их. Они отвечали Ему, что и теперь в Его речах всё ясно для них, так как Он говорит с ними прямою речью, – и теперь они веруют, что Он от Бога исшёл. Христос сказал им, как раньше Петру: «теперь веруете? Вот, наступает час, и настал уже, что вы рассеетесь каждый в свою сторону и Меня оставите одного; но Я не один, потому что Отец со Мною. Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир. В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир».

После сих слов Христос возвел очи Свои на небо и произнёс так называемую первосвященническую молитву. В ней Он, как посвятивший Себя Отцу за народ, молился Отцу Небесному об исполнении того, чему Он наставлял пред тем Своих учеников: о совершении в них духовной божественной

жизни, о духовном соединении их с Отцом через Него, Сына Божия. Он просил Отца, чтобы Он прославил Сына Своего духовною славой, даровал людям Его вечную жизнь, к которой они приготовлены Его учением, делами и смертью и своею верою в Его божественную жизнь. Он просил Отца о верующих в Него, которых оставлял в мире, уходя Сам из мира к Отцу, чтобы Отец святой любил их в единстве, т. е. в общении Своей вечной духовной жизни, как находится в общении с Отцом Сын, имеющий в Себе Его божественную жизнь. Пока Он Сам был в мире, Он сохранял их во имя Отца и сохранил, так что никто из них не погиб, кроме сына погибели, но ныне, уходя из мира к Отцу, Он молит Отца об этом (в слух учеников), чтобы они имели в себе Его радость, которая даст им силы перенести страдания и гонения, – Он молит об этом Отца, потому что, оставаясь в мире, но будучи не от мира, как и Он, они будут терпеть ненависть мира, – Он молит не о том, чтобы Отец взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла, Он молит не только об этом, но также о том, чтобы они, уже будучи не от мира, были освящены для мира, в действительности духовной жизни (ἐν τῇ ἀληθείᾳ Ин. 17:17ср. Ин. 4 ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ), соответствующей слову Отца, которое им уже передано (Ин. 17:14), – чтобы они были не только отдельны от мира, как не свои ему, а свои Богу, но чтобы для мира, в который они посланы своим Учителем, как Сам Он послан в мир Отцом, были свидетелями Его божественной жизни. Для такого освящения их в действительности духовной жизни Он Сам освящает (посвящает) Себя за них в смерти. Затем Он просил Отца не только о Своих учениках, которых Он оставлял в мире, но и о верующих в Него по слову их, чтобы все они были в единстве божественной духовной жизни и чтобы они были свидетелями миру о любви к ним Отца в Сыне. Для этой именно цели Он молит Отца, чтобы Он показал им (т. е. сообщил им) Его духовную славу, дарованную Ему Отцом по вечной любви к Сыну, дабы эта любовь Отца к Сыну и в них была, – чтобы Он показал им духовную славу Сына, как бы в справедливое (πατὴρ δίκαιε Ин. 17:25) воздаяние за их познание Отца в Сыне.

Или во время прощальной беседы, при словах: «встаньте, пойдем отсюда», или по окончании первосвященнической молитвы Христос вышел с Своими учениками из иерусалимской горницы и пошёл на гору Елеонскую, в сад, называвшийся Гефсиманией. Он часто собирался там с учениками Своими, и Иуда предатель знал это место. Придя на место, Христос сказал Своим ученикам: «посидите тут, пока Я пойду, помолюсь там». И взяв с Собою Петра и обоих сыновей Зеведеевых, начал скорбеть, ужасаться и тосковать. И сказал ими «душа Моя скорбит смертельно; побудьте здесь, и бодрствуйте со Мною». И, отошед немного, как бы на вержение камня, пал на землю и, находясь в борении (*υενόμενος ἐν ἁγωνίᾳ*), прилежно молился, чтобы, если возможно, миновал Его час сей; и был пот Его, как капли крови, падающие на землю. Он говорил Отцу Небесному: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты. Если не может чаша сия миновать Меня, чтобы мне не пить ее, да будет воля Твоя». Два раза прерывал Он молитву Свою и приходил к ученикам, но находил их спящими, потому что глаза их отяжелели от печали. Когда Он снова пришёл к ним по окончании молитвы, Он сказал им: «вы все еще спите и поживаете; вот приблизился час, и Сын человеческий предается в руки грешников. Встаньте, пойдем: вот, приблизился предающий Меня». Это действительно шёл Иуда во главе множества народа с мечами и кольями, с фонарями и светильниками, от первосвященников и старейшин. Подойдя к Иисусу и поцеловав Его с лицемерным приветствием, он этим дал условный знак народу и Иисус был взят.

Таково событие, известное под именем Гефсиманского борения. К чему относилось это борение Христа и какое его историческое значение? Оно относилось к смерти; душа Его скорбела смертельно (*περίλυτός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου*) – скорбела ужасом смерти. Физиология Его смерти совершилась на кресте, с предшествующими распятию физическими мучениями; но событие Его смерти, как Его свободного подвига послушания Отцу, началось непосредственно после прощальной беседы⁴⁵⁵. В Гефсиманском саду Христос пережил ужас смерти в Своей воле, которую он подчинил воле Отца

Небесного. В чём же состоял для Него ужас смерти? Почему Он не шёл на смерть с тем спокойствием, с каким встречают ее мудрецы мира сего? В отличие от мудрецов мира сего для Него ужас смерти состоял в переживании совершенно исключительных отношений к Отцу Небесному. Он был Сын Божий; богосыновнее самосознание всецело наполняло Его душу и было в Его жизни единственно определяющим началом. Уже по одной психологической стороне Его отношений к Отцу, по энергии Его богосыновнего самосознания Он жил именно как Сын Божий. Посему и смерть Его была для Него в этом отношении вполне иным явлением, чем смерть людей мира сего: она была смертью Сына Божия. Помимо скорби малодушной привязанности к жизни и страха совести за неизвестное будущее, не существовавших для Него, как не существуют они для некоторых мудрецов и праведников, кроме физиологической стороны смерти, одинаковой для всех людей, для Него смерть была особым душевным явлением – полною внешнею оставленностью от Бога Отца, о которой Он засвидетельствовал на кресте (Мф. 27пар.). Мы не можем своею расслабленною от греха мыслью вполне проникнуть в эту тайну, представить себе Его душевное состояние; но по тому, что мы знаем о Его самосознании, и потому, что в Гефсиманском саду Он пережил смертельный ужас, мы можем понять, что внешняя богооставленность была для Него так же ужасна и так же Он не мог не ужасаться пред нею, как ужасно для нашего тела лишение воздуха и как оно не может не содрогаться при удушении. Но более доступно для нашего разума значение этого смертельного ужаса богооставленности, пережитого Христом в Гефсиманском саду. Эта предсмертная душевная агония, это переживание Сыном Божиим богооставленности было тем состоянием, когда человеческая душа Сына Божия, внешне оставленного Богом, была предоставлена самой себе и сделалась в силу внутреннего богосыновства творческим началом в человеческой жизни, началом в человечестве новой духовной жизни. Чтобы принести плод, пшеничное зерно умирает. Иисус – зерно нашей духовной жизни. Умирание зерна, как начало новой жизни, и было

пережито Им в Гефсиманском борении. Вот почему такой предсмертной агонии не может быть не только у мудрецов мира, но и у последователей Христа, которые суть ветви лозы, но не зерно.

Ученики Христа были свидетелями Его Гефсиманского борения и именно те ученики, которые созерцали Его славу на горе преображения. Они видели теперь, что слава Его, которой они жаждали, позади, а не впереди; они научались видеть в Его грядущей смерти волю Отца Небесного; они были свидетелями смертельного ужаса своего Господа и Учителя – и вместе с Ним с этого момента они начали переживать Его смерть. Они символически пережили её на тайной вечере, а самым делом они стали переживать её теперь. В чём же выразилось это переживание учениками смерти своего Христа? В Гефсиманской печали, в попытке внешней самозащиты, в рассеянии и отречении от Него.

«Душа Моя скорбит смертельно; побудьте здесь, молитесь и бодрствуйте со Мною», – сказал Христос Своим ученикам. И они видели и слышали, как Он молился и страдал; и Его ужас поверг их в глубокую печаль, так что они не могли бороться со сном. Вот отмеченная евангелием черта, которой одной достаточно, как свидетельства правдивости евангельской истории: глубокая печаль повергла их в сон. Этот немощный сон был началом их позора, в котором они пережили смерть Христа.

Христос с полною свободою, особенно рельефно отмеченною у евангелиста Иоанна, вышел навстречу Иуде и отдался в руки Своих врагов, вышедших на Него с оружием, как на разбойника. Но ученики Его проявили малодушие. «Господи, – сказали они, – не ударить ли нам мечем»? И пылкий Пётр, имея меч, извлёк его и отсёк первосвященническому рабу Малху (неловкою рукою) правое ухо. Но Иисус сказал ему: «вложи меч в ножны; неужели Мне не пить чаши, которую дал Мне Отец»? Тогда служители иудейские и воины, бывшие с ними, взяли Иисуса и связали Его, а ученики, оставив Его, все бежали. Один юноша, завернувшись по нагому телу в покрывало, следовал за Ним; воины схватили его, но он,

оставив покрывало, нагой убежал от них. Только Пётр и другой ученик, Иоанн, следовали за Ним издали.

Взявшие Иисуса отвели Его сперва к Анне, бывшему первосвященнику и тестю Каиафы, который был на тот год первосвященником. Анна спросил Иисуса об учениках Его и учении Его и связанного послал к первосвященнику Каиафе. Нужно полагать, что Анна и Каиафа жили в помещениях, разделённых одним двором, чрез который и был проведён Иисус к Анне и от Анны к Каиафе, и это именно был двор первосвященнический. На этот двор вслед за Иисусом вошёл Иоанн, который был знаком первосвященнику и известен первосвященническим служителям; за собою Иоанн, сказав придвернице, ввёл и Петра, который стал среди служителей, гревшихся около костра. И вот пред этими служителями Пётр и отрёкся от своего Христа. Его изобличал его галилейский выговор; некоторые служители, среди которых был родственник раненого им Малха, видели его в Гефсиманском саду. Сначала его признала за ученика Иисуса галилейского служанка, придверница, и он отрёкся пред всеми, сказав: «не знаю, что ты говоришь». Чрез некоторое время снова спросили его, не ученик ли он Иисуса, и он сказал: «нет». Когда в третий раз сказали ему то же, он начал клясться и божиться, что не знает сего человека. И вдруг запел петух.

Здесь можно сделать одно наблюдение, не лишённое экзегетического интереса. Все евангелисты тесно связывают в своих повествованиях отречение Петра с судом над Иисусом у первосвященника, хотя повествования евангелистов различаются между собою тем, что по евангелию Иоанна Христос сперва был отведен к Анне, а потом к Каиафе, и он описывает, по-видимому, допрос у Анны, лишь упоминая о суде у Каиафы, тогда как Матфей описывает только суд у первосвященника Каиафы, причём Марк описывает суд у первосвященника согласно с Матфеем, а Лука о нём только упоминает. Для нас особенно примечательно описание суда у первосвященника по евангелию Иоанна. Первосвященник спросил Иисуса об учениках Его и об учении Его. Иисус отвечал ему: «Я говорил явно миру; Я всегда учил в синагоге и в храме,

где всегда иудеи сходятся, и тайно не говорил ничего. Что спрашиваешь Меня? Спроси слышавших, что Я говорил им; вот, они знают, что Я говорил». Тогда один из служителей ударил Иисуса по щеке как бы за грубый ответ первосвященнику. Спрашивается: на кого указывал Иисус в словах; «вот, они (οὗτοι) знают, что Я говорил?» Кого Он призывал в свидетели Своего учения пред первосвященником? Он не мог указывать, как обычно думают, на присутствовавших в суде иудеев и их служителей, ибо что же это были за свидетели Его учения, хотя Он и учил пред ними? А дело нужно представлять так. По всей вероятности, помещение, в котором производился допрос у первосвященника, было открыто со стороны двора, так что и из этого помещения было видно, что происходило на дворе, и с двора служители, среди которых находился Пётр, могли видеть производство суда. В ответ на вопрос первосвященника об учениках Его и свидетелях Его учения Христос и указал на находившихся на дворе Иоанна и Петра, который уже отрёкся однажды пред придверницей. Вслед за этим ответом Христа евангелист продолжает, не прерывая, описание судопроизводства до того, как Анна послал Иисуса к Каиафе; но его описание второго отречения Петра по смыслу примыкает к ответу Христа. «Тут сказали Петру: не из учеников ли Его и ты? Он отрёкся и сказал: нет». Итак, представим себе происходившее. Христос стоял пред первосвященником, как подсудимый, на виду у Петра, и призывал его свидетельствовать за Него пред судьями. «Пётр, – так звучали слова Христа для Его ученика, – Пётр! ты знаешь Моё учение, иди, свидетельствуй за Меня». И Пётр отрёкся от Него... У Матфея и согласно с ним Марка отречение Петра поставляется в связь с допросом Иисуса у Каиафы, к которому Анна отослал Иисуса связанным, но оно примыкает не к содержанию допроса, а к тому, что последовало за ним. Осудив Иисуса, судьи и служители «плевали Ему в лицо, и заушали Его» и издевались над Ним. Евангелист Лука из допроса у первосвященника передаёт только об этом истязании, с чем очевидно и поставляет в связь отречение Петра. Вероятно, именно третье отречение Петра стояло в связи с допросом у

Каиафы. Как бы то ни было, Пётр и Христос видели друг друга. Когда Пётр отрекся в третий раз, Христос – или из судебной залы Каиафы, или когда был отдан служителям на поругание – обратившись, взглянул на Петра; и Пётр вспомнил предсказание Его, и, вышедши вон, горько заплакал.

Эти подробности выставляют на вид глубину позора, в который повергло Петра отречение от Христа и который был последнею ступенью в переживании учениками смерти своего Учителя... Позором уныния, внешней самозащиты, бегства и отречения от Него они пережили Его смерть... Какое значение это обстоятельство имело в их жизни, в их апостольском служении? Евангельская история представляет нам апостолов с резкими чертами иудейской закваски. При несомненной нравственной чистоте, глубокой религиозности и напряжённости мессианских ожиданий, давших им силу всё оставить и следовать за Христом, они выщупают пред нами с характером самонадеянной праведности, во мраке напряжённо-личных внешних мессианских чаяний и юридических расчётов на покровительство Отца Небесного. Поэтому, глубоко внимая словам и делам Христа Иисуса, они не понимали духа Его учения и Его жизни, они всё ждали внешнего откровения Его славы и внешнего соучастия в Его царствовании. Напротив, история апостольской церкви являет нам учеников Христа переродившимися: они проникнуты убеждением в тленности всякой человеческой славы (1Пет. 1:24), воодушевлены радостною любовью ко Христу, человеком отверженному, но Богом избранному, возлюбленному для не видевших Его по одной вере (1Пет. 1:8; 2:4), они постигают блаженство в страданиях за правду по примеру Христа (1Пет. 2:19–25; 3:14; 4:12) и в терпении Христовых страданий видят духовную славу (1Пет. 4:12–13), для них истинная и действительная вечная жизнь, завещанная Христом, – в самоотверженной любви (1 Ин.). Они радовались, терпя бесчестье за имя Христа (Деян. 5:41): в этом одном с совершенною ясностью обнаружился их новый духовный образ. Они жили уже не личною жизнью, но в них жил Христос; они жили не внешнею жизнью, но невидимую духовною; они руководились не видением, а верою. Когда

совершилось в учениках Христовых это перерождение? Во время смерти Христа, которую они пережили вместе с Ним... Обыкновенно причину возрождения апостолов указывают в воскресении Христа и в сошествии на них Св. Духа. И справедливо, как это будет разъяснено ниже. Но указывать причину возрождения апостолов только в воскресении Христа и сошествии Св. Духа, минуя смерть Его, это значит видеть в воскресении Христа внешний факт и смотреть на сошествие Духа механически; это всё равно, что восстановление органических сил объяснять не сном, а пробуждением. Если бы апостолы увидели воскресшего Христа, не пережив предварительно Его смерти, то воскресение Его для них было бы возрождением плоти, а не духа, возрождением личной самонадеянности и внешних мессианских чаяний... Смерть Христа, пережитая апостолами, – вот зерно народившейся в них духовной жизни. Чтобы понять это значение для апостолов смерти Христовой, мы должны знать, что для нас вечная истинная жизнь возможна только по смерти и чрез смерть: жизнь в царстве небесном не есть продолжение нашей напряжённо-личной плотской жизни; её невозможность для нас в здешнем мире не основывается только на ограниченности земной жизни, и смерть не есть только переход нашей жизни в другую сферу; но небесная жизнь совершенно иная, чем наша временная жизнь, она по существу нашей плотской жизни недоступна для нас теперь, мы должны умереть, чтобы жить божественною жизнью, смерть для нас очищение. Дело Христа, даровавшего нам духовную жизнь, имеет ту силу, что наша смерть не остаётся только уничтожением, чем она была бы без Христа, но из смерти мы встаём к жизни Христовой, к духовной божественной жизни. Однако можем мы наследовать божественную жизнь Его только чрез смерть. Таково значение нашей смерти для нашего духовного возрождения.

Истинная вечная жизнь доступна только сынам воскресения. Это не подлежит сомнению. Но это нужно понимать в том смысле, что под необходимым условием смерти вечная духовная жизнь станет для верующих во Христа полною и единственною действительностью. В смысле же ограниченном

духовная жизнь может быть нашим достоянием и в этой жизни – так что внешняя душевно-телесная жизнь неизменно остается для нас полною видимою действительностью, а духовная жизнь является нам областью невидимою, областью веры и надежды⁴⁵⁶. Всё же это есть действительная духовная жизнь. И даже по смерти полною духовною жизнью может жить лишь тот (христианин), который уже здесь живет духовною жизнью. И вот, как для жизни по воскресении нам нужно умереть, так и для здешней духовной жизни нам необходимо креститься в смерть Христа, погребстись с Ним, соединиться с Ним подобием смерти Его. «Умерший освобождается от греха» (Рим. 6:7): это имеет силу для того и другого. Эта-то «сообразность подобию смерти Христа», как начало духовной жизни, и была пережита апостолами в том позоре, которым сопровождалась для них смерть Христа. Это был позор плоти, её чаяний, это было зловоние личной самонадеянности, это было погребение напряжённо-личной юридически-расчётливой страстной привязанности к Мессии и Его внешней славе. За этот позор апостолы должны были возненавидеть самих себя, и прежний их образ спал с них, как спадает кора с зажившего места: из сгнившей скорлупы пробилась та духовная жизнь, которую вливал в них Христос, и всё стало ясно для них в Его прежних словах. Конечно, был возможен двойной выход из этого позора: или тот, которым пошёл Иуда, или тот, которым восстали остальные ученики. И быть может, был момент, когда состояние одиннадцати почти подходило к состоянию Иуды, но было и то, хотя бы по-видимому ничтожное различие, которое дало апостолам наклон в другую сторону.

Осуждение Христа иудеями на смерть состоялось на собрании первосвященников, старейшин и всего синедриона у Каиафы, описанном евангелистами Матфеем и Марком, и на дневном (утреннем) собрании синедриона, описанном у Луки и упомянутом у Матфея и Марка. Были ли это два различных собрания, как принимается большинством богословов⁴⁵⁷, или одно собрание⁴⁵⁸, сущность повествований от этого не изменяется, так как смысл осуждения евангелистами передаётся одинаково. Богословы любят выставлять иудейский

суд над Христом несправедливым (незаконным) в формально-юридическом отношении, чтобы тем рельефнее отметить виновность иудеев и невинность Христа. Между тем, как справедливо замечают некоторые учёные, мы слишком мало знаем о формах иудейского судопроизводства времён Иисуса Христа, чтобы судить об этом вопросе, а заключать от позднейших талмудических данных к более раннему времени, как это обычно делают, неосновательно. Да и в идейном отношении представлению о смерти Христовой, как о свидетельстве негодности мирской жизни, не вмесившей Христа, более соответствует формально-законный человеческий суд над Ним, чем незаконный. Христос боролся не с уклонениями и случайностями в жизни мира сего, а с её основным направлением, с самой мирскою правдою, и должен был потерпеть от этой правды, действовавшей во всеоружии формальной законности. Конечно, смерть Иисуса Назарянина была решена иудеями ранее формального суда над Ним, и последний был собственно пустою формою; но именно поэтому в формальном отношении иудеи должны были соблюсти всю законность: этот суд и должен был дать их решению юридическое обоснование, чтобы они могли сказать: «мы имеем закон и по закону нашему Он должен умереть» (Ин. 19:7). Во всяком случае, первосвященники и весь синедрион искали свидетельства на Иисуса, чтобы предать Его смерти (Мк. 14:55); однако представленных во множестве свидетельств они не приняли или потому, что они были незначительны, или потому, что показания свидетелей, которых для каждого показания требовалось не менее двух или трёх, между собою не сходились (ἰσαὶ αἱ μαρτυρίαι οὐκ ἦσαν Мк. 14:56). Так было признано недостаточным показание свидетелей, приписавших Иисусу слова: «Я разрушу храм сей рукотворенный, и чрез три дня воздвигну другой, нерукотворенный».

Когда допрос свидетелей не дал желанных результатов, первосвященник стал посреди и, после неудавшейся попытки вызвать Иисуса на ответ свидетелям, которым можно было бы воспользоваться, торжественно предложил Ему прямой вопрос: «заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын

Божий»? Христос ответил ему: «ты сказал; даже сказываю вам: отныне узрите Сына человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных». Ответ был прикрыт образным покрывалом, хотя и довольно прозрачным; а судьям хотелось полной ясности. И вот они все воскликнули: «итак, Ты Сын Божий?» – «Вы говорите, что Я», – ответил Христос.

Вникнем в психологические основания вопроса, столь прямо поставленного судьями Христа: «Ты ли Сын Божий?» Ни одно из свидетельских показаний не вызывало их на этот вопрос; ещё менее оснований к нему было во внешнем положении Христа, преданного одним из учеников и оставленного прочими, беззащитного пред судьями, обещанного рукою презренного раба и отвечавшего на лжесвидетельские показания глубоким молчанием... Этот вопрос исходил из глубины их собственной души, из неотразимого впечатления внутренней правды жизни Иисуса, будившей их совесть, державшей их в непрерывном и неослабном душевном напряжении. Уже со времени первого открытого пребывания Христа в Иерусалиме в иудеях возникла мысль о божественном посольстве Его, или, скорее, невольное чувство Его богопосланничества. Вызванная первоначально Его чудотворными делами, мысль эта под воздействием Его нравственного облика и учения постепенно переходила в то предчувствие Его богосыновства, которое не могло угаснуть в них, которого они не могли подавить в своем сердце никакими средствами, которое выплывало в их сознании против воли. Вся история их отношений к Иисусу представляет нам их душевное раздвоение, внутреннюю борьбу этого чувства с противным убеждением, что Он действовал вопреки их национальным ожиданиям, их теократическому обрядоверию. Даже когда в них созрело решение умертвить Его во имя своего теократического символизма и национальной исключительности, в их душе непрерывно звучал всё сильнее и сильнее вопрос, не Сын ли Он Божий, не Бог ли действует чрез Него против них, не на Бога ли они восстают. Это был для них вопрос религиозной жизни или смерти, вопрос об их теократическом существовании. Именно эта тревога людей, идущих против собственной

совести, слышится в том заклинании страшным по иудейским понятиям именем Бога, которым сопровождался вопрос первосвященника и синедриона. Поэтому грамматическая форма утвердительного ответа Христа имеет в данной связи полное логическое значение: «вы говорите, что Я», – ведь вы знаете, что Я Сын Божий.... Со стороны иудеев это не был вопрос неведения, это был вопрос, порождавшийся столкновением личных интересов с совестью. Принять Иисуса Христа как Мессию, признать галилейского пророка Сыном Божиим для них было затруднительно и прямо невозможно вследствие Его личного унижения и вследствие отрицательного отношения Его к их теократическому символизму, национальной исключительности и материальным мессианским надеждам. В Его жизни дело личного унижения совпадало с проповедью универсального богосыновства, а для них признать уничижённого Сына Божия значило отказаться от всего своего прошлого, от всей мирской славы, от всех материальных надежд, от самих себя. Этого они не могли сделать, и отсюда их ненависть к уничижённому Сыну Божию. Если мы в атеизме классических народов и в позднейшем европейском атеизме встречаем сознательное отрицание божественного начала – отрицание не Бога, но божественного миропорядка, это известное «я против Бога моего не бунтуюсь, но мира Его не принимаю»; то преимущественно таким сознательным атеизмом было отношение ко Христу Его врагов. Они Бога не отрицали, они были привязаны к «своему» Богу, но Его Сына⁴⁵⁹, Его нравственного миропорядка они не могли принять. Ненависть к уничижённому Сыну Божию придавала им необычайную искренность, с которой первосвященник, услышав ответ Христа, разодрал одежды свои и сказал: «Он богохульствует», а весь синедрион воскликнул: «Он повинен смерти». Иудеи жили и судили Иисуса по закону, по которому Он должен был умереть, как Сын Божий.

Смерть Иисуса потому и была судом над иудеями, что они осудили и распяли Его, как Сына Божия: в их суде над Христом, который был их собственным самоосуждением, обнаружилось решительно и бесповоротно, при полном свете сознания и

свободе воли, что Сын Божий не может вместиться в них, что они не годны для Божьего дела, что они суть плоть.

Весь процесс судопроизводства над Христом с сопровождавшими его обстоятельствами по смыслу евангельских повествований подтверждает и развивает ту мысль, что, осудив Иисуса, иудеи с полным сознанием и полной свободой приняли на себя тяжесть божественного проклятия. Такими обстоятельствами были раскаяние Иуды и суд у Пилата.

Осудив Иисуса на смерть, иудеи утром отвели Его связанного и предали Понтию Пилату, римскому наместнику, так как иудеи после сына Иродова Архелая потеряли право приводить в исполнение смертные приговоры. Тогда Иуда, видя, что Иисус осуждён, раскаялся и возвратил первосвященникам и старейшинам тридцать серебрянников, говоря: «согрешил я, предав кровь невинную». Так у суда иудеев над Иисусом отнималась последняя видимость внутренне-правого дела. До сего времени, по-видимому, их извиняло то, что Иисус предан был одним из Своих учеников: теперь у них отнималось и это извинение. Приняв на себя вину предания, они отказались быть участниками раскаяния Иуды. «Что нам до того? ответили они ему: смотри сам». И, бросив серебрянники в храме, он вышел; пошёл и удавился.

Читая новейшие труды по евангельской истории, невольно удивляешься незначительности вопросов, которыми интересуются их авторы, и несоответствию их содержания смыслу евангельских повествований. В самом деле, соответствуют ли тону и цели евангельских повествований о суде иудеев над Иисусом рассуждения какого-нибудь автора о том, что «судьи, к которым приведён был Господь, уселись в тюрбанах, на восточный манер, на подушках, или изголовьях, полукругом с скрещенными ногами, которые были босы»? Этого мало. Увлекаясь таким неуместным реализмом, историки жизни Иисуса Христа предлагаемым вниманию читателей содержанием даже прямо противоречат тому направлению, в каком ведутся евангельские повествования. Так они при описании суда Пилата над Иисусом прилагают возможное старание изобразить жестокость этого римского правителя и всё

описание ведут так, что оно исключительно является обвинительным актом против Пилата. Между тем евангелия ни в малейшей степени не затрагивают общего характера Пилата. Если он действительно был человеком кровожадным, нравственно-бессильным и незаконным, то, напротив, в деле суда над Иисусом он является правителем в высшей степени гуманным и справедливым. Он виновен только тем, что пред лицом самой Истины не сделался христианином и участником креста Христова, но, как язычник, он сделал всё для него возможное, чтобы освободить Христа. За эту вину он отвечает пред Богом, но можем ли мы, стоя на исторической точке зрения, обвинять его за то, что он не сделался христианином в то время, когда сам Пётр отрекся от Христа? Он всё же уступил иудеям, это правда; но можно ли представить обстоятельства, которые более смягчали бы вину правителя, подписывающего смертный приговор, чем как это было по отношению к суду Пилата? Забыл ли он что-нибудь, чтобы снять с себя вину участия в преступлении иудеев? Мог ли самый лучший язычник не уступить толпе на месте Пилата?... Смысл евангельских повествований о суде Пилата над Иисусом единственно в том, что римский правитель ни на одну йоту не умалил вины иудейского народа, что вся тяжесть осуждения Христа на смерть осталась на иудеях; суд у Пилата даже был высшею ступенью, до которой достигли сознательность иудеев и полнота свободы, с которыми они отреклись от Сына Божия, оставаясь Его единственными убийцами. Этот именно смысл выражен в позднейшей речи Петра к иудеям: «Бог Авраама и Исаака и Иакова, Бог отцов наших, прославил Сына Своего Иисуса, Которого вы предали и от Которого отреклись пред лицом Пилата, когда он полагал освободить Его. Но вы от святого и праведного отреклись, и просили даровать вам человека убийцу, а Начальника жизни убили» (Деян. 3:13–15). Весь суд Пилата над Иисусом есть ряд попыток его освободить Иисуса.

Требуя от Пилата смерти Иисуса, иудеи были вынуждены (Ин. 18:29–31) выставить против Него такое обвинение, которое было достаточным основанием смертного приговора с точки зрения римского судопроизводства: они обвинили Его в

присвоении царского титула и в возмущении народа против власти кесаря (Лк. 23:2–3; Ин. 18:33; Мф. 27:11; Мк. 15:2). Пилат, узнав из допроса Иисуса, что Он царь в духовном смысле, как проповедник истины (Ин. 18:34–37), объявил иудеям, что признает Его невинным (Ин. 18:38; Лк. 23:4).

Затем, услышав из продолжавшегося обвинения иудеев, что Иисус из Галилеи, области Иродовой, Пилат отослал Его к Ироду Антипе, бывшему в эти дни также в Иерусалиме. Тот, обманувшись в надежде увидеть от Иисуса чудо, уничижив Его и насмеявшись над Ним, возвратил Его в светлых одеждах к Пилату, не найдя Его достойным смерти, о чём Пилат снова объявил иудеям (Лк. 23:6–15).

Далее Пилат хотел воспользоваться пасхальным обычаем отпускать народу одного узника, которого хотели. Между тем, как сидел он на судейском месте, жена его послала ему сказать: «не делай ничего праведнику тому, потому что я ныне во сне много пострадала за Него». Евангелие не из тех книг, авторы которых интересуются женскими снами по пустому любопытству; но евангелисты не забывают даже такой мелкой черты, чтобы не опустить ничего из побуждений Пилата и его стараний освободить Иисуса Христа. Но народ, возбуждённый первосвященниками и старейшинами, просил правителя отпустить известного узника Варавву, который во время мятежа сделал убийство, а Иисуса погубить (Мф. 27:15–23; Мк. 15:6–13; Лк. 23:17–21; Ин. 18:39–40).

Далее Пилат отдал Иисуса на биение и поругание воинам, которые возложили на Него терновый венок, одели Его в багряницу, дали Ему в правую руку трость, и приветствовали Его царем, и били тростью по голове; осмеянного и избитого, в терновом венце и багрянице, Пилат вывел Его к народу со словами: «се, человек», надеясь вызвать в народе сострадание и жалость к Нему. Но первосвященники и служители, и весь народ, увидев Его в таком уничижении, с великим криком требовали, чтобы Он был распят (Ин. 19:1–6; Лк. 23:16, 22–23; Мф. 27:27–30; Мк. 15:16–19).

Здесь уместно спросить, каким образом народ, который недавно торжественно встречал Иисуса, которого боялись

первосвященники, не хотевшие вначале брать Иисуса из опасения народного возмущения, – теперь оказался на стороне первосвященников, неистовым врагом Иисуса? В объяснение этого должно припомнить, что народ уже задолго пред тем убедился в несоответствии его чаяниям проповеди Христа; возбуждение его в сторону Иисуса Христа за последние дни было временным и поверхностным, не имея под собою внутренней основы в душевном расположении. Всё же переход от восторженных приветствий Иисуса при входе Его в Иерусалим к неистовым крикам «распни, распни Его» нужно признать чрезвычайно резким и, по-видимому, немотивированным. Его полное объяснение не в случайных обстоятельствах и не во внешних мотивах, а в основном и неизменном настроении толпы. Уничтожение Христа, Его беспомощность в руках власти – этого одного было достаточно, чтобы недавний восторг народа перешёл в самую искреннюю ненависть к «царю Израильскому». Пред внешним великолепием и силою мирской человек преклоняется; к уничижённому он жесток. По этому душевному закону, первый случайный удар по лицу невинного человека вызывает зверское ожесточение толпы против него, – это, собственно, закон стадной жизни зверей... В отношениях иудейской толпы ко Христу Иисусу этот закон проявился лишь в той особенности, составившей самое яркое обнаружение его во всемирной истории, что Христос был Сын Божий, что ненависть, народа была именно ненавистью к уничижённому Сыну Божию, что народ своею ненавистью платил Ему за обманутые мессианские надежды...

После неудавшейся попытки вызвать в народе жалость к уничижённому человеку, Пилат просто хотел отделаться от иудеев, резко сказав им: «возьмите Его вы и распните; ибо я не нахожу в Нем вины». Но иудеи ответили: «по нашему закону Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим». Пилат, услышав это слово, больше убоялся и, ещё спросив Христа, искал отпустить Его. Он, конечно, не был верующим, но для него было страшно убивать человека именно за то, что он называл себя Сыном Божиим (Ин. 19:6–12). А иудеи это-то и

делали. «Более греха на том, кто предал Меня тебе», – сказал Иисус Пилату; но Пилат ещё раз попытался освободить Иисуса с явною опасностью для своего собственного положения: он хотел вызвать в иудеях национальные мечты и, выведя к ним Иисуса, он сказал народу: «се, царь ваш!»! Но народ закричал: «распни Его!» – «Царя ли вашего распну»? – спросил Пилат. «Нет у нас царя, кроме кесаря», – отвечали иудеи (Ин. 19:14–15). И это было действительно отречением иудеев от своего религиозного призвания: с этого момента они перестали быть народом Божиим, т. е. потеряли как народ право на существование. Последняя попытка Пилата не удалась, а между тем иудеи, по-видимому, воспользовались в борьбе с Пилатом его собственными словами, допущенным послаблением по отношению к их национальным мечтам. «Если отпустишь Его, ты не друг кесарю», – кричали они Пилату (Ин. 19:12). После этого Пилат, видя, что ничто не помогает, но смятение увеличивается, взял воды и умыл руки пред народом, и сказал: «невиновен я в крови этой; смотрите вы». И отвечая, весь народ сказал: «кровь Его на нас и на детях наших». Тогда Пилат предал Иисуса на распятие, ударив Его бичом (φραγελλώσας) в знак смертного приговора (Мф. 27:24–26).

Когда иудеи приняли на себя кровь Христа, Сына Божия, тогда уже обнаружилось, что иудейский народ – сухое дерево, бросаемое в огонь.

Преданного в волю иудеев Иисуса воины, одев Его снова в собственные одежды, повели за город на место, называвшееся Голгофа, для распятия. Он Сам нёс Свой крест (Ин. 19:17), но изнемог под Его тяжестью, так что возложили Его крест на некоего Симона Киринеянина. Шло за Ним великое множество народа и женщин, которые плакали и рыдали о Нём. Он же, обратившись к ним, сказал: «дщери иерусалимские! не плачьте обо Мне, но плачьте о себе и о детях ваших. Ибо если с зеленеющим деревом это делают, то с сухим что будет»? Иудейский народ жил уже накануне тех дней, в которые считались блаженными неплодные и в которые иудеи рады были бы скрыться под развалинами гор и холмов (Лк. 23:26–31).

На Голгофе Иисус, Сын Божий, был распят на кресте, на котором и умер за людей.

Совершалась величайшая тайна, составляющая сердцевину человеческой истории, её высочайший смысл, – тайна перехода божественной духовной жизни Сына Божия в людей, её плодоношения в человеческой истории.

В течение немногих часов, которые Сын Божий висел на кресте, Голгофа представляла собою наглядное выражение смысла всей жизни Иисуса и всей истории человеческого рода. Никакое другое зрелище ($\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ Лк. 23:48) во всемирной истории не обладало такую бездною поучительности, как Голгофа в те часы. Крайнее уничижение и полная внешняя богооставленность Сына Божия, неверие людей, жаждущих чуда, спасительность веры в уничижённого Сына Божия и, наконец, духовность Его вечной жизни – вот четыре конца: нижний, левый, правый и верхний – того креста, на котором Иисус испустил Свой дух.

Уже само по себе распятие на кресте было в глазах иудеев проклятием (Втор. 21:23), было выражением величайшего уничижения. Но вся сила уничижения Христа создавалась тем, что Он был не просто человек, но Сын Божий, царь Израилев, – и это было обозначено в надписи над головою Его. Обстоятельства, сопровождавшие Его распятие, усиливали Его уничижение: пред распятием давали Ему пить вино со смирною, как одуряющее средство, но Он не принял (Мк. 15:23); распяли Его вместе с двумя разбойниками, посреди их, так что над Ним сбылось слово Писания: и к злодеям причтён (Мк. 15:28); Он был обнажён, и одежды Его воины разделили по жребию; Своим распинателям Он отвечал не громом небесного гнева, не защитою двенадцати легионов ангелов, но кроткою молитвою за них Отцу, ибо «они не знали, что делали»⁴⁶⁰; мало того – Он во всеуслышание заявлял о Своих мучениях: «Жажду», воскликнул Он, и ещё: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил»? Напоив уксусом губку, некто из стоявших при кресте поднёс к Его устам на иссопе (Мф. 27:46–49; Мк. 15:34–36; Ин. 19:28–29)...

Весь народ с первосвященниками, книжниками, старейшинами и фарисеями насмеялся над распятым Сыном Божиим: «если Он Сын Божий, если Он уповал на Бога и угоден Ему, если спасал других, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него». Даже один из распятых с Ним разбойников принял участие в этих издевательствах (Мф. 27:39–44; Мк. 15:29–32; Лк. 23:35, 37, 39). В этих насмешках над уничиженным Сыном Божиим сказался весь дух мира сего, основное направление его жизни...

Но тогда же показались и первые ростки новой духовной жизни людей – жизни верою, а не видением. В то время как один из повешенных злодеев злословил распятого Христа, другой унимал его и сказал Иисусу: «помяни меня, Господи! когда приидешь в царствии Твоем». – «Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю», – ответил ему Христос (Лк. 23:39–43). Самоправедные иудеи, первосвященники, старейшины, фарисеи, жаждавшие чуда, распяли Сына Божия, а сораспятый с Ним разбойник уверовал в Него и сделался первым наследником Его царства небесного.

При кресте Иисуса стояли некоторые из близких Ему людей: мать Его с сестрою своею и другими женщинами и возлюбленный ученик, Иоанн. Иисус сказал матери Своей, указывая ей глазами на этого ученика: «женщина, вот сын твой»! Потом сказал ученику: «вот мать твоя»! И с этого времени ученик этот взял её к себе. Обычно в этих словах Иисуса видят последнее выражение Его сыновней заботливости о Своей матери. Но если бы было так, то Он сказал бы Своему ученику: «позаботься о Моей матери», а Он сказал: «вот мать твоя» – и сказал не только ученику эти слова, но и матери: «женщина, вот сын твой». В этих словах Распятого нужно видеть не земное попечение о матери⁴⁶¹, а более глубокое событие перехода Его к полному духовному общению с человеческим родом. Сам Иисус уже во время Своего общественного служения был свободен от материальных попечений о матери; даже однажды, когда Он учил народ, а мать и братья Его желали говорить с Ним, Он сказал: «кто мать Моя и кто братья Мои»? И указав рукою Своею на учеников Своих, добавил: «вот,

мать Моя и братья Мои. Ибо кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать» (Мф. 12:46–50 пар.). Одной женщине, ублажившей родившую и питавшую Его, Он ответил: «блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его» (Лк. 11:27–28). Но мать Его, по свидетельству евангелий, питала к Нему чисто человеческие чувства; её материнская привязанность к Нему давала ей как бы некоторые права на Него и во всяком случае имела весьма важное значение для начала чудотворной деятельности Христа Иисуса. Вся Его общественная деятельность была тяжёлым испытанием для её материнского чувства; лично для себя она Его теряла, но её материнская привязанность к Нему не прекращалась в ней до самого креста. И вот теперь, когда Он висел на кресте, эта её привязанность составляла единственную из «человеческих» связей Его с землёю: ученики Его разбежались и отреклись от Него, чтобы потом вступить с Ним в чисто духовные отношения; одна только мать любила Его своею материнскою любовью. Но и она должна была подавить в себе естественную привязанность к Нему, свободно отречься от своего Сына, чтобы дать возможность исключительно духовных отношений Его к миру. От неё требовался столь великий и тяжёлый подвиг, какой только мы можем себе представить. Тогда поистине оружие прошло ей душу (Лк. 2:35). Тогда именно обнаружилось всё величие её духа. С этого времени ученик сей взял ее к себе, – и Сына своего она уже не знала по плоти. С этого времени для Иисуса «всё совершилось». Преклонив главу и возгласив громко, Он испустил дух. Когда воины, пришедшие по ходатайству иудеев, просивших Пилата, чтобы перебиты были голени у распятых, дабы они не остались на кресте в субботу, перебили голени у распятых разбойников и подошли ко Иисусу, то увидели Его уже умершим и не перебили у Него голени, но один из воинов пронзил Ему ребра, чтобы убедиться в Его смерти. Сотник, стоявший при кресте Иисуса и видевший, как Он умер, сказал: «истинно человек сей был Сын Божий». Это было второе исповедание веры в распятого Христа. Затем та же самая вера придала дерзновение Иосифу Аримафейскому, прежде тайному, из страха от иудеев, ученику

Иисуса, и он просил у Пилата позволения предать тело Иисуса погребению. Пришёл также и Никодим, приходивший прежде ко Иисусу ночью, и принёс состав из смирны и алая, литр около ста. Итак, они взяли тело Иисуса и обвили его пеленами с благовониями, как обыкновенно погребают иудеи. На том месте, где Он был распят, находился сад, и в саду новая погребальная пещера, в которой ещё никто не был положен. Там положили Иисуса. Ко входу пещеры был привален камень с печатью, и была также приставлена иудеями стража.

Так Иисус Христос, Сын Божий, был распят грешниками и умер за грехи людей. Над объяснением этого события мысль человеческая останавливалась более часто, чем над чем-либо другим. Что Он умер именно за грехи людей – это ещё не объяснение факта, не богословская истина, а факт евангельской истории. Богословие обычно ограничивается схоластическим определением этого факта и раскрытием этой формулы, тогда как следует выяснить его действительное значение. Действительное значение смерти Христа, Сына Божия, состоит в том, что она есть переход Его духовной вечной жизни в людей, рождение в них Его духа. Это её значение столь же таинственно, сколь таинственно произрастание зерна, но и столь же несомненно свидетельствуется действительностью духовной жизни христиан, сколь несомненно жизнью растения свидетельствуется произрастание зерна. С психологической стороны это действие смерти Христа на людей доступно историческому наблюдению на Его учениках, которые с Его смертью пережили крушение обрядовой самоправедности и возродились для религии духа и истины. В более широком и внешне-историческом отношении смерть Христа есть суд над князем мира сего, есть непререкаемое и наиглубочайшее свидетельство греховности человека: как историческое событие, смерть Христа свидетельствует, что люди в высшей степени греховны, что самая правда мирская есть зло и ложь и что... единственное прибежище для нас у подножия креста, в любви к Распятому, в усвоении Его духа.

Воскресение Христа

Иисус явил Себя живым по страдании Своем (Деян. 1, 1–3).

Внешним пределом евангельской истории является смерть Христа, но её идейный результат и идеальный венец – в славе Его воскресения.

Фактическое течение евангельской истории не переступило за грань «нового гроба, в который положили Иисуса», потому что воскресение Христа не представляет внешнего события: оно – предмет апостольской веры и духовный результат Христова подвига, причём вера апостолов входит в объём этого результата и вместе с тем служит условием исторической действительности Христова воскресения. Как рождение Христа от Духа, откровение в Нём божественной жизни, так и Его жизнь по смерти, Его отшествие к Отцу могут быть удовлетворительно объяснены лишь с религиозно-исторической точки зрения.

Мы должны отметить односторонность традиционного воззрения на воскресение Христа. По этому воззрению, воскресение Христа было очевиднейшим доказательством божественного всемогущества Христа, и в этом смысле оно послужило главнейшею основой христианской веры. Выставляя на вид то обстоятельство, что Христос воскрес собственной божественною силою, поставляют воскресение Его в связь с Его чудесами, как наиважнейшее Его чудо и даже несравнимое со всеми предшествующими чудесами по своей исключительной значимости; таким образом, это чудо выставляют в качестве такой основы христианской веры, без которой все предшествующие чудеса были бы недостаточною опорою христианского убеждения и которая, напротив, сама по себе вполне и даже с избытком достаточна для этой цели и потому определяет собою нравственное содержание жизни, сама не определяясь нравственным смыслом евангельской истории. В этих последних богословских выводах рассматриваемое нами воззрение становится в прямое противоречие с тою связью, в которой воскресение Христа стояло с подвигом Его жизни.

Против этих односторонних выводов, мы указываем на то, что Христа воскресил из мёртвых Бог⁴⁶², и это не было обнаружением божественного могущества, но было следствием нравственного смысла Христовой жизни, Его нравственной правды: «Бог воскресил Иисуса, расторгнув узы смерти, потому что ей невозможно было удержать Его» (Деян. 2:24). Слава воскресения стоит в неразрывной связи с уничтожением и страданиями Христа: так как Он, по словам апостола, уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам, и, по виду став как человек, смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной, то и Бог превознёс Его (Флп. 2:7–9 ср. Деян. 2:36). Воскресение Христа было естественным – в области божественной духовной жизни и по её законам – следствием Его нравственного подвига и только в этой внутренне-причинной связи с Его уничтожением – венцом Его жизни. Посему, во-первых, невозможно понять сущности духовной жизни Христа по воскресении, если рассматривать последнее вне связи со всею Его земною жизнью, так как содержание Его духовной жизни по воскресении даётся смыслом Его уничтожения. Как апостолам истинное разумение воскресения Христова дано было только потому, что они предварительно пережили смерть и уничтожение Христа (ср. Деян. 10:41), так и мы можем постигнуть тайну воскресения Христова, только уразумев предварительно смысл уничтожения Христова... В добровольном уничтожении Христа слава Божия проявилась как внутренняя, как духовная вечная жизнь; воскресение Христа и было свидетельством действительности Его вечной духовной жизни. Именно в этом и только в этом значении, только в этой связи с смыслом всей жизни Христа оно может быть названо основой христианского убеждения. Как воскресение Христа, не будучи поставлено в связь с предшествующим уничтожением, было бы венцом здания не только без основания, но даже без корпуса; так и жизнь Христа без последовавшего воскресения Его и восшествия к Отцу была бы зданием без верха, символом без реального блага, шёпотом без слышного звука. По содержанию оно уже ничего нового не прибавляет к жизни Христа, напротив, само от последней берёт

для себя содержание; но оно придаёт этому содержанию реальность, делает здание обитаемым, звук слышным. Во-вторых, невозможно понять сущности духовной жизни Христа по воскресении вне связи его с верою учеников. Бог соделал распятого Иисуса Господом и Христом, дал Ему имя выше всякого имени (Деян. 2:36; Флп. 2:9), но господство возможно только при наличности исповедующих, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца (Флп. 2:10–11), только под условием веры; иначе сказать, духовное существование Христа по восшествии к Отцу совпадает с универсальностью Его существования, с вселением Его верою в сердца верующих (Еф. 3:17); оно стало возможным только тогда, когда верующие стали способными не знать Христа по плоти и знать Его по духу (2Кор. 5:16; также 2Кор. 3:17 и др.), – стало возможным только потому, что верующие стали к этому способны. Воскресение Христа было торжеством веры учеников Его, созревавшей в течение всего их прижизненного общения со Христом, особенно при участии их в Его страданиях и смерти, и принёсшей плод при Его воскресении. Что апостолы при смерти Христа представляются нам удручёнными и печальными, а потом по истечении некоторого времени по смерти Его оказываются восторженно-радостными, это обстоятельство не говорит против нашей мысли, а лишь составляет психологическую задачу евангельской истории. Психологический анализ возникновения веры апостолов в воскресение Христово даёт лучшее подтверждение того, что воскресение Христа было вместе с тем и одновременно воскресением веры апостолов. Только в этой связи с воскресением веры воскресение Христа может быть названо причиною возрождения апостолов, – только в том смысле, что воскресение Христа было высшим торжеством веры учеников Его. Но во всяком случае – повторим снова, – последним основанием этой веры было не воскресение, как внешнее событие, а впечатление всей земной жизни Христа, всего Его служения.

В связи с традиционно-догматическим воззрением на воскресение Христово стоит другой взгляд по этому предмету, уже не односторонний только, но и прямо ложный. Это грубо-

антропоморфный иудейско-чувственный взгляд на состояние и жизнь Воскресшего. По этому пониманию Христос восстал из гроба к продолжению телесно-чувственной жизни, хотя и окружённый сиянием божественной славы: врата ада, поглотив Христа, были обмануты, они не могли задержать Его, Его смерть была мнимой, Он вышел из области смерти таким, каким вошёл туда. Он восстал из гроба с такою же телесною жизнью, какою жил на земле, с тою лишь разницею, что тело Его по воскресении приобрело новые свойства божественной славы – всемогущества, всеприсутствия, оставаясь однако нашим (земным, душевным) телом, – Он, вознёсшись к Отцу, вознёс на небо наше (земное, душевное) тело, буквально восседает на небесах одесную Бога Отца. Это простонародная метафизика воскресения, изобличаемая ясным учением священного Писания.

По несомненному учению Слова Божия Христос Иисус воскрес духовно. По словам апостола Петра, Он был умерщвлён по плоти, но ожил духом (1Пет. 3:18: θανάτωθεῖς μὲν σαρκί ζωοποιήθεῖς δὲ πνεύματι). Апостол Павел, которому Воскресший явился (ὡς φθῆ) «после» других, «ныне уже» не знал Христа по плоти, если и знал «так» Его прежде (2Кор. 5:16); для него воскресший «Господь есть дух» (ὁ κύριος τὸ πνεῦμα ἔστιν 2Кор. 3:17), так что и прилепляющийся к Господу есть один дух (ἐν πνεύμα) с Ним (1Кор. 6:17).

Элементарным положением в библейском богословии должна быть названа та истина, что дух не есть вторая или третья часть человеческой природы, но дух есть божественное начало человеческой жизни, божественное начало в человеке. Бог есть дух (πνεῦμα ὁ θεός Ин. 4:24) – это значит, что Бог есть не что иное, как дух, и что всё духовное в сущности божественно, только божественное может быть духовным, духовное как предикат божественного сильнее всего выражает его противоположность «человеческому» низменному, уничижённому. В частности, и открывшийся в воскресении Христа дух (ζωοποιήθεῖς πνεύματι 1Пет. 3:18) есть божественный дух, божественное начало жизни, а не духовное в отличие от чувственного. Апостол Павел раскрывает в первом послании к

Коринфянам, что мы воскреснем по образу воскресения Христова в теле духовном, а не в теле душевном. Душевное тело тленно, уничтожено, немощно; духовное тело нетленно, славно, сильно. Нетленность, слава, сила, как и духовность, это предикаты божественного, небесного. Душевное тело мы получили от Адама, дух имеем от Христа: Адам есть родоначальник нашей душевно-телесной жизни, которая оканчивается смертью, Христос есть родоначальник нашей духовной жизни, вечной. Почему же Адам дал нам жизнь только смертную, и почему Христос может даровать нам вечную жизнь? Потому что «первый человек из земли перстный, второй человек Господь с неба. Каков перстный, таковы и (происшедшие от него по плоти) перстные; и каков небесный, таковы и (ставшие с Ним одним духом) небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1Кор. 15:47–49). Духовность воскресшего Христа есть именно божественная духовность.

Этот «духовность» не исключается соматичность, но её исключается земной, душевный характер телесности, её чувственность как со стороны собственных земных интересов, так и со стороны доступности внешним чувствам. Божественная действительность доступна лишь очам веры и становится для этого мира действительностью под условием веры. Возникнув из предшествующего уничтожения, как из своего корня, воскресение Христа относится к земной славе Его, к Его чудотворениям, как к своему символу. От веры в них ученики восходили к вере в воскресение не как от меньшего к большему по однородным ступеням, а как от внешнего к внутреннему, от видимого к духовному чрез подвиг самоотречения, путем преобразования веры, её перерождения, причём моментом крушения и погребения веры внешней и вместе колыбелью возродившейся веры духовной было их участие в смерти Христа.

После этих общих замечаний о воскресении Христовом, об отношении его к предшествующему уничтожению и внешней славе, а также к вере учеников, мы теперь переходим к анализу евангельских повествований о воскресении, которые

подтвердят высказанный взгляд на религиозно-исторический смысл воскресения Христа.

Здесь прежде всего обращает на себя наше внимание то обстоятельство, что никто из верующих не был свидетелем собственно воскресения Христова, что апостолы были «не видевшие и уверовавшие». Правда, для апостолов этот факт был предметом самой сильной веры, они даже видели воскресшего Христа, поэтому они называют себя свидетелями действительности воскресения Иисуса, для них это событие было одним из событий жизни Его, во всё течение которой они пребывали и обращались с Ним, начиная от крещения Иоаннова до того дня, в который Он вознесся от них (Деян. 1:22; 2:32 и др.); при всём том они не были очевидцами самого момента восстания Его из гроба, не присутствовали при Его воскресении. Апостол и евангелист Иоанн, стоявший при кресте Иисуса и бывший очевидцем истечения крови и воды из прободённого ребра Его, написал в евангелии: «и видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство сие; он знает, что говорит истину, дабы вы веровали» (Ин. 19:35); но о воскресении Христа он не мог засвидетельствовать подобным образом. Это обстоятельство говорит за то, что в воскресении Христа не заключалось ничего внешнего, что превышало бы веру учеников; тогда как оно непонятно с точки зрения того мнения, что воскресение было тем очевиднейшим доказательством божественного могущества Христа, которое лежало в основе веры. Скорее нужно сказать, что воскресение Христа, как и воплощение в Нём божественного Слова, не были историческими явлениями в своей метафизической отвлечённости, но получали историческую плоть и кровь только в сердцах верующих.

Повествования четырёх евангелистов о воскресении Христа принадлежат к числу тех евангельских повествований, которые почти невозможно привести к единству в подробностях. В частности, трудно установить, в ком прежде всего обнаружилась вера в воскресшего Христа: в Марии Магдалине или в любимом ученике Иисуса, Его наперснике (Ин. 13:23), Иоанне. Вопрос в сущности сводится к следующему: что было прежде, явление

ли Воскресшего женщинам (Мф. 28:9) или пришествие ко гробу Петра и Иоанна, как это представляется в евангелиях Иоанна и Луки? По некоторым основаниям нужно признать за вероятное последнее. В таком случае события следует поставить в таком порядке: в первый день недели рано приходят ко гробу Мария Магдалина и другие женщины и видят, что пещера, в которой положено было тело Христа, пуста; об этом Мария Магдалина возвещает Петру и Иоанну, которые спешат ко гробу и видят также, что он пуст; вероятно, с ними возвратилась ко гробу и Мария Магдалина, которой при втором возвращении от гроба и явился Воскресший⁴⁶³.

Остановим теперь своё внимание на путешествии ко гробу Марии Магдалины и особенно на прибытии туда Иоанна и Петра, как на весьма важных моментах евангельских повествований о воскресении Христа.

В первый день недели Мария Магдалина и другие женщины с купленными ароматами пошли ко гробу Иисуса, чтобы помазать Его по обычаю иудейскому, чего они не успели сделать при погребении Его в пятницу вечером, который считался у иудеев уже началом субботы – дня покоя (а то была суббота пасхальная). Когда они пришли ко гробовой пещере, то они увидели, что камень от неё отвален, и она пуста. Вот всё, о чём они могли возвестить апостолам. Правда, сообщается, что при виде пустого гроба они вспомнили предсказание Христа, что «Сыну человеческому надлежит быть предану в руки человеков грешников, и быть распяту, и в третий день воскреснуть» (Лк. 24: 7–8); но при этом не сказано, что они поверили воскресению Христа. Напротив, придя к Симону Петру и к другому ученику, которого любил Иисус, Мария Магдалина могла только сказать: «унесли Господа из гроба, и не знаем, где положили Его» (Ин. 20:2).

По словам Марии Магдалины немедленно пошли ко гробу Пётр и другой ученик (Иоанн). «Они побежали оба вместе; но другой ученик бежал скорее Петра, и пришел ко гробу первый. И наклонившись, увидел лежащие пелены; но не вошел (в гробовую пещеру). Вслед за ним приходит Симон Петр, и входит во гроб, и видит одни пелены лежащие, и плат, который был на

главе Его, не с пеленами лежащий, но особо свитый на другом месте. Тогда вошел и другой ученик, прежде пришедший ко гробу, и *увидел и уверовал*» (Ин. 20:4–8). Вот первое откровение веры в Воскресшего! Вместе с этим должны рушиться всякие выдумки древнейшего и новейшего отрицания, что будто вера в воскресение Иисуса началась с галлюцинаций женщины, «из которой вышли семь бесов». Вера в Воскресшего открылась прежде всего в возлюбленном ученике, который держит себя при ужасающих обстоятельствах смерти и воскресения Христа с поразительным спокойствием. На чём же утверждалась его вера? Чем она порождена? Сказано: увидел и уверовал. Говорит тот же очевидец, который стоял при кресте Иисуса и видел истечение из ребра Его крови и воды; с такою же детальностью воспроизводит он виденное им во гробе Воскресшего. Но что же именно он увидел? Пелены, которыми было обвито тело Иисуса, и плат, который был на главе Его, т. е. в сущности увидел пустой гроб, «место, где Он был положен», «*только пелены лежащие*» (Лк. 24:12). Очевидно, это видение не могло быть производящей причиной веры – оно давало лишь отсутствие неодолимого препятствия для веры в виде мёртвого тела Иисуса. Наличие мёртвого тела исключала возможность веры, но отсутствие его ещё не могло само по себе породить веру, потому что могло привести к предположению: «унесли Господа из гроба, и не знаем, где положили Его». Вера Иоанна примечательна тем, что он именно был не видевший и веровавший. Вера Иоанна исходила из глубины его души, как зрелый плод его прежних опытов общения с Жизнью. Это «увидел и уверовал» производит всецелое впечатление человека, который заранее знал то, чего теперь не видел.

Воскресший Христос неоднократно являлся верующим. Эти явления Воскресшего были решительным делом веры. По ясному смыслу евангельских повествований, в святоотеческом истолковании, «тело Господа, хотя не было духом⁴⁶⁴, но было духовно⁴⁶⁵, т. е. чуждо всякой вещественной грубости и управлялось духом. Тело, какое мы ныне имеем, душевно, т. е. управляется душою и оживотворяется естественными и душевными свойствами и силами. А тело, каким оно будет по

воскресении, Павел называет духовным (1Кор. 15:44), т. е. оно оживотворяется и управляется Духом Божиим, а не душою, быв неизречённым и духовным образом пересоздано для нетления, и сохраняясь в оном. Так нужно мыслить о теле Господнем по воскресении, именно как о духовном, тонком, чуждом всякой грубости, не нуждающемся ни в пище, ни в другом чём». Примечательно в этом отношении, что Воскресший являлся, как явился одиннадцати, в доме, когда двери были заперты (Ин. 20:19), что Он не имел определённого вида, и что те, кому Он являлся, не узнавали Его по виду – они узнавали Его только из Его слов и действий. Так Мария, которой Он сперва явился, «не узнала, что это Иисус». Даже когда Он заговорил с нею, спрашивая, что она плачет, кого ищет, она приняла Его за садовника. Лишь только когда Он, вероятно, особенно выразительно назвал её по имени, она узнала Его. Двое из учеников, которым Он явился на пути в Эммаус, также не узнали Его: «глаза их были удержаны, так что они не узнали Его» (Лк. 24:16). Лишь тогда, когда, по пришествии в селение, Он возлёг с ними, взял хлеб, благословил, преломил и подал им, открылись у них глаза и они узнали Его в преломлении хлеба. Когда Он явился одиннадцати, они, смутившись и испугавшись, подумали, что видят призрак, так что Он для доказательства реальности Своего явления, показал им руки и ноги, дал им осязать Себя и даже вкушал пред ними пищу.

Но ведь Воскресший являлся, т. е. был видим, даже давал Себя осязать, вкушал пищу? «Не смущайся, скажем словами Иоанна Златоустого: это было делом снисхождения... Он не постоянно обращается с учениками и не так, как прежде. Явился вечером, и скрылся; потом – ещё однажды, спустя восемь дней, и опять скрылся; затем опять явился... Но что значит: явился? Из этого видно, что если бы Он не снизшёл, то не был бы видим, так как тело Его было уже нетленно и бессмертно... Тело столь тонкое и лёгкое, что вошло сквозь затворённые двери, очевидно, чуждо было всякой дебелости; но Христос показывает его таким для того, чтобы уверить в воскресении и научить, что именно Он был распят, и не другой воскрес вместо Его. Поэтому-то Он воскрес, имея на Себе знаки креста; поэтому же

Он вкушает и пищу... Посему, как до распятия мы видим Его ходящим по волнам и однако же не говорим, что тело Его было другого естества, а не нашего; так и после воскресения, видя на Нем язвы, не станем называть Его тленным»...

Таким образом, по толкованию святоотеческому, вполне выражающему смысл евангельских повествований, явления Воскресшего Христа были собственно Его явлениями, видениями: в них не было ничего, превышающего веру тех, кому Он являлся, ничего плотского, внешне-убедительного, наглядно-доказательного; они были делом веры. Этот общий характер явлений Воскресшего находит для себя особенное подтверждение в некоторых частностях. Так, явившись Марии Магдалине, Христос сказал ей: «не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшёл к Отцу Моему, а иди к братьям Моим, и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему и к Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20:17). Из множества толкований этих слов Воскресшего единственно соответствующим смыслу евангельского повествования нужно признать объяснение их, данное Иоанном Златоустым и особенно ясно изложенное Феофилактом. «Узнавши Господа, пишет последний (in h. 1.), Мария желает подойти к Нему, обращаться с Ним, как и прежде, и, быть может, обнять как Возлюбленного. Но Он возводит её мысль, чтобы она помыслила нечто высшее и внимала Ему с большим почтением. Не прикасайся ко Мне, т. е. обстоятельства теперь уже не в прежнем положении, и Я не буду уже обращаться с вами по-прежнему. Хотя Он не сказал этого словами, но таков смысл слов: восхожу к Отцу Моему, Я туда спешу. А как Я спешу туда и уже не имею такого тела, чтобы обращаться с людьми, то надобно быть благоговейнее ко Мне, к высшему обыкновенной беседы и прикосновения, т. е. обращения. Смотри же, сколько мыслей евангелист выразил кратко. Господь сказал: не прикасайся ко Мне. Потом, как бы кто спросил: почему? Потому, отвечает, что у Меня тело уже не такое, какому свойственно быть в жизни земной, но такое, какое прилично небу и горним селениям. Потом вопрошающий как бы продолжает: зачем же Ты ходишь на земле, когда имеешь такое тело? Потому, отвечает, что Я не взошел ещё ко Отцу Моему, но

взойду». Состояние Воскресшего от восстания из гроба до восшествия к Отцу было состоянием переходным к тому духовному, по отшествию к Отцу, существованию, когда мы уже не знаем Христа по плоти (2Кор. 5:16).

Но не другое ли мы видим в образе явления Христа одиннадцати? В первый раз Он явился им в первый день недели. Когда они, смутившись и испугавшись, думали, что видят духа, Он показал им руки, и ноги, и рёбра Свои; когда же они ещё не верили и дивились, Он взял пищи и ел пред ними. – В этот раз с апостолами не было одного из них, именно Фомы. Услышав от учеников о явлении им Господа, он сказал им: «если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра Его; не поверю». После восьми дней Христос снова явился им, когда с ними был Фома. Став посреди их, Он сказал: мир вам! Потом говорит Фоме: «подай перст твой сюда, и посмотри руки Мои; подай руку твою, и вложи в ребра Мои; и не будь неверующим, но верующим». Фома сказал Ему в ответ: «Господь мой и Бог мой!» Иисус говорит ему: «ты поверил, потому что увидел Меня; блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин. 20:24–29).

По-видимому, в этих явлениях Христа и особенно в последнем видение служит основой веры. Но остановиться на такой плоскости в понимании факта, не проникая в его глубь, нам не позволяют солидные доводы.

Если в отношении к Иоаннову «увидел и уверовал» несомненно, что видение не служило достаточным основанием его веры; то несомненно то же и в отношении к вере Фомы. То, что видел Фома, не могло быть причиной Его веры. Он для этого видел слишком мало: в изъязвленных руках и прободённом ребре Он не мог увидеть ничего божественного, которое невидимо. Тем, что он видел, не успокаивается сомнение. Поэтому следует допустить, что Фома, как и остальные апостолы, которым Христос также показывал руки и ноги, «не верил от радости» (Лк. 24:41), а не от сомнения. При этом нужно обратить внимание на одно обстоятельство, которое не оценено, как того заслуживает.

«Не поверю, – сказал Фома, – если не увижу на руках Его ран от гвоздей»... Допустим, что Фома сомневался в воскресении Христа, что ему нужны были внешние доказательства факта, внешние признаки, по которым он мог бы узнать Воскресшего; имеет ли в таком случае смысл его заявление? Если к матери приведут сына, которого она потеряла двадцать лет тому назад ещё пятилетним ребёнком, она, чтобы узнать его, будет искать какой-нибудь памятной «родинки» на его теле, будет выглядывать в его лице хотя бы одну знакомую чёрточку его бывшего выражения, будет приглядываться к цвету его тела, ощупывать его волосы. Таких ли внешних признаков хотел апостол Фома? Такого ли внешнего доказательства хотели другие апостолы? Если бы неверие Фомы было следствием его рассудочного сомнения, он, конечно, искал бы внешних признаков убеждения. Но на самом деле, то, чего он требовал, не было внешним знакомым признаком лица. «Не поверю, если не увижу на руках Его ран от гвоздей». Но разве помимо Его ран на руках, ногах и рёбрах не было в Его лице ни одной знакомой ученикам черты? Разве не был им дорог и близок Его голос, Его взор? И напротив – почему бы им так запомнились раны на руках и ногах от гвоздей и на рёбрах от копья? Это ещё было бы понятно в отношении к Иоанну, который стоял при кресте и видел истечение из пронзённого ребра Христа крови и воды, у которого это видение неизгладимо напечатлелось в памяти. Но остальные ученики ещё раньше, чем были изъязвлены руки, ноги и рёбра Христа, рассеялись и не стояли при Его кресте. Конечно, они знали об этих ранах, они были для них символом страданий Христа, как крест Его символом их спасения, но, очевидно, не психологическое значение признаков узнавания приводило им на память эти раны... Наконец, вдумайтесь в эти слова: «если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра Его, не поверю». Не веет ли от них каким-то мистическим ужасом, далеко превышающим границы интеллектуального сомнения? «Вложу перст мой в раны от гвоздей, вложу руку мою в ребра»: растравлю Его раны, воспроизведу себе ужас Его смерти, позор

Его и собственного уничтожения... Разве так много нужно для узнавания? Нет, здесь слышится какая-то жажда нового участия в смерти Христа – жажда, истекающая из мистической связи воскресения Христа с Его страданиями и смертью, а равно и связи веры в воскресение Его с участием в Его смерти. Несомненно, в требовании Фомы был момент, лишавший его временно блаженства «не видевших и уверовавших», но это был момент не сомнения, а «медлительности сердца», излишнего реализма в чувствах. И, может быть, для Фомы эта материально-чувственная тяжесть была особенно тяжеловесна вследствие личных осадков прошлого. Ещё раньше этот же Фома, когда Христос решил идти в Иудею для воскрешения Лазаря, хотя иудеи уже искали побить Его камнями, сказал другим ученикам: «пойдём и мы умрём с Ним». Он любил Христа до готовности участвовать в Его смерти, но не верил ещё, что Его смерть есть мост к воскресению и что участие в ней есть путь к участию в Его славе. Поэтому теперь, по воскресении Христа, в нём особенно сильна была жажда усвоить Его воскресение не вне связи с смертью, чтобы и в нём вера в Воскресшего была сильна победить страх собственной смерти⁴⁶⁶.

Впрочем, личные особенности Фомы выделяли его из других апостолов не по существу, а только по степени веры. Связь воскресения Христа Иисуса с Его смертью по существу сохраняла для всех них одинаковое значение. Когда Он явился двум ученикам, шедшим в Эммаус, Он изъяснял им всё сказанное у пророков о Его страданиях и славе, и «сердце их горело в них»; войдя в селение, Он остался с ними, и, когда возлежал с ними, взял хлеб, благословил, преломил и подал им, т. е. воспроизвёл пред ними тайную вечерю, предызобразившую Его страдания и смерть (ср. 1Кор. 11:26), и «Он был узан ими в преломлении хлеба». Явившись одиннадцати ученикам, Он показал им руки, ноги и рёбра – «показал руки, на которых были знаки гвоздей, показал и рёбра, из которых истек источник таинств; показал руки, чтобы удостоверитель в истине воскресения, чтобы уверить сомневающихся, что Он поистине пострадавши воскрес, что

поистине умершее и погребённое тело Его восстало». Затем Он взял пищу и ел пред ними. Последнее сообщение слишком кратко; нельзя ли и в этом случае подразумевать преломления хлеба? По крайней мере, во время явления при море Тивериадском, описанного в 21-й гл. ев. Иоанна, Христос «говорит им: приидите, пообедайте... приходит, берет хлеб, и дает им, также и рыбу» (Ин. 21:12–13)... Так не подлежит никакому сомнению ясное выражение в ходе евангельских повествований идеи связи веры в воскресение Христа с действительностью Его страданий и смерти, с участием верующих в Его смерти. «Если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12:24). Христос умер – и для тех, кто умер вместе с Ним, Он воскрес; Он умер плотью и для умерших с Ним плотью воскрес духом. Плоть не пользуется нимало; дух животворит (Ин. 6:63): Христос был умерщвлён по плоти, но ожил духом (1Пет. 3ср. 1Тим. 3:16) и стал духом животворящим (1Кор. 15:45). И мы, чтобы ожить с Ним, чтобы жизнь Его открылась в смертной плоти нашей, должны умереть с Ним, пережить Его смерть (2Тим. 2:11; 2Кор. 4:10). Воскресение Христа, как исторический факт, было воскресением учеников, умерших с Ним.

Что же составляло историческую действительность в явлениях Воскресшего ученикам? Это – реальность духовного общения с Ним учеников, реальность для них Его духовной-божественной вечной жизни. Содержание духовной жизни открыто им всеми делами и всем учением Христа Иисуса, а теперь они убедились в реальности Его духовной жизни, – в том, что она по своему бытию независима от материальных условий существования, что она сильнее смерти, что она – непреходящая, вечная действительность. «Он жив» – вот что говорили ученикам явления Воскресшего (Лк. 24:23; Деян. 25:19; Откр. 1:8), – Он живёт после всех страданий и смерти. Он жив и уже не может умереть (Рим. 6:9; Деян. 13:34). Явления Воскресшего были духовным общением с Ним учеников. Когда Он явился Марии Магдалине, она не узнала Его по внешнему виду и не могла прикоснуться к Нему, однако она узнала от Него, что Он восходит к Отцу. Когда Он шёл с двумя учениками

в Эммаус и изъяснял им сказанное о Нём во всём Писании, то глаза их были удержаны, так что они не узнали Его, однако сердце их горело в них (Лк. 24:32). Впрочем, всё это были явления подготовительные; центральным из явлений Воскресшего было явление Его одиннадцати: тогда Он вдунул в них Духа Святого...

По-видимому, в переходном состоянии Воскресшего до восшествия к Отцу, в Его явлениях было нечто материально-телесное. Когда одиннадцать и бывшие с ними смутились при явлении им Воскресшего и подумали, что видят призрак, Он сказал им: что смущаетесь, и для чего такие мысли входят в сердца ваши? Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня, и рассмотрите; ибо призрак плоти и костей не имеет, как видите у Меня. Он даже спросил у них пищи и ел пред ними (Лк. 24:37–43). Этот материально-телесный элемент в явлениях Воскресшего ученикам до восшествия Его к Отцу, конечно, составлял их особенность от позднейшего явления Его Савлу (Деян. 9:3–6). Но что это была за телесность, для которой не служили препятствием затворённые двери, для которой вкушение пищи и даже самая видимость были делом не необходимости, а снисхождения, этого мы не можем постигнуть. Бесспорно, что эта переходная телесность была отражением «переходного состояния» в вере учеников, которая не могла сразу подняться на ступень чистой духовности. Во всяком случае, это была телесность, наличность которой в явлениях Воскресшего не придавала им значения внешней убедительности и не изменяла существенного характера их, как духовного общения с Ним. Поэтому-то и апостол Павел своего дамасского видения Воскресшего не отличает от Его явлений ученикам до вознесения: «Он воскрес и явился Кифе, потом двенадцати. Потом явился более, нежели пятистам братьев в одно время, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые и почил. Потом явился Иакову, также всем апостолам. А после всех явился и мне, как некоему извергу» (1Кор. 15:4–7. Ср. Деян. 22:17–18). Наконец, воскресший из гроба Христос, по явлении Своем ученикам, восшёл от них к Отцу Своему, на что преуказал уже при явлении Марии

Магдалине. Какова бы ни была телесность в явлениях Его ученикам, смысл Его воскресения и Его явлений должен быть понятим во свете этого последнего момента явлений Воскресшего – Его отшествия к Отцу. Без этого заключительного момента явления Воскресшего были бы чудовищным явлением. Он вознёсся от апостолов на небо, т. е. Он стал для них навеки невидим. Он восшёл к Отцу, так что мы Его по плоти больше уже не знаем.

Как явлениям Воскресшего Христа Иисуса необходимо было закончиться отшествием Его к Отцу (Ин. 20:17), так и отшествие Его к Отцу необходимо предполагает Его духовное вселение в сердца верующих, или дарование им Святого Духа. На основании евангельских повествований невозможно восстановить хронологической последовательности этих событий, так как евангелисты Марк и Лука (ср. Мф.) сообщают о вознесении Христа, но не передают о даровании ученикам Духа, а евангелист Иоанн повествует о даровании ученикам Духа, но не говорит о вознесении Воскресшего, хотя и Лука свидетельствует о радости, наполнившей сердца учеников при вознесении Христа (Лк. 24:52), и в евангелии Иоанна Воскресший поручает Марии передать ученикам: «восхожу к Отцу Моему» (Ин. 20:17) и пр. Да и едва ли возможно установить здесь хронологические прежде и после, так как по существу отшествие Христа Иисуса к Отцу и дарование ученикам Духа связаны неразрывно, как ещё раньше разъяснил Христос Своим ученикам: «Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его, и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает, и в вас будет. Не оставляю вас сиротами: прииду к вам... Лучше для вас, чтобы Я пошел (к Пославшему Меня); ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам» (Ин. 14:16–18; 16:7).

О даровании Воскресшим Духа ученикам сообщает из евангелистов только Иоанн. «Иисус сказал ученикам: мир вам! Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас. Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому

простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин. 20:21–23). Здесь с даром Духа соединяется свобода духовной жизни, свободная нравственная жизнь. Западные экзегеты (Августин и Григорий Двоеслов) в объяснении на это место евангелия обращают наше внимание на дар любви, как преимущественный дар Св. Духа. И правильно. Этот союз дара любви Христовой с даром Его Духа (Рим. 5:5) был предуказан уже Самим Христом в прощальной беседе с учениками: «Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди. И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек» (Ин. 14:15–16). В этом же смысле пишет апостол Иоанн: «Бога никто никогда не видел. Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас. Что мы пребываем в Нем и Он в нас, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего... Заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его, Иисуса Христа, и любили друг друга, как Он заповедал нам. И кто сохраняет заповеди Его, тот пребывает в Нем и Он в том. А что Он пребывает в нас, узнаем по духу, который Он дал нам» (1Ин. 3:23–24; 4:12–13). Так и апостол Павел говорит о любви в духе (Кол. 1:8; Рим. 15:30), что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам (Рим. 5:5. Ср. Гал. 5:22; 2Тим. 1:7).

Другие евангелисты, хотя не говорят о даровании ученикам Христом духа Его при вознесении Его, однако дают ценное указание на другую сторону духовного дарования – именно на универсальность духа Христова (Мф. 28:19; Лк. 24:47. Ср. 1Тим. 3:16).

В полноте своей связи с страданиями Христа Иисуса, с одной стороны, и с верою учеников, а также с указанными духовными дарованиями, с другой стороны, воскресение Христово открывается нам во всем величии. Вера в воскресение Христово делает для нас живую действительностью смысл Его дела и учения, делает для нас реальною Его духовную жизнь. «Если устами твоими будешь исповедовать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься» (Рим. 10:9). По самой этой вере мы уже оживотворены со Христом (Еф. 2:5;

Кол. 3:1), так что поистине Он воскрес для оправдания нашего (Рим. 4:25). Кратко сказать, мы возрождены воскресением Иисуса Христа из мёртвых к упованию живому, к наследству нетленному, чистому, неувядаемому, хранящемуся на небесах, (1Пет. 1:3–4).

Послесловие евангельской истории

Евангельская история имеет свое послесловие. Это прежде всего судьба еврейского народа. «Кровь Его на нас и на детях наших», – говорил Пилату весь иудейский народ, принимая на себя вину смерти Иисуса, и кровь Его действительно пала на них. Ещё прежде смерти Его наложил на себя руки Его предатель, сознавший, что он предал кровь невинную. Погибла и вся народность иудейская в ужасной агонии иерусалимского разорения. Голгофа была смертным приговором для иудеев, распявших своего Христа, отрёкшихся от Сына Божия; разрушение Иерусалима Титом в 70 году было исполнением этого приговора. Разорение Иерусалима, описанное очевидцем Иосифом Флавием, превышает своими ужасами всё, что знает всемирная история. Тогда была поистине «великая скорбь, какой не было от начала мира, и не будет». То была гибель целого народа. Едва началось возмущение в Иерусалиме (66 г.), открылось избиение евреев в Сирии и Египте. Так, «в Кесарии в один час погибло их более двадцати тысяч человек, и во всей Кесарии не стало иудеев»⁴⁶⁷. В Александрии трупов убитых иудеев было собрано до пятидесяти тысяч⁴⁶⁸. Когда война с возмущившимися жителями Иерусалима была возложена на Веспасиана, то этот полководец вместе с сыном Титом выработал такой план войны, чтобы приступить к Иерусалиму с севера, опустошив сначала Галилею и Иудею, и затем уничтожить иудеев в их священном городе, как в последнем убежище⁴⁶⁹. И действительно, Галилея была опустошена с тем, чтобы более никогда не восстать и чтобы страна Иисуса не имела уже более места в истории христианства⁴⁷⁰. Были также опустошены Идумея и Самария. Когда римская войска подступила к Иерусалиму под предводительством Тита, уже сына императора, обычное число жителей этого города было чрезмерно увеличено множеством иудеев из отдалённых стран востока, стёкшихся сюда ещё раньше в ожидании гибели империи Нерона, потом беглецами из уничтоженных стран Галилеи и Иудеи и, наконец, пилигримами, сошедшимися по

обычаю в Иерусалим на праздник пасхи. «По-видимому вся нация собралась на истребление»⁴⁷¹. В городе начался страшный голод, который вытравлял в жителях всякие человеческие чувства, заставляя жён отнимать кусок хлеба у мужей и детей⁴⁷². Даже распространился по всему городу слух, что одна мать заколола и съела своего сына⁴⁷³. От скученности населения и голода открылись болезни, мор; многие поражались сумасшествием⁴⁷⁴. Всё время возмущения и осады в городе неистовствовали раздоры партий, разбои шаек; предводители превосходили друг друга жестокостью. Римляне также были жестоки. Пленных иудеев распинали на крестах в таком множестве, что не доставало ни для крестов места, ни для распинаемых крестов⁴⁷⁵. Во время взятия города кровь ручьями текла повсюду; слышны были лишь пронзительные крики тех, которые забивали, и тех, которые замирали, проклиная небо⁴⁷⁶. От Иерусалима, который видел Христа и не принял Его, и от храма, в котором Он учил, осталось лишь поле, покрытое мусором; всё было разрушено и уничтожено огнем. Пощаженные смертью иудеи во множестве были проданы в рабство, разосланы по провинциям на тяжёлые работы, во множестве гибли на празднествах победителя.

В своём месте мы отметили начало «пришествия Сына человеческого» -учение притчами, которым открылось ожесточение иудеев и суд над ними. Для евангельской истории пришествие Сына человеческого окончилось страданиями и смертью Христа, но не здесь его последний конец, о котором Он предрекал Своим ученикам (Мф. 24 пар.). В этом пророчестве Христа конец Его пришествия прежде всего скрывается в факте разрушения Иерусалима и гибели иудейского народа, не исчерпываясь, однако, этим фактом, но простираясь в даль будущего для нас, для которых и гибель Израиля служит лишь предупреждением.

«О дне том или часе никто не знает, ни ангелы небесные, ни Сын, но только Отец Мой один», – говорил Христос (Мф. 24:36; Мк. 13:32). «Господи, – спрашивали ученики Воскресшего, – не в сие ли время восстанавлиешь Ты царство Израилью»? Он ответил им: «не ваше дело знать времена или сроки, которые

Отец положил в Своей власти» (Деян. 1:6–7). Когда же они смотрели на небо, во время восхождения Его к Отцу, вдруг предстали им два мужа в белой одежде и сказали: «мужи галилейские! что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян. 1:10–11)... И апостолы были глубоко и живо проникнуты ожиданием близкого конца, скорого наступления дня Господня, явления Сына Божия, откровения суда, который начнётся с дома Божия (1Пет. 1:5–7; 4:5–7, 17; 1Ин. 2:18; Рим. 2:5, 16; 1Кор. 1:8; 5:5; 7:29; 2Кор. 1:14; Флп. 1:6, 10; 2:16; 4:5; 1Фес. 1:10; 5:2; 2Фес. 1:10; 2Тим. 1:12, 18; 4:1, 8)... Для христианина самое естественное чувство – это ожидание дня судного, откровения славы Сына Божия и сынов Божиих, поскольку его жительство на небесах. Он живёт ожиданием суда Божия, потому что в себе имеет божественную жизнь; он живёт надеждою на откровение славы сынов Божиих, потому что живет верою, а не видением (2Кор. 5:7); он ждёт скорого конца, хотя ему не дано знать времена или сроки, потому что на этот конец обращено всё его внимание, и он представляется ему близким, как огненная точка во тьме. Это ожидание естественная и единственная психологическая основа «христианского времени».

Ожидание христиан недоступно мукам избалованного самообольщения. Нам скажут: «где обетование пришествия Господа? Ибо с тех пор, как стали умирать, от начала творения, все остается так же». Но мы знаем, что у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день. Не медлит Господь исполнением обетования, но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2Пет. 3:4–9). Снисходительное долготерпение Божие есть единственный источник времён христианской церкви.

История христианской церкви началась днём пятидесятницы, когда все⁴⁷⁷ верующие исполнились Духа Святого. Это исполнение верующих Духом Святым нужно отличать от того восприятия Духа Христова, которое было даровано ученикам воскресшим Христом. «И тогда, – скажем словами Иоанна Златоустого, – ученики получили некоторую

духовную власть и благодать, только – не воскрешать мёртвых и совершать чудеса, а отпускать грехи, – так как различные дарования Духа. Посему-то Христос и (сказал): кому простите грехи, тому простятся, – показывая, какой род благодатной силы даруется им. А впоследствии, спустя сорок дней, они получили силу чудотворений, почему Христос и говорит: примете силу, когда сойдет на вас Дух Святый; и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее (Деян. 1:8); а свидетелями они сделали посредством чудес». Различие духовного дарования, принятого апостолами от Воскресшего, и духовных дарований Пятидесятницы такое же, какое было, как указано в своём месте, между рождением Христа от Духа и нисшествием на Него Духа при крещении. Восприятие Духа от Воскресшего и восходившего к Отцу Христа Иисуса было для учеников восприятием Христовой жизни – *вечной*, невидимой, духовно-нравственной, восприятием духа Его жизни, вследствие которого христиане становятся сынами Божиими, хотя и носят этот дар в немощем сосуде, в брэнной плоти, среди страданий. Это восприятие Духа состоит в свободе духовно-нравственной жизни, а преимущественно в любви, которая «никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1Кор. 13:8). А духовное дарование Пятидесятницы было именно даром чудотворений. Это было, как говорил апостол Пётр, «предреченное пророком Иоилем: И будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть; и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; и юноши ваши будут видеть видения, и старцы ваши сновидениями вразумляемы будут... И покажу чудеса на небе вверху и знамения на земле внизу» (Деян. 2:16–19)...

Действительно, история первобытной церкви есть история знамений и чудес, история «духовных дарований». Подобно как Христос, по сошествии на Него Св. Духа в крещении, явился во время общественной деятельности во славе вдохновенности и пророческого воодушевления, во славе внешне-телесного откровения Св. Духа и преимущественно во славе чудотворений; так и церковь Его в первые времена своего существования, начиная со дня Пятидесятницы, была

обществом «пневматиков», в ней Дух Божий открывался в видимой воодушевлённости её членов, в разнообразных духовных дарованиях⁴⁷⁸. В день Пятидесятницы дар Святого Духа открылся в верующих, как дар языков (глоссолалия λαλεῖν ὑλώσσαις или ὑλώσση). Когда многочисленные жители Иерусалима наблюдали это воодушевленное глаголение верующих, они пришли в величайшее изумление; когда же апостол Пётр в своей речи раскрыл им, что в этом событии исполнилось пророчество Иоила, и увещевал их говоря: «покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, и получите дар Святого Духа», из них присоединилось в тот день к верующим душ около трёх тысяч. В Деян. 10:46; 19 сохранилось свидетельство о явлениях этого дара в присоединявшихся к церкви позднее. В Коринфской церкви, по 1 Кор. 12–14, дар языков открывался обильно. Другим родом духовных дарований в первенствующей церкви был дар собственно чудотворений и преимущественно исцелений. Так по Деян. 2:43: «много чудес и знамений совершилось чрез апостолов в Иерусалиме»; также Деян. 4:30; 5:12: «руками апостолов совершались в народе многие знамения и чудеса... Сходились также в Иерусалим многие из окрестных городов, неся больных и нечистыми духами одержимых, которые и исцелялись все»; Деян. 6:8: «Стефан совершал великие чудеса и знамения в народе»; Деян. 8:6–8, 13: «Филипп творил чудеса. Ибо нечистые духи из многих, одержимых ими, выходили с великим воплем, а многие расслабленные и хромы исцелялись. Уверовал и Симон (волхв), видя совершавшиеся великие силы»; Деян. 14:3; 15:12; 19:11–12, 17: «Бог творил немало чудес руками Павла» и т. д. В частности, Деян. 3 (исцеление Петром хромого, после чего по словам Петра обратились до пяти тысяч человек); Деян. 5 (смерть Анании и жены его); Деян. 5:19; 12:7; 16 (освобождение апостолов из темницы); Деян. 9 (исцеление Энея); Деян. 9 (воскрешение Тавифы); Деян. 13 (ослепление Элимы); Деян. 14 (исцеление хромого в Листре); Деян. 20:9–12 (воскрешение Евтиха); Деян. 28 (Павел не потерпел вреда от ехидны), Деян. 28:8–9 (исцеление отца Публия). Ср. Рим. 15:18–19; 1 Кор. 2:4; 4:20;

12:9–10, 28–30; 2Кор. 12:12; Гал. 3:5; 1Фес. 1:5; Евр. 2:4. Помимо названных в первобытной церкви было много иных духовных дарований, упоминаемых преимущественно в 1Кор. 12–14, как-то: слово мудрости, слово знания (всех тайн), вера, различение духов, пророчество (ср. Деян. 11:28; 13:1–2; 21:11), истолкование языков, изобличение (1Кор. 14:24–25. Ср. 1Тим. 5:20; 2Тим. 4:2; Тит. 1:9; ср. Ин. 2:24–25; 16:8–11), также откровение (-Апокалипсис, напр. Откр. 1 и мн. др. Ср. 1Ин. 2:20, 27; Мф. 10пар.), видения и слышание неизреченных слов (2Кор. 12:1–4). Даже чрезвычайные телесные или внешние проявления нравственно-христианского настроения были именно явлениями «пневматическими», духовными дарованиями, напр., дар управления (1Кор. 12:28), вспоможения (ib.) и служения святым, т. е. полного отречения от имущества (1Пет. 4:10–11; ср. Ефес. 4:12), дух целомудрия, воздержания и других подвигов аскетического самоотречения (1Кор. 7:7; 13:3; Гал. 5:23; 1Тим. 6:7) и пр.

Духовные дарования продолжались некоторое время и в послеапостольский век, хотя, несомненно, в меньшем объёме и силе. С течением же времени совершенно прекратились⁴⁷⁹.

Факт существования в первоначальной христианской церкви чрезвычайных духовных дарований создаёт для нас исключительно важную проблему. Если чудеса в евангельской истории были только символами духовных благ, образами невидимой божественной жизни, если евангельская история имеет своею целью возвести наш ум к духовному и в этом смысле окончательно увенчивается воскресением Христа и Его отшествием к Отцу, если страшный суд постиг иудеев на пути их страстных требований чудес (ср. 1Кор. 1:22), в которых им, после дарования временных знамений, было отказано, и к этому сводится разум евангельской истории; то что же означает откровение в церкви Христовой чрезвычайных духовных дарований? Не подрывается ли раскрытый разум евангельской истории обилием чрезвычайных духовных дарований среди христиан? Не висит ли вся наша «философия евангельской истории» на волоске?

Если бы мы при этом вопросе испытали страх за разум евангельской истории, то наш страх был бы отражением исторического явления. Действительно, были христиане, которые придавали духовным дарованиям слишком высокое значение, ревновали о них не по разуму, что вызывало у столпов церкви действительное опасение, не погаснет ли духовно-нравственная христианская жизнь – жизнь свободно-разумной любви – в экстазе духовных дарований. В этом опасении апостол Павел пишет коринфянам о духовных дарах. Разъясняя коринфянам, что все дарования суть различные дары единого Духа и в этом смысле равноценны (1Кор. 12), апостол, сам более всех говоривший языками и удостоенный видений духовного и слышания неизреченных глаголов, ставит выше всех духовных даров любовь (1Кор. 13) и подчиняет их высшей цели -разумному назиданию (1Кор. 14), т. е. ставит их ниже христианской внутренней жизни, основанной на свободно-разумной любви. «Ревнуйте, – пишет апостол, – о дарах больших, и я покажу вам путь еще превосходнейший. Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая, или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто. И если я раздам все имение мое, и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы... Достигайте любви, ревнуйте о дарах духовных, особенно же о том, чтобы пророчествовать. Ибо кто говорит на языке⁴⁸⁰, тот говорит не людям, а Богу, потому что никто не понимает его, он тайны говорит духом. А кто пророчествует, тот говорит людям в назидание, увещание и утешение. Пророчествующий превосходнее того, кто говорит языками. Ревнуя о дарах духовных, старайтесь обогатиться ими к назиданию церкви. В церкви хочу лучше пять слов сказать умом моим, чтоб и других наставить, нежели тьму слов на (экстатическом) языке» и т. д.

Среди этих наставлений святым апостолом даётся в высшей степени примечательное разъяснение: «Языки суть знамение не для верующих, а для неверующих; пророчество же не для неверующих, а для верующих. Если вся церковь

сойдется вместе, и все станут говорить языками, и войдут к вам незнающие или неверующие, то не скажут ли, что вы беснуетесь» (μαίνεσθε 1Кор. 14:22–23)? Это последнее обвинение со стороны неверующих по отношению к пневматикам-христианам не напоминает ли нам обвинения иудеев против Христа, что «Он беснуется» (ὁ νόμιος ἔχει καὶ μαίνεται – Ин. 10:20), и не уравнивается ли этим значение духовных даров церкви с чудесами Христа?

В деле положительного действия христианства на язычников и иудеев, хотя последних обратилось в день Пятидесятницы около трёх тысяч душ и в день исцеления хромого Петром до пяти тысяч, и хотя среди язычников проповедь распространялась при засвидетельствовании от Бога знамениями и чудесами, – большее значение имели разумное слово и впечатление религиозно-нравственной жизни христиан. Так 1Пет. 2:12. Так св. Игнатий писал: «И о других людях (т. е. неверующих) непрестанно молитесь. Ибо есть им надежда покаяния, чтобы прийти к Богу. Дайте им научиться по крайней мере из дел ваших»⁴⁸¹ и т. д. Особенно важно было то, что нельзя было верить всякому духу, но приходилось испытывать, от Бога ли духовное дарование и знамение, потому что много было ложных пророчеств и чудес (1Ин. 4ср. Мф. 24:24; 2Фес. 2:9; Откр. 13:13). Хотя среди других дарований Духа был дар «различения духов», однако вполне надежным испытанием для всякого духа была добрая жизнь, свидетельство истинной любви: «Дети Божии и дети диавола узнаются так: всякий, не делающий правды, не есть от Бога, равно и не любящий брата своего» (1Ин. 3:10) и д.

Между тем как в церкви Христовой жизнь внутренне-духовная постепенно расширялась, а область внешних проявлений воодушевлённости постепенно суживалась и с течением времени совершенно уничтожилась, пневматические явления и экстатическая воодушевлённость, не сдерживаемая разумом и не укрепляемая силою любви, стали еретическим достоянием древних гностиков и монтанистов, которые «вышли от нас, но не были наши» и новейших мистических сект.

Какое же значение имели в истории церкви временные пневматические дарования? Церковь Христа есть Его тело и Им живёт. Она переживает Его жизнь, – она пережила в день Пятидесятницы и в его последствиях временную внешнюю славу Христа. И как внешняя слава Христа и, в частности, Его чудотворения были временным символом духовной вечной жизни, так и пневматические дары первобытной церкви были временной оградой вокруг нежного христианского насаждения.

Гадаринский бесноватый, разрывавший цепи и неистовствовавший днём и ночью, по исцелении его Христом «сидел в здравом уме». Это исцеление бесноватого может служить образом того возрождения, которое произвёл в человечестве Христос Спаситель. В патристической письменности спасение, дарованное Христом, представляется освобождением человека от власти нечистых духов. Но этим не исчерпывается дело Христа. Он не только освободил человека от власти злого духа, но и поставил его выше стихийной воодушевлённости, – Он открыл ему Святого Духа не только в виде пневматической стихии, но и в высшей форме, как Духа разумной свободы и самоотверженной любви. В естественном человечестве всё лучшее, всё истинно человеческое сводится к жажде чуда; там здравый ум, отрицающий чудо и не знающий пневматической воодушевлённости, есть не что иное, как будничность, бесцветный здравый смысл, житейское благоразумие. Божественный разум не до чуда, а за чудом. Чудо нужно преодолеть, пневматическую стихию нужно превзойти. Посему Христос явился пневматиком во всей полноте дарований Святого Духа и не только освободил человека от власти нечистых духов, но и дал ему самый полный опыт обладания стихийными дарованиями Духа, чтобы чрез этот опыт привести его к обладанию высшею формою Духа – Духа свободного разума и самоотверженной любви – Духа Христова. Силою Христа религия внешних чудес, которыми питалась самолюбивая привязанность человека к земле, стала религией чистой духовности и святой любви. Евангельская история образует величайший «день» во всемирной истории, поистине

день Господень: это – время перерождения стихийного духа
Божия в свободный дух Христов...

Примечания

¹ - Ср. стт. 51. 58; III, 13. Слова эти вошли в текст Никео-константинопольского символа веры; «ими, по словам Григория Нисского (*Adv. Apollinarem*, cap. IX: Migne, s. gr. t. XLV, col. 1141, – Твор. ч. 7 (М. 1865) стр. 76), означает снисхождение Божества к уничиженности нашего естества».

² - Пр. Обзор. 1891, Янв. стр. 93.

³ - *Interpret. ep. ad Phil. II, 11*: Migne, s. gr. t. LXXXII, col. 572, – Твор. ч. 7 (М. 1861), стр. 467; также *de inc. Domini*, c. IX, X: Migne, s. gr. t. LXXV, col. 1428 sequ. и Иоанна Златоустого *hom. VI in ep. ad Phil. I*: Migne, s. gr. t. LXII, col. 218 sequ. – р. пер. (М. 1844) стр. 100 след.

⁴ - *De inc. Domini*, c. IX: Migne, s. gr. t. LXXV, 1428.

⁵ - Cfr. Bruce, *The humiliation of Christ*, 3 ed. Edinb. 1889, p. 11–12.

⁶ - Рим. 5:15; 1Тим. 2апостол говорит о человеке Иисусе Христе (или: Христе Иисусе)·, а 1Кор. 10:4, 9 он прилагает имя Христос к предвечному Сыну Божию и 2Кор. 8находим слова, подобные Флп. 2след. (Иисус Христос, будучи богат, обнищал ради вас), где уничижение (обнищание), очевидно, относится к воплощению.

⁷ - Иоанн Злат. *hom. VII, 1*: Migne, s. gr. t. LXII, col. 228. Также Феодорит *Interpret. ep. ad Phil. II, 6*: Migne, s. gr. t. LXXXII, 571; cfr. Eran. dial. 1: Migne, s. gr. t. LXXXIII, 72, 73, *de inc. Domini*, c. X: Migne, s. gr. t. LXXV, 1429 sequ. Кирилл Александрийский *defens. IV anath. c. Theodor.* Migne, s. gr. t. LXXVI, 417; *der. f. ad regin. or. II*, c. III: М. LXXVI, 1340; c. Theod. Mops. *ibid.* 1443; *ep. 1 ad monach. (c. XV)*: Migne, LXVXII, 25.

⁸ - Амвросий *Comment. in ep. ad Phil. II, 5. 6*: Migne, s. lat. t. XVII, 408 – 409.

⁹ - Иоанна Злат. *hom. VI, 2*: Migne, s. gr. t. LXII, 220; *hom. 1*: col. 228.

¹⁰ - См. ниже.

¹¹ - Liebner, Christologie oder die christologische Einheit des dogm. Syst. darg. 1 Abth. Götting. 1849. S. 322 folg. Ebrard, Christliche Dogmatik, 2, Königsb. 1852, Ss. 33–34 § 359; Frank, System der ehr. Wahrheit, 2, Erlang. 1880, S. 139 folg. § 34. 3; Martensen, Die ehr. Dogmatik, deuts. Ausg. Berlin. 1856, S. 245 § 133 и мн. др.

¹² - Philippi, Glaubenslehre, IV/1, 1861, S. 440 folg.

¹³ - Dorner, System der ehr. Glaubenslehre, 2/1 1880, Ss. 285. 286. 441.

¹⁴ - Schenkel, Ritschl etc.

¹⁵ - С Рим. 5:15; 1Тим. 2ср. Гал. 1:12, 16 и мн. др.

¹⁶ - Здесь имеют полное значение слова Кирилла Александрийского Adv. Nest. lib. 5, с. II: Migne, s. gr. t. LXXVI, 221: ἢ οὐχ ἄπασι νάραγες ὅτι ταπεινοῦται τὸ ὑψηλόν, οὐ τὸ οἴκοθεν τε καὶ φυσικῶς ἐν ὑφέσει τε ὑπάρχον καί τεταπεινωμένον; κενοῦται δὲ, οἶμαι, τὸ πληρεῖς ὑπάρχον, καὶ δεδεημένον οὐδέν. δέχεται καὶ δούλου μορφὴν, τὸ πρὸ αὐτῆς ἐλεύθερον κατὰ φύσιν κτλ. Cfr. Григория Нисского Adv. Apollin. XXI: Migne, s. gr. t. XLV, 1165.

¹⁷ - Из новейших учёных этого мнения держится Beyschlag, Die Christologie des Neuen Testaments, Berlin 1866 (Ss. 233 folg.).

¹⁸ - Cfr. The Holy Bible, ed. by F. C. Cook, vol. VIII, Lond. 1881, p. 608; H. A. W. Meyer, Kr. – exeg. Handbuch ü. d. Br. Pauli an die Phil. (Kol. und Philem.), 5 Aufl, neu bearb. von Dr. A. H. Franke, Götting. 1886, S. 93.

¹⁹ - Ср. Ин. 13:15 и др.

²⁰ - Морфὴ значит образ, или вид, в котором познается сущность. О синон. εἶδος, ἰδέα, σχῆμα см. H. Cremer, Bibl. – theol. Wörterbuch d. N. T. Gräc. 6 Aufl. Gotha 1889, S. 606. В Н. 3. кроме Флп. 2:6–7 μορφὴ встречается ещё только в М. XVI, 12: ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ.

²¹ - Между тем русский перевод не передает различия между Флп. 2:6–7 и Кол. 1:15.

²² - Как у Григория Нисского Adv. Apoll, с. XX: Migne, s. gr. t. XLV, 1164: εἶναι ἐν τῷ πληρώματι τῆς θεοτητος ἴσα θεῷ.

²³ - De Trinitate, lib. IX. 14: Migne, s. lat. t. X, col. 292, 293.

²⁴ - De Trinitate, lib. IX. 51: Migne, s. lat. t. X, col. 322.

²⁵ - Впрочем, греческие экзегеты в полемических интересах понимают образ в смысле естества. Так Иоанн Злат. in epist. ad Phil. hom. VI, 1. 2: Migne, LXII, 219. 220; cfr. hom. VII, 3: col. 232. – р. пер. стр. 102. 103; Феодорит interpr. ep. ad Phil. II, 11: Migne. s. gr. t. LXXXII. 572; Eran. dial. I: Migne, s. gr. LXXXIII, 73; epist. CLI: ib. 1424: также de inc. Domini, c. X: Migne, s. gr. t. LXXV, 1428. На полемические интересы указывает то, что против ариан они заключают от образа раба = естества человека к образу Божию = естеству Бога, а против докетов заключают обратно от образа Божия = естества Бога к образу раба = естеству человека и даже поочередно пользуются тою и другою аргументацией (interpr. ep. ad Phil. II, 11: Migne, s. gr. t. LXXXII, 572, – р. пер. 476). – Определяя слово образ в смысле естества, греческие экзегеты отношение образа Божия к образу раба в воплощении Сына Божия выражают в известной, строго установившейся формуле: «пребывая тем, чем был, Сын Божий принял то, чем не был» (de inc. Domini, c. VIII: Migne, s. gr. t. LXXV, 1425: μένων ὃ ἦν, ἔλαβεν ὃ οὐκ ἦν. Cfr. Кирилла Александрийского de inc. Unigeniti: Migne, s. gr. t. LXXV, 1224; de r. f. ad Theod. c. XXVI: Migne, s. gr. t. LXXVI, 1169) и полагают самоуничижение Его в сокрытии образа Божия под оболочкою образа человеческого (Феодорит interpr. ep. ad Phil. II, 6: Migne, LXXXII, 569: τὴν ἀξίαν κατακρύφας, τὴν ἄκραν ταπεινοφροσύνην εἴλετο καὶ τὴν ἀνθρωπείαν ὑπέδου μορφὴν. Cfr. Иоанна Злат. hom. VII, 1: M. LXII, 229). Таким образом западные и восточные экзегеты разнятся только на словах и согласны в существе дела: первые, принимая образ в смысле нормы существования, говорят об уничижении образа при неизменности естества; вторые также говорят о неизменности образа = естества Божия, сокрытого под оболочкою человеческого образа.

²⁶ - Как действительно и выражаются греческие экзегеты: Иоанн Злат. hom. VII, 1: Migne, s. gr. t. LXII, 228; Кирилл Алекс. adv. Nest. lib. V, c. II: Migne, s. gr. t. LXXVI, 221: ὁ ἐν μορφῇ τοῦ θεοῦ καὶ Πατρός ὑπάρχων ὡς θεὸς κτλ.

²⁷ - Cfr. A. B. Bruce, The Humiliation of Christ, 3 ed. Edinb. 1889, p. 18; Ebrard, Christliche Dogmatik, 2 B. S. 34 § 359; Fr. H. K.

Frank, System d. ehr. Wahrheit, 2 H. S. 140 § 34. 3; W. Weiffenbach, Zur Auslegung d. Stelle Phil. II, 5–11, Karls. u. L. 1884, S. 22 folg. Иначе думают R. A. Lipsius, An (Gal. Röm.) Phil. 2 Aufl. 1892 (Hand. – Comment. zum N. T. von. H. J. Holtzmann u. a. B. 2, Abth. 2, Freib. 1893) S. 226; Thomasius, Christi Person und Werk, 2 Th. Erlang. 1857, S. 152; Hotmann, Schriftbeweis, H. 1, 2 Aufl. Nördl. 1857, S. 150–151.

²⁸ - Cfr. A. Bruce, The humiliation of Christ, p. 18.

²⁹ - Еп. Феофан, Толкование посл. св. ап. Павла к Фил. и Сол. М. 1883, 74.

³⁰ - Zanchius, De filii incarnatione, lib. I c. XI; A. Bruce The humil. of Christ, p. 19.

³¹ - Толкование посл. св. ап. Павла к Фил. и Сол. стр. 72. Из новейших богословов могут быть также упомянуты Meyer Ss. 95. 96; Thomasius S. 150; Weiffenbach, S. 20; Ebrard, Ss. 34–37; Liebner, S. 327; Lightfoot, Saint Paul's ep. to the Phil. London, 1890, p. 127–133.

³² - Иоанна Златоуста hom. VI, 2: Migne LXII, 220; Феодорит interpr. ep. ad Phil. II, 6: Migne, LXXXII, 569; Кирилл Алекс. de r. f. ad regin. I. c. VIII: Migne, LXXVI, 1308; cfr. Дидима Алекс. de Trinitate, I, 26; Lightfoot, p. 135.

³³ - Толкование посл. св. ап. Павла к Фил. и Сол. 73. Cfr. Thomasius, 157; Weiffenbach, 23.

³⁴ - Lightfoot, 112; Bruce, 20.

³⁵ - Bruce, 18; Ebrard, 34; Frank. 140 и др.

³⁶ - Ср. 2Кор. 8:9; Евр. 12:2.

³⁷ - Синод. издание: не почитал хищением быть равным Богу; библ. общ. изд. 1822: равенство с Богом не считал хищением. О переводе Лонд. изд. 1854 будет замечено ниже.

³⁸ - Так Амвросий in epist. ad Phil. Migne, s. lat. t. XVII, 408: Hic (id est. J. Chr.) non rapinam arbitratus est esse se parem Deo; sciens enim in forma Dei se esse, non furatus est, ut diceret: Ego et Pater unum sumus... jure ergo exaequavit se Deo; ille enim arbitratur rapinam facere, qui se parem facit ei quo inferior est etc. О переводах Тертуллиана, Августина см. у Lightfoot'a op. cit. p.

134. Впрочем, в Вульгате дан такой перевод: *qui quum esset in forma Dei, non rapinam arbitratus est, ut esset aequalis Deo.*

³⁹ - Welcher, ob er wohl in göttlicher Gestalt war, hielt er es nicht für einen Raub, Gotte gleich sein. – Lequel étant en forme de Dieu n'a pas regardé comme une usurpation d'être égal à Dieu. – Thought it not robbery to be equal with God.

⁴⁰ - См. А. С. Хомякова Полное собр. сочин. т. 2, изд. 2, М. 1880, стр. 443–444.

⁴¹ - Иоанна Злат. hom. VI, 2: Migne, s. gr. t. LXII, 220. – р. пер. стр. 104.

⁴² - Иоанна Злат. hom. VI, 2: Migne, s. gr. t. LXII, 220 sequ. – р. пер. стр. 104 след.

⁴³ - Cfr. Thomasius, Christi Person und Werk, 2, S. 152.

⁴⁴ - Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 144. Cfr. Hofmann, Schriftbeweis, I, 150–151.

⁴⁵ - Томазий, переводя οὐχ ἄ. ἡγ. чрез *rapiendum sibi duxit*, последовательно различает эти изречения по значению. Chr. P. и. W. 2, 152.

⁴⁶ - Cfr. Cook, The holy Bible, vol. VIII, p. 610, 618.

⁴⁷ - Cfr. Rübiger: Apostolo licuisset simpliciter scribere οὐχ ἡρπάσσε, non rapuit τὸ ε. ι. θ., sed ut sententiam etiam graviolem redderet et Christum, de illo ne cogitasse quidem significaret, propterea scripsit οὐχ ἄρ. ἡγ. (Thomasius, S. 152, Anm.).

⁴⁸ - Ср. р. пер. Лонд. изд. 1854.: Он, будучи образом Божиим, не превозносился тем, что Он равен Богу.

⁴⁹ - Interpr. ер. ad Phil. Migne, col. 569, – р. п. стр. 465. Ближе всего из предшествующих экзегетов и богословов Феодорит стоит к Оригену in Ioh. t. 1, с. XXXVII: Migne, s. gr. t. XIV, 85; in Rom. V, 2: 1022.

⁵⁰ - Впрочем, Иоанн Злат. принимает слово ἄρπαυμός то в значении ἄρπαγμα, добыча, за которую жадно держатся («если кто-либо восхитит что, ὅπερ ἄν ἄρπάσῃ τις, то не осмеливается оставить это и удерживает его постоянно»: ἄρπαυμός = ἄρπαγμα), то в активном значении («так и Сын Божий отложил естество или достоинство [здесь все ещё ἄρπαυμός = ἄρπαγμα]... потому что οὐχ ἄρ. ἡγ., т. е. имел власть

непохищенную»: здесь ἀρπαγμός имеет активное значение. Hom. VII, 1: col. 228 sequ. passim). В каком значении слово употреблено им в том или другом случае, определяется каждый раз контекстуальной связью.

⁵¹ - Hom. VII, 1: col. 229, – р. пер. 126. Также Феодор Мопсуестский, Кирилл Ал., Феофилакт.

⁵² - I. – Chr... n'a point regardé comme une proie à ravir l'égalité' avec Dieu. Cfr. Recolin, La personne de I. – C. et la théorie de la kenosis, Paris 1890, p. 32 sequ.

⁵³ - The humiliation of Christ, p. 363–364; также Gore, The incarnation of the Son of God, Lond. 1893, p. 157; Ebrard, Christl. Dogm. 2, S. 34.

⁵⁴ - Cook, 618 (за первое); Meyer, 100 (за второе).

⁵⁵ - Объяснение посл. св. ап. Павла к Филип. Орёл 1869, стр. 63.

⁵⁶ - См. 3 изд. Богослужебных канонов, Спб. 1875, стр. 215. Такое понимание апостольских слов особенно развито у Weiffenbach'a, Zur Ausleg. S. 26, который мысль апостола приблизительно перефразирует так: «Христос Иисус не замыслил злоупотребить Своею небесною славой так, чтобы сделать хищение». У Назарьевского Послание св. ап. Павла к Филиппийцам – толкование стр. 71 (Серг. Пос. 1893) ἡγήσατο = non arbitratus est, не смотрел как на похищенное, без дальнейшего раскрытия понятия.

⁵⁷ - Так Феодорит Repreh. III anath. Migne, s. gr. t. LXXVI, 404, – Деян. II (Казань 1861) стр. 140; cfr. еп. Макарий, 64; Lightfoot, 112.

⁵⁸ - Кирилл Алексан. Glaph. in Exod. lib. 1, с. 8 de visione Moysis in rubo: Migne, s. gr. t. LXIX, 413; cfr. Феодорита repreh. III anath. Migne, s. gr. t. LXXVI, 401–404 и возражение восточных на это же анаф. ibid. 325.

⁵⁹ - Кирилл Ал. defens. anath. X с. Theod. Migne, s. gr. t. LXXVI, 441: ὁ ταν σοι φαίνεται φορτικὸν τὸ ἐκ τῆς κενώσεως δυσκλέες, θαύμασον μειζόνως τὴν εἰς ἡμᾶς ἀγάπην τοῦ Υἱοῦ.

⁶⁰ - Κενοῦν – опорожнять, истощать, уничтожать, vacuum reddere, vacuefacere, exinanire (Grimm, Lex. gr. – lat.in I. N. T. ed.

3, p. 239), leer machen, entleeren, отсюда Selbstleerung, также Selbstverlieren, – vider (il s'est vide, иначе il s'est dépouille, иначе il s'est anéanti), – to make void или empty (the self-void-making, self-emptying). Впрочем, древние греческие экзегеты не дают основания понимать это слово буквально, но применяют его к воплощению в смысле сокрытия божественной славы под оболочкою человечества. Так (согласно в этом случае с отцами и учителями церкви) Феодор Мопсуестский (comm. in epist. ad Phil. Migne, s. gr. t. LXVI, 924: τὸ, ἑαυτὸν ἐκένωσεν, ἀντὶ τοῦ, οὐκ ἔδειξεν ἑαυτὸν, μ. γὰρ δ. λ. τὴν ἀξίαν ἐκείνην ἀπέκρυψεν, τοῦτο τοῖς ὁρώσιν εἶναι νομώμενος, ὅπερ ἐφαίνετο).

⁶¹ - Кирилл Алекс. de r. f. ad Theod. c. XII: Migne, s. gr. t. LXXVI, 1152; adv. Nest. 1. 1, c. 1: 56, 57.

⁶² - Синон. εἰκών, от которого ὁμοίωμα отличается тем, что εἰκών может означать оригинал, первообраз, ὁμοίωμα – никогда; εἰκών может выражать незначительное подобие, ὁμοίωμα – наивозможно большее сходство. Нужно также заметить, что ὁμοίωμα не означает только (некоторого или простого) подобия при предполагающемся различии, – нет, но означает именно всецелый вид или наружность чего-либо. Cremer, 651, 652.

⁶³ - Иоанна Злат. hom. VI, 3: Migne, 223.

⁶⁴ - По связи слова καὶ σχ. εὖρ. ὡς ἄνθρωπος относятся к последующему ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν в качестве определения времени ταπεινώσις'а. Посему знаки препинания правильно расставлены в тех. рес. и неправильно в русском переводе: знак (;) следует поставить не пред «смирил себя», а пред «и по виду став как человек». Это последнее речение относится уже к Флп. 2:8. По смыслу оно весьма подобно предшествующему «сделавшись подобным человекам» и как бы повторяет его. Впрочем, на этом основании объяснение этих речений не должно быть разрываемо. Только объяснённое по смыслу здесь речение «и по виду став как человек» должно быть связано (повторено по связи) с последующим.

⁶⁵ - Cfr. еп. Феофана, Lightfoot'a, Weiffenbach'a и др.

⁶⁶ - Cfr. Weiffenbach, 40.

⁶⁷ - Иначе была бы излишнею частица ὥς, и, кроме того, сочетание εὐρεθεῖς (ὥς) ἄνθρωπος с ἐν σχήματι может иметь только тот смысл, что Иисус Христос по внешнему быту открылся как бы человек, потому что явление ἐν σχήματι = внешний быт ещё не исчерпывает человеческого существа: только ἐν σχήματι не может кто-либо εὐρίσκεισθαι homo purus putus. Поэтому ἐν σχήματι, как слово с логическим ударением, стоит на первом месте.

⁶⁸ - Hom. VII, 3: 231, – р. пер. 133.

⁶⁹ - De inc. Domini, X: Migne, s. gr. t. LXXV, 1428.

⁷⁰ - Григория Нисского adv. Apoll. XXI: Migne, s. gr. t. XLV, 1164, 1165.

⁷¹ - В качестве защитника абсолютного кенозиса может быть назван Gess, Das Dogma von Christi Person und Werk, Basel, 1887.

⁷² - 1Тим. 3:16: ἐφανερώθη ἐν σαρκί. Cfr. Кирилла Алекс. de inc. Unigeniti: Migne, s. gr. LXXV. 1220: Θεὸς ἐπέφανεν ἡμῖν; de r. f. ad Theod. c. VIII: LXXVI, 1144: ὁ λόγος ἐφανερώθη ἐν σαρκί; Афанасий Алекс. oratio de hum. nat. c. 41: Migne, s. gr. t. XXV, 168–169; Иоанн Злат. hom. VII, 3: Migne, s. gr. t. LXII, 231 οὐ γὰρ εἰς ἄνθρωπον μετέπεσεν ὁ θ. λ., οὐδὲ οὐσία μετεβλήθη ἀλλ' ὥς ἄνθρωπος ἐφάνη.

⁷³ - Migne, s. gr. t. LXX, 1172; cfr. de r. f. ad reg. or. II, c. XIX: M. LXXVI, 1357.

⁷⁴ - Стр. 76–77.

⁷⁵ - Ср. 1Кор. 15:27, – Weiffenbach, 48.

⁷⁶ - См. Рим. 5:1, 11, 21; 6:23; 7:25; 8:39; 13:14; 14:8; 16:20; 1Кор. 1:3; 2:8; 5:4, 6:11; 2Кор. 4:10; 8:9; 13:13; Гал. 1:3; 6:14, 18; Флп. 3:20; 4:23; 1Сол. 1:1; 5:28. Cfr. Weiffenb. 49, 50.

⁷⁷ - Cfr. Иоанна Злат hom. VII, 4: col. 234.

⁷⁸ - Ἐξομολογεῖν: confiteor, profiteor с след. acc. obj. или ὅτι и только с след. dat. personae в значении celebro, praedico (Рим. 14:11).

⁷⁹ - Иоанн Злат. hom. VII, 4; col. 234: ἵνα πάντες τοῦτο εἴπωσι: τοῦτο δέδόξα τοῦ Πατρὸς.

⁸⁰ - Homil . εἰς το , Πάτερ, εἰ δυνατόν ἐστὶ κτλ. 3: Migne, s. gr. t. LI, col. 48, – Беседы на раз. м. св. Пис. т. II, стр. 140; Деян. всел. соб. т. VI, Казань 1871, стр. 204–205.

⁸¹ - Этим напряжённым ожиданием со стороны христиан второго, славного, пришествия Христа, долженствовавшего открыться, по их верованию, в ночь на Пасху, объясняется происхождение всенощного бдения, Древнейшей формы христианского богослужения. См. Histoire de Bréviaire romain par. P. Batiffol, Paris 1894, p. 2 sequ.

⁸² - 1Кор. 1:23.

⁸³ - Epist. II ad Corinth, c. 1: Migne, s. gr. t. I, col. 329. ἀδελφοί, οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ Θεοῦ, ὥς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν.

⁸⁴ - Epist. ad Trall. X; epist. ad Smyrn. IV.

⁸⁵ - Epist. ad Philad. VI.

⁸⁶ - Epist. ad Magnes. VI.

⁸⁷ - Epist. ad Ephes. XIX.

⁸⁸ - Epist. cap. V. XII.

⁸⁹ - Pastor, lib. III, simil. V, c. VI: Migne, s. gr. – lat. t. II, col. 961–962: in servili conditione non ponitur Filius Dei, sed in magna potestate et imperio.

⁹⁰ - 1 Apol. c. V: Migne, s. gr. t. VI, col. 336; c. XIII: 345–348; XVI: 352–353; LXIV: 425; LXV: 428–429; 2 Apol. VIII: 457; X: 460–461; dial. cum Tryphl. Jud: c. CXIII, CXXI, CXXVI, CXXVIII: 736–737. 757. 769–776. Для Иустина Христос-Логос в качестве силы Божией и ангела является необходимым, по свойству божеского существа – грозного и недоступного человеку, посредником между Богом и человеком. Dial, cum Tryph. Jud. c. CXXVII, CXXVIII: Migne, s. gr. t. VI, 772–776. Поэтому Иустин мог ставить в параллель боговоплощение с теофаниями языческих мифологий.

⁹¹ - Татиана Oratio ad Graec. c. V: Migne, s. gr t. VI, 813–817; Феофила Антиохийского ad Autol. lib. II, c. XXII: 1083; Афинагора Legatio pro christ. c. X: 908–909.

⁹² - Что докетизм – преимущественно произведение греческого духа, а не восточных мировоззрений, об этом см. А.

Harnack, Lehrbuch d. Dogmengesch. I (1888, 2 Aufl.), 192.

⁹³ - Феодорит haer. fab. comp. lib. II, 1: Migne, s. gr. t. LXXXIII, 388; Епифаний adv. haer. III, 14, XVI, XVIII. В человеке Иисусе евионеи видели прежде всего милость Божию, явленную в прославлении его, видели его свободное преуспевание и совершенствование (προκοπή); это порядок мыслей, совершенно противный идее кенозиса.

⁹⁴ - Впрочем, должно заметить, что по всем гностическим системам материя противостоит Божеству в качестве Его ограничения, так что отношения Бога к материальному миру понимаются, во всяком случае, как уничтожение божественного естества. Даже в тех системах, в которых материя рассматривается как внешнее явление божественного духа, это откровение представляется в смысле крайней степени самоограничения божественного существа (Die Materie ist der sich objectiv und äusserlich gewordene Geist auf dem äussersten Punkte (dieser) Selbstentäusserung. Baur, Die ehr. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer gesch. Entw. 1 Th. Tüb. 1841, S. 140). Основные термины гностических систем это πλῆρωμα – мир идей или эонов, полнота божественного бытия, и κένωμα – чувственный мир, пустота, чуждая реальности. Ibid. 148. Переход от божественного бытия к миру видимому есть по самому основному понятию гностических систем κένωσις божеского естества. Пребывание божественного света в мире чувственной видимости необходимо сопровождается страданием Божества, частицы божественного света, рассеянные в материи, чрез это страдание стремятся вырваться из мира. Но эти страдания только видимые, кажущиеся...

⁹⁵ - Евсевий h. e. V, 28.

⁹⁶ - Феодорита haer. fab. comp. II, IV: M. LXXXIII, 392; Тертуллиана de praescr. haer. c. 53.

⁹⁷ - Евсевия h. e. VII, 27.

⁹⁸ - Евсевия h. e. VII, 30.

⁹⁹ - Феодорита haer. fab. comp. II, 8: LXXXIII, 396.

¹⁰⁰ - Тертуллиана adv. Prax. c. 1, XVI; Феодорита haer. fab. comp. II, IX; III, III: M. LXXXIII, 396. 404.

¹⁰¹ - Тертуллиана *adv. Prax.* с. XXIX.

¹⁰² - См. Тертуллиана *adv. Judaeos*, Киприана *Капе. Testimonia adv. Judaeos* (сfr. Иустина *dial. cum Tryph.*, также послания Варнавы и Климента Римского); подобно и против евионейского монархианизма Ипполит в соч. *σικρός λαβύρινθος* (φιλοσοφούμενα) и Новатиан в соч. *de Trinitate*, главным образом, доказывают божество Иисуса Христа, причём Новатиан пользуется методом противопоставления всему человеческому во Христе Его божественного величия и достоинства: происхождению от Авраама вечного божественного существования и проч. Об этой полемике подробнее у Д.А. Гусева *Ересь антитринитариев* третьего века. Казань, 1872, стр. 149 след.

¹⁰³ - Соп. *haer. lib.* III, XIX, 1: Migne, s. gr. t. VII, 939, – р. пер. свящ. Преображенского, стр. 370–371.

¹⁰⁴ - Так Ириней пишет, что человек есть приятилище деятельности Божией и силы Его (с. *haer.* III, 2: М. VII, 943, – р. п. 375), что человек не чужой для Бога, но, как созданный по образу и подобию Божию, есть Его собственное достояние (*lib.* V, II, 1: 1123–1124, р. п. 579–580), что он создан по образу Слова, так что воплощение Слова предполагается самым творением (*lib.* V, XVI, 2: 1167. 1168, – р. п. 623), что живущий человек есть слава Божия (*lib.* IV, XX, 7: 1037, – р. п. 478).

¹⁰⁵ - Напр., Тертуллиана *de carne Christi* с. IV (сfr. с. VI). Migne, s. lat. t. II: 758–760; *adv. Marc.* *lib.* III, с. X: 334–335.

¹⁰⁶ - Не говоря уже о докетизме, неизбежном для этого направления.

¹⁰⁷ - Тертуллиана *adv. Prax.* с. XXIX. Главное же содержание полемики против этого вида монархиан составляло раскрытие учения о Св. Троице; так, кроме Тертуллиана, Ипполит в соч. с. Noet., Ориген, Дионисий Алексан. (ученик Оригена) в различных посланиях (из них отрывки, напр., у Афанасия Алек. в его *epist. de sententia Dion. Alex.*). Дионисий Римский в *adv. Sabellianos* (столько же против Савеллия, как и против Дионисия Алекс.). Подробнее у Д.А. Гусева *Ересь антитринитариев*, стр. 218 след.

¹⁰⁸ - См. в курсах и монографиях, напр. Dorner, *Entwicklungsgeschichte d. Lehre von d. Person Christi*; В.А. Снегирёва *Учение о лице Иисуса, Христа в трёх первых веках христианства*, В.В. Болотова *Учение Оригена о св. Троице*.

¹⁰⁹ - *Epist. ad Troll.* X; *epist. ad Smyrn.* V.

¹¹⁰ - *Epist 1 ad Corinth.* XVII.

¹¹¹ - *Epist. ad Diogn.* VII, X.

¹¹² - Cfr. Thomasius, *Christi Person und Werk*, 2 Th. Erlang. 1857. S. 166 (об Оригене: *keineswegs... conséquent*).

¹¹³ - См. Thomasius, *Chr. P.* xi. W. 2, Ss. 160–166. 170–172.

¹¹⁴ - Феодорита е. h. III: Migne, s. gr. t. LXXXII, 889 – р. п. (Спб. 1852) стр. 18; Mansi S. *conciliorum coll.* t. II, 644; – Деян. т. 1-й (Казань 1859) стр. 42; Епифания *adv. haer. lib. II*, t. II. *haer.* LXIX, 19; Migne, s. gr. t. XLII, 232.

¹¹⁵ - Id. Migne, s. gr. t. LXXXII, 892, – р. п. 20; Mansi II, 645, – Деян. I. 44.

¹¹⁶ - Ibid. Cfr. Сократа h. e. I, 6; Созомена h. e. I, 15.

¹¹⁷ - Григория Нисского *adv. Apoll.* XXXIX. XL. L: Migne, s. gr. t. XLV, 1212. 1213. 1244, – стр. 144–146, 147, 177, 178

¹¹⁸ - *Adv. Apoll.* L: 1244, – стр. 177.

¹¹⁹ - Id. XXXIX: col. 1212, стр. 145.

¹²⁰ - Афанасия *de incar*, с. *Apoll.*, lib. I, с. 2: Migne, s. gr. t. XXVI, col. 1096, – Твор. ч. 3 (М. 1853) стр. 359.

¹²¹ - Григория Нисского *adv. Apoll.* IV. LVI col. 1129, 1260, – стр. 64–65, 193.

¹²² - *Adv. Apoll.* LVI col. 1260, – стр. 193; Епифания *adv. haer. lib. III*, t. II, с. 2: Migne, s. gr. t. XLII, col. 644, – р.п. стр. 176.

¹²³ - *Adv. Apoll.* LVIII col. 1265, – стр. 199. Выражение ἀκολουθία φύσεως, может быть, означает свободное подчинение Логоса законам плоти, её немощам. Cfr. Феодорита *Eran.* III: М. LXXXIII, 309.

¹²⁴ - *Adv. Apoll.* LVIII: 1268.

¹²⁵ - *Adv. Apoll.* XXXIII: col. 1199, – стр. 128–129.

¹²⁶ - Id. с. V: col. 1132; cfr. с. LII: 1248; XXXI. XXXII: 1192.

¹²⁷ - Афанасия de incar. с. Apoll. lib. I, с. 2: М. 1096, – стр. 359.

¹²⁸ - Григория Нисского adv. Apoll. XLIV: col. 1228–1229, – стр. 161, 162.

¹²⁹ - Adv. Apoll., с. XXII.

¹³⁰ - Adv. Apoll., VI. XII. XIII. XXIV. XXV: col. 1133–1135. 1145, 1148, 1173, 1177, – стр. 69, 70, 80, 81, 107, 110; Епифания adv. haer. lib. III, t. II, с. 2; col. 644, – стр. 176.

¹³¹ - Епифания adv. haer. lib. III, t. II, с. 2; col. 644, стр. 176; Григория Нисского adv. Apoll, с. XVII: col. 1156–1157, – стр. 90–91.

¹³² - Adv. Apoll, с. XXV: col. 1177, стр. 110.

¹³³ - Id. с. XIX: col. 1160, – стр. 94.

¹³⁴ - Нужно помнить, что Аполлинарий был знатоком греческой классической литературы, основной идеей которой было πάντα θεία καὶ ἀνθρώπεινα πάντα.

¹³⁵ - Adv. Apoll. XIII: col. 1148, стр. 82: μίαν ἐποίησε τοῦ θεοῦ τε καὶ τοῦ ἀνθρώπου τὴν φύσιν.

¹³⁶ - Adv. Apoll. XLIV: col. 1228–1229, стр. 161–164. В отрывке из принадлежащего Аполлинарию сочинения de fide ex parte, приводимом у Леонтия De sectis, VIII: Migne, s. gr. LXXXVI, 1, 1256, встречается выражение: μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη.

¹³⁷ - Напр. or. с. ar. II, 78; crf. III, 30 (Migne, s. gr. t. XXVI, 387), 31 (389), 32 (389–392).

¹³⁸ - Григория Богослова or. XXX (theol. IV) с. VI: Migne, s. gr. t. XXXVI 109, – Твор. ч. 3 (М. 1883) стр. 67. Даже позднее Феодорит не соглашается с Кириллом «усвоить Богу Слову то, что смиренно и прилично сказано об образе раба» в интересах полемики с арианами. Repreh. IV anath. Migne, s. gr. t. LXXVI, 409, – Деян. II, 148. Cfr. Кирилла epist. ad Acac. Migne, s. gr. t. LXXVII, 197, – Деян. II, 398–399.

¹³⁹ - Григория Богослова or. XXIX (theol. III) с. XIX. XX: col 100, – стр. 59–60. Обычна у борцов с арианством и та мысль, что в восприятии человеческой природы не было для Иисуса

Христа ничего неприличного. Так Григорий Нис. *or. cat.* M. XLV, 69–72; Афанасия *or. de h. n. ect.* M. XXV, 168.

¹⁴⁰ - *Adv. Eunom.* Migne, s. gr. t. XXIX, – р. пер. Твор. ч. 3 (M. 1846).

¹⁴¹ - *Adv. Eunom. lib. IV, 3: col. 696. 697,* – стр. 166. 167. Подобно Афанасий Алексан. объясняет слова Боже мой, Боже мой! для чего Ты меня оставил? (это Господь сказал от нашего лица) Отче! в руки Твои предаю дух Мой (Господь в Себе предаёт всех человеков) и проч. *De inc. Dei Verbi et c. ar. c. II, V. VI.* Migne, s. gr. t. XXVI, col. 988. 992, – стр. 288, 290. Ср. его слова на ариан, также Григория Нисского слова против Ария и Савеллия. О названных немощах Иисуса Христа иначе и именно в смысле их действительности говорят иные отцы и учителя церкви. Во всяком случае следует, напр., вспомнить слова Феодорита о неведении Иисуса Христа; «если, зная день, говорит (Христос), что не знает его, то смотри, к какому богохульству должно привести (это), как (обманывает) истина, незаслуженно называемая истиною, если заключает в себе что-нибудь противное истине». *Repreh. IV anath.* Migne, LXXXVI, col. 412, – Деян. II, 149. Кирилл действительность неведения И. Христа сопоставляет с действительностью сна и утомления: см. ниже.

¹⁴² - *Liber de patientia et discr. c. XV:* Migne, s. gr. t. XXXIV, 877. Подобные мысли рассеяны в изобилии в сочинениях Ефрема Сирина.

¹⁴³ - *Oratio III c. ar. c. XXX:* Migne. s. gr. t. XXVI, 387, – р. п. ч. 2 (Твор. 1850), 423.

¹⁴⁴ - *Id. c. XXXI: col. 389,* – р. п. стр. 425.

¹⁴⁵ - *Id. c. XXXII: 389–392,* – стр. 426.

¹⁴⁶ - Что христология Иоанна Злат. имела такое же направление, как у Афанасия, Василия Великого, Григория Богослова, об этом свидетельствуют его слова против аномеев, также против иудеев и язычников.

¹⁴⁷ - Bruce, *The Humiliation of Christ*, Edinb. 1889, p. 237 sequ.

¹⁴⁸ - Thomasius, *Christi P. u. W. Th. 2, S. 172 folg.*

¹⁴⁹ - De Trinitate lib. IX, 14: Migne, s. lat. t. X. col. 292. 293. – lib. IX, 51: col. 322.

¹⁵⁰ - De Trin. lib. IX, 4: col. 283. 284, – lib. IX, 38: 310, – lib. IX, 41: 313–315, – lib. XI, 42: 426–427.

¹⁵¹ - De Trin. lib. X, c. 23: col. 261–262.

¹⁵² - De Trin. lib. IX, 24: col. 364: (I. Chr cum potum et cibum accepit, non se necessitati corporis, sed consuetudini tribuit.

¹⁵³ - Григория Нисского adv. Apoll. XXXIII (cfr. с. XXIV-XXVIII): col. 1196, стр. 129; Епифания adv. haer. lib. III, t. II, с. IV: col. 645–646, стр. 179–180; также обе книги Афанасия против Аполлинария. Ср. определение сирмийского собора (А. П. Лебедева Всел. соб. IV и V в. М. 1879, 76).

¹⁵⁴ - Adv. Apoll. XLI; col. 1217, – стр. 151–152; adv. haer. lib. III, t. II, 27–31: 680–688, стр. 213–221.

¹⁵⁵ - Adv. Apoll. XIV: col. 1149, стр. 83: εἰ προαιώνιος ἡ σὰρξ, οὐ κεκένωται ἡ θεότης, ἀλλ' ὅπερ ἦν τῇ φύσει, τοῦτο ἐφανερώθη νῦν, οὐκ ἐταπεινώθη. Cfr. с. XV. XX. XXI; Епифания adv. haer. lib. III, t. II, XXVII: 680, стр. 213.

¹⁵⁶ - У Софрония в его догматическом послании даётся подробнейшее изложение церковного учения о св. Троице (Mansi, t. XI, 461–510).

¹⁵⁷ - Кенозис может быть предметом или нравоучительной проповеди и гимнологических концепций, или же доктрины, систематического учения. Говоря иначе, кенозис может быть рассматриваем или как свободно-нравственное дело божественной любви, выражающее характер отношений Бога к миру, или же как способ, каким совершилось во Христе соединение естеств божеского и человеческого, как quomodo воплощения (ср. Оригена de princ. praef. IV; Migne, s. gr t. XI, 117). В последнем смысле учение о кенозисе, или доктрина кенозиса, составляет систематическое раскрытие способа, по которому Бог стал человеком, по которому во Христе соединились естества божеское и человеческое. Пока христианским писателям приходилось отстаивать самую действительность естеств во Христе божеского и человеческого, дотоле они принуждены были говорить о кенозисе лишь в

гимнологической форме. Если бы сочинения церковных писателей первых веков и более изобиловали рассуждениями о кенозисе, чем как это есть на самом деле, всё-таки эти рассуждения не имели бы характера доктрины. Когда же была утверждена истина троичности божеских лиц и истина двух естеств во Христе, тогда вместе с возможностью вопроса о способе соединения во Христе естеств было дано побуждение для раскрытия учения о кенозисе как доктрины... Можно даже сказать, что в самом вероопределении I и II всел. соборов заключается прямое и буквальное выражение идеи богоснисхождения, явленного в воплощении Сына Божия. «Голос собора говорит: сшедшего с небес... Разум, пишет Григорий Нисский, открывает в этих словах высший смысл, – здесь говорится не о местном снисхождении божества (*μὴ τοπικῶς καταβαίνειν τὸ θεῖον*) всюду сущего и содержащего всё существующее, но означает снисхождение к уничиженности нашего естества (*ἀλλὰ τὴν πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς φύσεως ἡμῶν παραδηλῶν συγκατὰ βασιν*)". Adv. Apoll. X: Migne, XLV, 1141, стр. 76. То же читаем у Кирилла Алекс., Феодорита, Иоанна Дамаскина (de fide orfh. lib. III, 1: M. XCIV, 984), в Прав. Исповедании каф. и ап. Церкви, отв. на вопр. 38: «Сын Божий сшёл с небеси, не переменив места, – поскольку, как Бог, Он везде находится и всё наполняет, – но так благоугодно было величию Его смирить Себя, приняв человеческое естество» (изд. 10, М. 1839, стр. 39), в Послании патриархов прав. каф. Церкви о православной вере: «Сын Божий, Т. н. И. Хр., истощил Себя Самого, т. е. восприял на Себя в собственной ипостаси плоть человеческую – и вочеловечился» (чл. 7). – Вероопределение I и II всел. соборов сделало необходимым для изъяснения тайны богочеловеческой жизни учение о кенозисе; с этого времени «теория кенозиса» составляет отличительную принадлежность православных христологий; с этого времени изложение церковного учения о лице Иисуса Христа всякий раз переходит в учение о кенозисе, как только хотели дать более церковной формулы, – не только описать её, но и объяснить. Правда, мы знаем западного писателя конца IV и нач. V ст. Августина, христология которого не дает никакого

места кенозису: человек был воспринят Сыном Божиим, таков смысл его христологии. Но в суждении об этой христологии можно согласиться с Дорнером Entw. d. L. v. d. P. Ch. II, 88–89: Augustinus wie auch Ambrosius zeigen keine nennenswerthe Productivität in unserem Dogma...

¹⁵⁸ - Fragmenta ex libris de inc. Filii Dei, – ex libro XIV: Migne, s. gr. t. LXVI, 991.

¹⁵⁹ - Fragn. ex lib. XIV; col. 989.

¹⁶⁰ - Fragn. ex lib. VIII.·981.

¹⁶¹ - Id.

¹⁶² - Id. Соединение естеств во Христе наз. у Феодора М. именем συνάφεια.

¹⁶³ - Fragn. ex lib. IX: 981.

¹⁶⁴ - Fragn. ex lib. VII: 976–980.

¹⁶⁵ - Fragn. ex libris c. Apoll. Migne, s. gr. t. LXVI, 996–999.

Cfr. A. Neander Allg. Geschichte d. ch. K. 2/3 Hamb. 1831, S. 929 folgg.

¹⁶⁶ - Ср. еп. Иоанна История св. вс. соборов, вып. 1, М. 1871, стр. 174–175.

¹⁶⁷ - Quod unus sit Christus: Migne. s. gr. t. LXXV, 1280–1281; cfr. de r. f. ad reg. I, c. XII, М. LXXXVI, 1220; c. XIX: 1357–1360; c. Theod. Mops. col. 1439.

¹⁶⁸ - Русский перевод в Деян. («важным») не выдерживает ни смысла слов, ни духа воззрений Кирилла.

¹⁶⁹ - Migne, LXXVI, 440–441, – Деян. II, 179–182.

¹⁷⁰ - Epist. 1 ad mon. aeg. (c. XIII, XIV): Migne, LXXVII, 24 cfr. adv. Nest. lib. I, c. VI: LXXVI, 44; lib. III, c. IV: 152–153. Не один Кирилл Александрийский судил о несторианстве с тонки зрения идеи кенозиса, но эта точка зрения как бы невольно, существом дела, указывалась каждому борцу с несторианством. Так, на ней стоит Прокл в беседе, сказанной им против Нестория (Mansi, IV, 577–588, – Деян. 1, 311–322). Даже Иоанн Антиохийский в своем послании к Несторию связывает имя Богородица с истинною самоунижения Иисуса Христа (Mansi, IV, 1065, – Деян. I, 434–435).

- ¹⁷¹ - Epist. XXXIX (XXXIV) ad Ioan. Antioch. M. LXXVII, 117 – Деян. II, 376.
- ¹⁷² - Ср. прим. 170.
- ¹⁷³ - Glaphyr. in Genes, lib. IV, de patr, Iacob c. II: M. LXIX, col. 220.
- ¹⁷⁴ - Glaphyr. in Exod. lib. I, c. 7: Migne, LXIX, 400–401.
- ¹⁷⁵ - Glaphyr. in Exod. lib. I, c. 8 de visione Moysis in rubö M. LXIX, 413; то же в homil. pasch. XVII, 3: Migne, LXXVII, 781.
- ¹⁷⁶ - Migne, t. LXX, 1172.
- ¹⁷⁷ - Apol. ad Theod. imp. M. LXXVI, 453, – Деян. II, 262.
- ¹⁷⁸ - Glaph. in Exod. lib. I, c. 4: Migne, LXIX. 396.
- ¹⁷⁹ - Histoire de l'Église, par W. Guettée, t. 4, p. 465 sequ.
- ¹⁸⁰ - Dorner, Entwicklungsgeschichte d. Lehre v. d. Person Christi, 2 Th. 1853 (v. d. ä. Z), 64.
- ¹⁸¹ - De r. f. ad Thieod. c. XVIII: Migne, LXXVI, 1160 (de incarn. Unigeniti Migne, LXXV, 1212); adv Nest. lib. II, c. I: LXXVI, 60; c. XI: 101–104. 105; lib. III, c. I: 121; lib. IV, cap. VI: 204; ad reg. or. II, c. VIII: 1345.
- ¹⁸² - Dialogus cum Nestorio quod sancta Virgo deipara sit et non Christi para: Migne, LXXVI, 249–256; liber adv. nolentes confiteri sanctam Virginem esse deiparam: Migne, LXXVI, 256–292; anath. I и его защищение против Феодорита и восточных и мн. др.
- ¹⁸³ - Adv. Nest. lib. I, c. II, Migne, LXXVI, 28; lib. IV, c. VI, 200–205; lib. V, 209; ad monach. aeg. (c. XIX), LXXVII, 29; ad Nestor, de excomm. ep. XVII (XV); LXXVII, 112.121.
- ¹⁸⁴ - De r. f. ad Theod c. XXXVI: Migne, LXXVI, 1185 (de inc. Unigeniti, M. LXXV, 1240).
- ¹⁸⁵ - De r. f. ad Theod. c. VIII: Migne, LXXVI, 1144; c. XXIV: 1168; c. XXXV: 1185 (de inc. Unigen. Migne, LXXV, 1221). Cfr. adv. Nest. lib. 1, c. I: Migne, LXXVI, 21; c. III: 32; c. VI: 44; c. VIII: 49. 52; lib. III: 112–113; c. I: 120–121; c. II: 133; c. III: 136; lib. IV, c. VI: 202–204 κτλ.
- ¹⁸⁶ - De r. f. ad Theod. c. XXVI; Migne, LXXVI, 1172 (de inc. Unig. Migne, LXXV, 1224); c. XXV: 1168–1169; de r. f. ad reg. or. II, c. II: col. 1340; d. an. III c. or. col. 328.

¹⁸⁷ - Quod un. s. Ch. Migne, LXXV, 1280,· explic. 1 anath. Migne, LXXVI, 297, – Деян. II, 31; defensio III anath. c. or. Migne, LXXVI, 328, – Деян. II, 60; adv. Nest. lib. III, c. IV: 152; lib. V, c. 1, 220; c. VII: 248.

¹⁸⁸ - Quod un. s. Chr. Migne, LXXV, 1289. Какие поэтому выражения из относящихся к вопросу Кирилл считал законными и каких не допускал, см. В. В. Болотова, Хр. Чт. 1885, 1, стр. 65, прим. 1, стр. 70, прим. 1.

¹⁸⁹ - Anath. II, IV; def. anath., IV c. orient. M. LXXVI, M, – Деян. II, 71; ad Theod. de r. f c. XVI: Migne, LXXVI, 1157; XXXII: 1180.

¹⁹⁰ - Migne, LXXVI, 265.

¹⁹¹ - De r. f. ad Theod. c. XXXIV; col. 1184.

¹⁹² - Adv. Nest lib. V, c. II: Migne, LXXVI, 224·: προκειμένου καὶ παρενεχθέντος εἰς μέσον τοῦ προσώπου τοῦ Ἑμμ., καὶ εἴ τις ἄνθρωπον λέγοι, τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς λόγον μορφὴν δούλου λαβόντα νοοῦμεν, καὶ ἐκ τῶν τῆς κενώσεως μέτρων δηλοῦσθαί φαμεν, εἰ δὲ δὴ καὶ Θεὸν μονογενῆ, τὸν αὐτὸν εἶναι πιστεύοντες ἐνηνθρωπηκὰ τε ἤδη καὶ σεσαρκωμένον. Как в человеке телесные явления предполагают душу и обратно, так и во Христе относились божество и человечество. Adv. Nest. lib. V, c. VII: 244.

¹⁹³ - Ep. IV ad Nest. Migne, LXXVII, 48, – Деян. 1, 333; adv. anthr. c. XIV: Migne, LXXVI, 1101–1104.

¹⁹⁴ - Quod un. s. Chr. Migne, LXXV, 1332; οἰκείουτα τὰ ἡμῶν. ἐπεὶ γέγονε καθ' ἡμᾶς.

¹⁹⁵ - Explic. anath. III: Migne, LXXVI, 301: οὐ γὰρ ἦν ἀλλότριον αὐτοῦ τὸ ἐνωθέν αὐτῷ σῶμα, ὃ καὶ ἀπτόν εἶναί φαμεν, καὶ ὁρατόν; de r. f. ad Theod. c. XXVI: Migne, LXXVI, 1169 (de inc. Unig. Migne, LXXV, 1224): οὐκ ἀλλότριον αὐτοῦ τὸ προσληφθέν, ἀλλ' ἴδιον ἀληθῶς; также de r. f. ad reg. or. I, c. III: Migne, LXXVI, 1205; or. II, c. VIII: 1345; c. XX: 1361; adv. Nest. 1, 1; Migne, LXXVI, 20.

Подобные выражения встречаются у Кирилла весьма часто. В частности, он говорит об усвоении Сыном Божиим осязаемости, видимости (Explic. anath. III: M. LXXVI, 301, – Деян. II, 34) и под.; он говорит даже о зачатии Бога от Девы, о рождении Бога (

Θεοῦ γέννησις), о сходстве Бога с нами по домостроительству во всём, о страдании Бога (Θεοῦ τὸ πάθος), о воскресении Бога, о вознесении Бога на небо. Schol. de inc. V. D. Migne, LXXV, 1416, – Деян. II, 196–197; cfr. adv. Nest. lib. I, c. 1: LXXVI, 17; lib. II, IX: 97; XI: 105; lib. V, c. VI: 241; de r. f. ad reg. or. 1, XIII: 1260.

¹⁹⁶ - Ad Nest. de excom. ep. XVII (XV): Migne, LXXVII, 116, – Деян. I, 448 (повторяется в def. IV an. c. or. cfr. expl. an. II). Что касается отношения Кирилла в этом пункте к прежним церковным писателям, то нужно помнить, что последние в борьбе с арианством настоятельно различали речения возвышенные, относя их к Божеству, и речения уничижительные, которые относили к Тому, Кто истощил Себя (Григория Бог. theol. III, XIX: col. 97, – р. п. 59), хотя не забывали единения (ἐνωσις), называя тело Христа телом Бога (Афанасия Ал. ep. ad Maxim, phil. col. 1088, – р. п. III, 354), а также и действия, и немощи относя к единому Христу (Ep. IV ad Serap.: 657, – р. п. 91; Григория Нис. adv. Apoll. c. XXI: 1165, – стр. 98).

¹⁹⁷ - Def. anath. IV c. or. Migne, LXXVI, 340–341, – Д. II, 74; cfr. Quod unus sit Christus: Migne, LXXV, 1332; de r. f. ad reg. or. II, c. XVI: Migne, LXXVI, 1353.

¹⁹⁸ - Quod un. s. Chr. Migne, LXXV, 1337; de r. f. ad reg. or. II, XLII: LXXVI, 1393; adv. Nest. lib. V, c. 1: 212–213; c. IV: 232; c. VII: 244.

¹⁹⁹ - Quod un. s. Chr. Migne, LXXV, 1340: πέπονθε δι' ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν σαρκὶ "ὁ ὢν ἐπὶ πάντας Θεὸς, καὶ εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας«. Подробно вопрос о страданиях разъясняется в defens. anath. XII c. or.

²⁰⁰ - De r. f. ad Theod. itp. c. VIII. IX: Migne, LXXVI, 1144–1145 (de inc. Unig. Migne, LXXV, 1196).

²⁰¹ - Epist. XXXIII ad Acac. Migne, LXXVII, 160–161; cfr. ep. I ad mon. aeg. (c. IX): Migne, LXXVII, col. 17, – (c. XII) 21 и мн. др.

²⁰² - Defens. anath. III c. or. Migne, LXXVI, 332, – Деян. II, 64.

²⁰³ - De r. f. ad Theod. imp. c. XXIV: Migne, LXXVI, 1168 (de inc. Unig. M. LXXV, 1220).

²⁰⁴ - Quod unus sit Christus: Migne, LXXV, 1328: ὡς περ ἰδίαν αὐτοῦ τὴν σάρκα γενέσθαι φαμέν, οὕτω πάλιν αὐτοῦ κατ' οἰκείωσιν

οἰκονομικὴν, καὶ κατὰ γε τὸν τῆς κενώσεως τρόπον, τὰς τῆς σαρκὸς ἀσθενείας.

²⁰⁵ - De r. f. ad Theod. itpr. c. XXI: Migne, LXXVI, 1164 (de inc. Unig. Migne, LXXV, 1213–1215); ad reg. or. II, c. XXXVI, Migne, LXXVI, 1384; Thesaur. XXIV: Migne, LXXV, 369.

²⁰⁶ - Adv. anthrop. XIV: M. LXXVI, 1101; Quod un. s. Ch. M. LXXV, 1332; Thesaur. XXVIII, 428.

²⁰⁷ - Adv. Nest lib. II, c. III: LXXVI, 73; ad Nest. de excomm. LXXVII 112, – Деян. 1, 444–445.

²⁰⁸ - De r. f. ad Theod. c. XLII, 1197–1200 (de inc. Unig. LXXV, 1216); ad reg. de r. f. I, c. VI: LXXVI, 1208; XIII: 1296 (ἀπέθανε Θεὸς ἐν σαρκί); ad Nest, de excom. LXXVII, 113, – Д. 1, 445–446. – Логосом были восприняты на Себя и условия собственно нравственного развития по человечеству: так Он именно был ведён Духом в пустыню и победил здесь диавола. Ad reg. II, c. XXXVI: Migne, LXXVI, 1384.

²⁰⁹ - De r. f. ad reg. II, c. XXXVII: M. LXXVI, 1385 (πεῖρα τῶν ἡμετέρων ἀσθενειῶν).

²¹⁰ - Adv anthrop. XVIII: Migne, LXXVI, 1108–1112; cfr. ad Nest, de excom. Migne, LXXVII, 109, – Деян. 1, 442.

²¹¹ - Adv. anthrop. XIX: Migne, LXXVI, 1112. 1113.

²¹² - De r. f ad Theod. imp. XXXI: Migne, LXXVI, 1180: προσλαβοῦσα ἡ τοῦ λόγου φύσις τὸ ἀνθρώπινον; cfr. adv. Nest. lib. I, c III: LXXVI, 33; ep. 1 ad mon. aeg. (c. V): Migne, LXXVII, 16: Θεὸς κατὰ φύσιν ἐστὶν ὁ ἐκ τῆς ἀγίας Παρθένου γ – ος; de r. f. ad Theod. c. XXXII: LXXVI, 1181 (de inc. Unig. M. LXXV, 1233): εἰς Θεὸν πράττεται – ἡ πίστις τὸν φύσει καὶ ἀληθῶς ἐν προσώπῳ Χριστοῦ; c. XL. 1193; c. Theod. Migne, LXXVI, 1438, – Деян. V, 110; adv. Nest. lib. I, c. I: LXXVI, 20; lib. II, c. X: 97; lib. III, c. II: 126; c. III: 140; lib. V: 208.

²¹³ - De r. f. ad Theod. c. XXXI: LXXVI, 1169 (de inc. Unig. Migne, LXXV. 1209. 1224), также adv. Nest. lib. II. c. III: LXXVI. 77. 79; lib. III, c. III: 141. 145; IV, I: 172; c. II: 177; quod. b. M. s. Deip. c. XIV: 272; explic. I anath: col. 297; IV anath. col. 301; de r. f. ad Theod. XXX: 1177, de r. f. ad reg. I, c. IV: 1205; c. VIII: 1209; c XIII: 1249–1268; or. II, c. XXXIII, 1377.

²¹⁴ - Ibid.

²¹⁵ - De r. f. ad Theod. imp. XXXVII: Migne, LXXVI, 1188 (de inc. Unig. LXXV, 1240).

²¹⁶ - Quod unus s. Chr. LXXV, 1261; ad reg. II, c. IX: LXXVI, 1348; c. XV, 1353.

²¹⁷ - Quod. unus s. Ch. LXXV, 1340.

²¹⁸ - De r. f. ad Theod. c. X: Migne, LXXVI, 1148 (de inc. Ung. LXXV, 1200): c. XXX: 1177; c. XLI: 1193; def. an. III, c. or. 328; def. an. I c. Theod. col. 396.

²¹⁹ - Cfr. de r. f. ad Theod. c. XXI: Migne, LXXVI, 1764 (de inc. Unig. LXXV, 1213); de r. f. ad reg. I: 1221; adv. Nest. lib. III, c. II; 128, c. IV; 169.

²²⁰ - Ep. XXXIX (XXXIV) ad Ioan. Ant. Migne, LXXVII, 180, – Деян. II, 377. 378.

²²¹ - De r. f. ad Theod. c. X, Migne, LXXVI, 1148. 1149; c. XI. 1149; c. XXIV, 1168 (de inc. Unig. LXXV, 1260. 1261. 1292); explic. anath. I. II, col. 297; Quod un. s. Chr. LXXV, 1472; ep. IV ad Nest. LXXVII, 45, – Деян. 1, 330; ex libro c. Syn. Migne, LXXVI, 1427 sequ; adv. Nest. lib. I, c. III, LXXVI, 33; c. VIII; 53. 56; lib. IV, c. VII: 205. 208.

²²² - De r. f. ad Theod. c. XL, Migne, LXXVI, 1193: Μεσίτης γάρ ἐστι Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, φύσει μὲν ὑπάρχων Θεὸς καὶ οὐ δίχα σαρκᾶς ἄνθρωπος δὲ ἀληθῶς, καὶ οὐ ψιλὸς καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ὧν ὅπερ ἦν καὶ εἰ γέγονε σὰρξ; c. XLIV; 1200; de r. f. ad reg. I, c. XIII: 1248, 1257; or. II, c. XLII: 1393: οὔτε ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ Χριστός, οὔτε ἄσαρκος λόγος.

²²³ - Quod un. s. Chr. LXXV, 1280.

²²⁴ - Anath. II: LXXVII, 121, – Деян. 1, 455; de r. f. ad reg. 1, c. XIII: LXXVI, 1281–1284 и др.

²²⁵ - De r. f. ad Theod. c. XX: LXXVI, 1162 (de inc. Unig. LXXV, 1213); Quod un. s. Chr. LXXV, 1304–1305. 1325.

²²⁶ - Quod un. s. Chr. LXXV, 1308. 1320. Это воззрение Кирилла на развитие человеческой природы Христа, как на откровение свойств Его же собственной божественной природы, стоит в связи с его учением о Св. Духе, как о собственном Сыну, – не только как Логосу, рождённому от Отца, но и как

воплотившемся ради нас, так что и прославление от Духа не было «пользованием (со стороны Христа) чуждою силою». De r. f. ad Theod. c. XXXVI, Migne, LXXVI, 1188–1189; anath. IX, Migne, LXXVII, 121, – Деян. I, 454; defen. IX anath. c. Theod. Migne, LXXVI, 433; adv. anthr. XIV: 1101; Thesaur. XXXIII, XXXIV, Migne, LXXV, 568. 588. В этом пункте Кирилл мыслит одинаково с своими предшественниками, напр., Афанасий Ал. Epist. 1 ad Serap. Migne, XXVI, 588. 589; автор Con. Eun. lib. V, Migne, XXIX, 732.

²²⁷ - Cfr. Dorner, Entw. II, 79, Bruce, The humil. 55.

²²⁸ - Quod unus sit Christus: Migne, LXXV, 1320; adv. Nest. lib. V, c. II. LXXVI, 225; c. V, 233. 236; de r. f. ad Theod. c. XXV: 1169; ad regin. II, c. VIII: 1345.

²²⁹ - Thesaur. XXVIII: Migne, LXXV, 428.

²³⁰ - Так третье анафематство Кирилла направлено против тех, которые порицают единство, что во Христе, и говорят, что природы взаимно разделены и разделяются всеми способами, та и другая существует особенно и разделённо. Defens. III anath. c. Theod. Migne, LXXVI, 405, – Деян. II, 143.

²³¹ - Д.А. Гусева. Ересь антитринитариев тр. в. стр. 137–145.

²³² - Cfr. defens. anath. IV c. Theod. Migne, LXXVI, 417, – Деян. II, 156: «истощение понесла природа раба».

²³³ - Nestorii anath. I, II, III, IV, X, XII: Mansi, t. IV, 1093, – Деян. I, 461 след.

²³⁴ - Об отношении Нестория к Павлу Самосатскому см. Baur, Die chr. Lehre von d. Dreiein. I, 738–739.

²³⁵ - Даже «кто сказал, по словам Кирилла, что откровение дано природе раба обитающим в ней Богом, притом откровение ограниченное, тот уже превращает Эммануила в пророка нашего, богоносного человека и не что иное», кто думает, «что должно удалять от Бога Слова уничижительные выражения и усвоят их одной природе раба, тот дробит одного на двух сынов». Defens. IV anath. c. Theod. Migne, LXXVI, 416–417, – Деян. II, 155. 156. Что Кирилл свой тезис *φυσικὴ ἑνωσις* развивал в противовес несторианской разобщенности естеств, об этом см. Migne, LXXVI, 405.

- ²³⁶ - Defens. anath. III c. or. Migne, LXXVI, 332, – Деян. II, 64.
- ²³⁷ - Ad Nest, de excom. Migne, LXXVII, 116, – Деян. 1, 447.
- ²³⁸ - Ad Nest, de excom. Migne, LXXVII, 113, – Деян. 1, 442 и мн. др.
- ²³⁹ - Defens. anath. IV c. Theod. Migne, LXXVI, 413, – Деян. II, 152.
- ²⁴⁰ - Ad. Nest, de excom. Migne, LXXVII, 116, – Деян. 1, 447; epist. XLVI (ol. XXXIX) ad Succens. II, 4: 245; epist. L (ol. XLIV) ad Valer. col. 260. и мн. др.
- ²⁴¹ - Ad Nest, de excomm. col. 112, – Деян. 1, 444 и мн. др.
- ²⁴² - Ad Nest, de excomm. col. 116, – Деян. 1, 448.
- ²⁴³ - Defens. anath. III c. or. Migne, LXXVI, 332, – Деян. II, 64.
- ²⁴⁴ - Quod unus s. Chr. Migne, LXXV, 1292; cfr. defens. VIII anath. c. or. Migne, LXXVI, 352, – Деян. II, 85. Ср. выше.
- ²⁴⁵ - Такое учение об участии божественной воли в деле откровения Логоса в воспринятой Им природе человеческой не противоречит их воззрению на взаимное ограничение природ, которое объясняется известным характером взаимообщения природ, сходных между собою и внешне соединённых в единстве лица (см. выше), а не деятельным началом этого взаимообщения.
- ²⁴⁶ - Defens. anath. IV c. Theod. Migne, LXXVI, 416, – Деян. II, 155.
- ²⁴⁷ - An. III; expl. anath. III, Migne, LXXVI, 300; defens. anath. III c. or. col. 332; defens. anath. III c. Theod. col. 405; de r. f. ad regin. I, c. XIII: 1288; ep. I ad mon. aeg. Migne, LXXVII, 21; epist. ad. Nest, de excom. col. 112 (anath. III) 121; hom. pasch. XVII, 3 col. 748.
- ²⁴⁸ - Epist. XXXIX (XXXIV) ad Ioan. Ant. Migne, LXXVII, 177.
- ²⁴⁹ - Adv. Nest. lib. II, c. 1: Migne, LXXVI, 65; de r. f. ad reg. 1, c. VIII: 1209; c. XI, 1217; c. XII: 1220; ad Nest, de excom. Migne, LXXVII, 112.
- ²⁵⁰ - Quod un. s. Chr. Migne, LXXV, 1289; adv. Nest. lib. II: Migne, LXXVI, 60; defens. VIII anath. c. or. col. 349; de r. f. ad reg. I, c. IX: 1212, epist. XL (XXXV) ad Acac. Melit. Migne, LXXVII, 192.

193, epist. ad Eulog, col. 225; epist. XLV (ol. XXXVIII) ad Succens. I; 232; epist. XLVI (ol. XXXIX) ad Succens. II: 240. 241. 244. Положение христологии Кирилла ἡ ὡσις φυσικῇ, μία φύσις служило предметом самых ожесточённых нападок его противников в несторианских спорах, а вскоре после его смерти получило ещё более громкую известность от связи, в какую с ним было поставлено монофизитство. Первый открытый монофизит, Евтихий, торжественно заявлял: «я читал (писания) блаж. Кирилла (св. отцов и св. Афанасия): они признавали два естества прежде соединения, а после соединения и воплощения они признавали уже не два естества, но одно». Mansi, t. VI, 745. Это обвинение Кирилла в монофизитстве настойчиво поддерживается позднейшими и современными учеными самых разных направлений. И в самом деле, Кирилл учил о μία φύσις, следовательно, он монофизит: коротко и ясно! Даже те учёные, которые по своему официальному положению или искреннему убеждению не могут заподозрить чистоту вероучения в изложении Кирилла, стараются объяснить выражения φυσικῇ ἑνωσις, μία φύσις в качестве случайных и нехарактеристичных для его христологии, употребляют заметные усилия отделаться от них. Защиту Кирилла обыкновенно сводят к тому, что «выражение это не его собственное, оно заимствовано им из одного сочинения св. Афанасия: de incarnatione Dei Verbi (Migne. t. XXVIII, 28), которое, впрочем, признаётся подложным», что сам «Кирилл допускал потому это выражение, что подобно многим писателям древней Церкви смешивал понятия «естество» и «лице». Слово φύσις у него употребляется в смысле ὑπόστασις». Но ведь «выражение это было любимо в кругах александрийцев» (А.П. Лебедева Всел. соб. IV и V век. стр. 191, прим. 33), сам Кирилл для утверждения себя вправе употреблять это выражение ссылается, приводя несколько выдержек, не на какое-нибудь сочинение, а прямо на имя Афанасия (defens. anath. VIII c. or. Migne, LXXVI, 349; de r. f. ad regin. I: 1212), и не был в этом случае изобличён противниками в предполагаемом заблуждении относительно подлинности ссылки, что монофизиты приписывали это выражение не только Кириллу, но

и Афанасию (Mansi VI, 745), что, наконец, это выражение вслед за Афанасием и Кириллом повторяет Иоанн Дамаскин (*de fide orthodoxa*, lib. III, c. VII, Migne, s. gr. t. XCIV, col. 1012). Выше всякого сомнения, что Кирилл не только употреблял выражения, о которых речь, но эти выражения в высшей степени гармонируют со всей системой его христологии и действительно служат самой типической чертой его христологических воззрений. Но тем не менее можно решительно утверждать, что монофизитство было карикатурой христологии Кирилла. Здесь есть грубое сходство – это одинаковые выражения, здесь есть глубокое, хотя тонкое, различие – в смысле выражений. Последователи Евтихия в выражении *μία φύσις* последнее слово понимали буквально и именно называли единым естеством Христа божественное естество, которым, по их мнению, было поглощено человеческое и к которому, как к единому, относились страдания Христа. Напротив, выражения Кирилла *φυσικὴ ἔνωσις*, *μία φύσις* равнозначительны иным его выражениям: *ὑπόστασις μία* (adv. Nest. lib. II, c. VIII, Migne, LXXVI, 93; epist. adv. Nest. de excom. Migne, LXXVII, 116), *ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν* (anath. II; adv. Nest. lib. 1, c. 1, Migne, LXXVI, 17. 20; c. XIII: 53; lib. II, c. II: 69; cap. VI: 84; VIII: 89. 92; c. X: 97; c. XII: 108; lib. III, c. IV: 157; lib. IV, c. II: 176; de r. f. ad reg. I, c. XIII: 1276; epist. IV ad Nest. Migne, LXXVII, 45 etc.), может быть, заменяются иногда выражением *ἐν πρόσωπον* (quod un. s. Chr. Migne, LXXV, 1297, 1329, sch. de inc. Dei Verbi, col. 1413–1416, adv. Nest. lib. II, Migne, LXXVI, 60. 64. 68, defens. anath. IV c. Theod. col. 413, epist. XL (ol. XXXV) ad Acac. Migne, LXXVII, 196, epist. L (ol. XLIV) ad Valer. col. 277 etc.) и даже *ἔνωσις ἀληθῆς* (adv. Nest. col. 61. 64. 65. 72. 96. 136. 158. 160. 161. 169, explic. III anath. col. 300, defens. IV anath. 328). Выражения Кирилла *μία φύσις* и под., по единственному пониманию, которое соответствует самому основному, существенному смыслу его христологии, значат: единая богочеловеческая жизнь, или единое богочеловеческое существо. Из многократных его собственных разъяснений вытекает, что он хотел этими выражениями утвердить мысль об истинном соединении природ, божеской и человеческой, в единство богочеловеческого

существа, или богочеловеческой жизни, подобно как человек, состоя из души и тела, живёт единою жизнью. Защищая третье анафематство, в котором утверждается единение естеств, против возражения Феодорита, Кирилл объясняет, что оно направлено против тех, которые порицают единство естеств во Христе, которые говорят, что природы взаимно разделены и разделяются всеми способами, та и другая существует особенно и разделённо, – он утверждает против такого пустословия, что Слово естественно, т. е. не по обитанию, а истинно присоединилось к святой плоти. Естественное единство, продолжает Кирилл, есть единство истинное (ἡ νωσις φυσικὴ, τούτέστιν ἀληθής: Migne, LXXVI, 405. 408 cfr. adv. N. lib. II, I: 65; exp. III an. col. 300), не сливающее естеств и не смешивающее их; соединение называется природным сообразно тому, что соединились субстанции, что Слово соделалось человеком и воплотилось, чтобы не дать места неистинному, обитательному соединению; это единство подобно тому, как един человек, хотя одно по природе душа, а другое по природе тело; так и единение, совершившееся во Христе, не противоречит тому, что Слово Божие по природе есть нечто иное, чем плоть, и иное плоть по своей природе. Защищая это же анафематство против возражения восточных, Кирилл снова ставит на вид, что Несторий разделяет природы одна от другой, как бы на отдельные части, что анафематство против такого безрассудного мнения исповедует одного Христа – воплотившееся и вочеловечившееся единокровное Слово Божие, хотя по своей природе плоть отлична от Слова и Единородный есть иной по отношению к своей природе. И обратно: хотя тело иной природы, чем Слово Бога Отца, однако так понимать дело не значит разделять природы после соединения: один Христос, и Сын, и Бог, и Господь. Таким образом, соединение естественное означает соединение истинное (Migne, LXXVI, 332), слово естеством то же, что поистине. Естественное соединение не сливает природ и не смешивает их. В epist. XLV (ol. XXXVIII) ad Succens. I непосредственно пред положением μία φύσις τοῦ λόγου θεοαρκωμένη Кирилл разъясняет различие плоти от божества, а

непосредственно вслед за этим положением даёт понять, что оно выражает соединение природ в единство Сына и Христа и означает единого воплотившегося Логоса (Migne, LXXVII, 232–233) и снова обращается к аналогии человека, единого из души и тела. (Также de r. f. ad Theod. c. XXVI, Migne, LXXVI, 1169). В epist. XLVI (ol. XXXIX) ad Succens. II Кирилл обращает ваше внимание на добавленное слово: воплощённая (μία φύσις Υἱοῦ) σεσαρκωμένη. Это добавленное слово лишает силы возражение, что будто из положения Кирилла следовало страдание самого божественного естества, характеристичный признак монофизитства (εἰ δὲ ἐν τῷ σεσαρκωμένην εἰπεῖν, σύμπαρ ὁ λόγος τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας εἰσφέρεται, εἰκὴ πεφλυαρήκασιν οἱ λέγοντες ἀκολουθεῖν τὸ χρῆναι πάντως αὐτὸν εἰς ἰδίαν φύσιν ὑπομεῖναι, ὑποκειμένης γὰρ τῆς σαρκὸς, περὶ ἣν εἰκότως ἂν συμβῆναι τὸ παθεῖν νοοῖτο. ἀπαθοῦς ὄντος τοῦ λόγου: Migne, LXXVII, 240). Опровергая далее выводимое из его учения следствие о смешении естеств и, в частности, о сокращении человеческого естества (μειουμένης ὥσπερ καὶ ὑποκλεπτομένης τῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως), Кирилл разъясняет своё выражение в качестве равносильного другому: εἷς ὁ μονογενὴς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ σεσαρκωμένος καὶ ἐνανθρωπήσας, – Υἱὸς, Который именно как воплотившийся открылся нам в единстве богосыновней природы воплощённой (μίαν ἡμῖν ἔδειξεν Υἱοῦ φύσιν πλὴν, ὡς ἔφην, σεσαρκωμένην Migne, LXXVII, 241; cfr. epist. XL (ol. XXXV) ad Acac. col. 192. 193; de r. f. ad regin. I, c. XIII, Migne, LXXVI, 1245: τοῦ κατὰ φύσιν ἐνὸς Υἱοῦ; adv. Nest, lib II, c. II, col. 69). Равным образом на возражение восточных: против IV анафематства, что с точки зрения Кирилла трудно противостоят Евномию и Арию, которые все евангельские изречения Иисуса Христа или об Иисусе Христе смешивают так, как будто они сказаны были об одной природе, Кирилл отвечал, что единство, о котором он учит, есть именно нераздельное соединение (различимых и в соединении естеств), есть собственно единство Христа, Его богосыновства (τῆς ἁκρας ἐνώσεως φυλαττομένης καὶ τοῦ ἐνὸς Υἱοῦ, καὶ Χριστοῦ, καὶ Κυρίου ὁμολογούμενου, περὶ τὸν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Υἱὸν ἐκλαβέσθαι χρὴ τὰ λεγόμενα: Migne, LXXVI, 337), что Христос один, хотя

состоит из двух различных и в соединении природ (ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστὸς κἄν ἐκ δυὸν νοῆται καὶ διαφόρων πραγμάτων εἰς ἐνότητα τὴν ἀμέριστον συνενηνευμένος: col. 340; cfr. epist. IV ad Nest. Migne, LXXVII, 45: εἷς ἐξ ἀμφοτέρων Χριστὸς καὶ Υἱὸς οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν; ad Nest de excom. Migne, LXXVII, 116, epist. ad Acac. col. 193; hom. pasch. XVII, 3: 784; de r. f. ad Theod. c. XVI: Migne, LXXVI, 1157: διαβεβαιούμεθα σύνοδον – εἰς ἔνωσιν ἀνίσων τε καὶ ἀνομοίων πεπρᾶχθαι φύσεων). В посл. к еп. Валериану, против мыслящих по догматам Нестория, Кирилл разъясняет: что произошло от плоти, то плоть без всякого изменения, а что от Бога, есть Бог; однако из того и другого составляется Христос, один Сын и Господь. Каждый человек состоит из души и тела, из предметов различных и инородных; однако человек мыслится как один, одну имеет ипостась и одну природу, так как тело, отличаясь от души, есть её собственное тело и вместе с нею составляет ипостась одного человека, – один человек, одна его природа, в том несомненном смысле, что тело и душа, различаясь, составляют одно животное, человека. Так и Христос был одним. (Migne, LXXVII, 260, cfr. adv. Nest. lib. II: Migne, LXXVI, 60. 61. 85; explic. III anath. col. 300, то же в adv. Nest. lib. II, c. XII: LXXVI, 108, def. VIII anath. и I epist. ad топ. aeg. c. XII: LXXVII, 21 cfr. XXIV, где термином ἡ νῶσις φυσικὴ обозначается соединение в человеке души и тела). В посл. к Акакию Кирилл исповедует одного Христа по единению двух естеств, по нераздельному соединению вещей различных, исповедует одно (после этого соединения) естество Сына, как единого, но воплотившегося (Migne, LXXVII, 192. 193) и проч. Сказанного достаточно, чтобы видеть, что естественное единство, о котором учит Кирилл, вполне тождественно с тем блестяще развитым у Кирилла положением, что таинство воплощения состояло в самоличном восприятии плоти Сыном Божиим, в усвоении Им всего человеческого (Quod un. s. Chr. Migne, LXXV, 1289: ἓ νᾶ Υἱὸν, καὶ μίαν αὐτοῦ φύσιν εἶναί φαμεν, κἄν εἰ ἐν προσλήψει γενέσθαι σαρκὸς... αὐτοῦ γὰρ γέγονε τὸ ἀνθρώπινον. Cfr. adv. Nest. Migne, LXXVI, 64. 96), в Его самоуничижении до условий человеческой жизни (defens. anath. III c. Theod. LXXVI, 404–409, def. an. IV:

417, epist. I ad top. aeg. (с. XVI), LXXVII, 28, ad Nest, de excom.col. 112), – кратко и снова сказать, есть единство богочеловеческой жизни.

²⁵¹ - Quod unus sit Christus: Migne, LXXV, 1292: ἀλλ' εἰ μίαν εἶναι φύσιν Υἱοῦ φαμεν, κἄν εἰ νοοῖτο σεσαρκωμένος, πᾶσά πως ἀνάγκη γενέσθαι φυρμὸν μολογεῖν καὶ σύγκρασιν, ὑποκλεπτομένης ὡςπερ τῆς ἀνθρώπου φύσεως ἐν αὐτῷ. Τί γὰρ ἡ ἀνθρώπου φύσις πρὸς τὴν τῆς θεότητος ὑπεροχὴν; ibid. col. 1293: человеческая природа οὐ δαπανᾷται божественною, epist. II ad Succens. M. LXXVII, 241: μειουμένης ὡςπερ καὶ ὑποκλεπτομένης τῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως.

²⁵² - Explic. IV anath. Migne, LXXVI, 301.

²⁵³ - Migne, LXXVI, 404–409, – Деян. II, 142–147; adv. Nest. lib. I, col. 17; ep. I ad mon. aeg. (с. XXIII): Migne, LXXVII, 36.

²⁵⁴ - Quod unus sit Christus: Migne, LXXV, 1293. Ср. выше.

²⁵⁵ - Adv. Nest. lib. 1, с. I: Migne, LXXVI, 21.

²⁵⁶ - Quod unus sit Christus, Migne, LXXV, 1332.

²⁵⁷ - Adv. anthrop. с. XIV, Migne, LXXVI, 1101–1104.

²⁵⁸ - Defens. anath. IV с. Theod. Migne LXXVI, 416, – Деян. II, 154.

²⁵⁹ - Adv. Nest. lib. II, с. VIII: LXXVI, 92; lib. V, с. II: 221.

²⁶⁰ - Schol. de inc. V. D. Migne LXXV, 1416; adv. Nest. lib. V, с. III, LXXVI, 228; dial. cum Nest. col. 253: ἡμεῖς μὲν φυσικῶς πεινῶμεν καὶ διψῶμεν καὶ καθεῷδομεν, οὐ γνώμη, ἀλλ' ἀνάγκη φύσεως δουλεύοντες. αὐτός δὲ οὐκ ἀνάγκη, ἀλλὰ γνώμη κτλ. de r. f. ad reg. LXXVM, 1205: καταβέβηκεν ἐκὼν ἐν τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις κτλ.

²⁶¹ - Adv. Nest. lib. I, с. 1, Migne, LXXVI, 17: τοὺς τῆς ἀνθρωπότητος οὐκ ἀτιμάσαντος νόμους; col. 21; с. II, col. 28: quod un. s. Chr. Migne, LXXV, 1332: ἡ φείει οἰκονομικῶς τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις ἐφ' ἐαντῷ τὸ κρατεῖν. На этот пункт учения Кирилла следует обратить особое внимание. Решение вопроса о действительности страданий и немощей Христа часто колеблется между докетизмом и несторианством. Решение, чуждое той и другой крайности, составляет великую проблему христологии, блестяще решённую Кириллом. С одной стороны,

его учение противоположно несторианству, но, с другой стороны, оно чуждо докетизма: самоуничужение Иисуса Христа простиралось до подчинения Сына Божия законам человеческой жизни. О таком сочетании свободы Сына Божия с необходимостью человеческой природы ср. Афанасия Ex tractatu in illud: nunc anima turbata est: Migne, XXVI, 1241.

²⁶² - Adv. Nest. lib. III, Migne, LiXXVI, 116. В этом существенное различие Кирилла от несторианства.

²⁶³ - Quod un. s. Chr. Migne, LXXV, 1332; adv. Nest. lib. I, c. 1: Migne, LXXVI, 21; lib. V, c. VIII: 228.

²⁶⁴ - Thesaurus, ass. XXVIII: Migne, LXXV, 428; adv. Nest. lib. III, c. IV; LXXVI, 153: πῶς οὖν ἄρα προκάπτειν εἴρηται; συμμετροῦντος. ὥς γε οἶμαι, τοῦ θεοῦ λόγου τῇ τοῦ ἰδίου σώματος αὔξει τε καὶ ἡλικίᾳ, τῶν ἐνόντων αὐτῷ θεοπρεπεστάτων ἀγαθῶν τὴν ἔκφρασιν.

²⁶⁵ - Adv. Nest lib. II, c. II: LXXVI, 73. 76; c. III: 77; lib. IV, c. II: 176; de r. f. ad Theod. XLIV: 1200; ad regin. I, c. XIII: 1304; epist. I ad mon. LXXVII, 29; ad Nest, de excom. col. 112.

²⁶⁶ - Defens. III anath. c. Theod. Migne, LXXVI, 405, – Деян. II, 143.

²⁶⁷ - Блаж. Феодорита repreh. IV anath. Migne, LXXVI, 412. 413, – Д. II, 149.

²⁶⁸ - Defens. an. III c. or. Migne, LXXVI, 332, – Д. II, 64; de r. f. ad Theod. c. XXV: 1168; ad Nest, de excom. LXXVII, 116, – Деян. I, 447.

²⁶⁹ - Следовательно, разнородность, о которой говорит Кирилл (сfr. Иоанн Златоустый: Χριστός = τὸ φαίνόμενον θεός: hom. VII, 2: Migne, LXII, 231), не исключает того отношения человека к Богу, что человек есть образ Божий... Здесь нужно иметь в виду святоотеческое воззрение на отношение человека, созданного по образу и подобию Божию, к Богу, как видимого к невидимому, в нём открывающемся. См., напр., Григория Богослова слово XXXVIII: Migne, t. XXXVI col. 321–324, – Твор. ч.III, 199–200.

²⁷⁰ - Thesaur. XXI: Migne, LXXV, 281: τὴν ἡμῶν σάρκα περιεβάλετο, – τὸν ἀτελὴ ἄνθρωπον περιεβάλετο; dialog.cum. Nest.

Migne, LXXVI, 252; τὸ ἡμέτερον ἐνδυσάμενος σῶμα; de r. f. ad Theod. c. XIX: 1160: ἡμπίσχετο τὴν ὁμοίαν ἡμῖν σάρκα; c. XXXV: 1185; de r. f. ad reg. I, c. VIII: 1209; II, c. VI: 1344; Migne, LXXVI, 1440, – Деян. V, 112. 180: не был Сын Божий человек просто, но в образе человеческого (то же adv. Nest. lib. V, c. II: 224); в Sch. de inc. Unig. c. II, VII имя Эммануил разъясняется в см. Вар. III, 38; ер. XLVI ol. XXXIX ad. Suc. II: LXXVII, 240. 241.

²⁷¹ - Кроме общих выражений этой истины (cfr. пред. прим., – также De inc. Unig. Migne, LXXV, 1220: Θεὸς ἐπέφανεν ἡμῖν; Thesaur. XXVIII: 428: ἀποκαλυπτομένης καὶ φανερούμενης τῆς θεότητος ἐν αὐτῷ; de r. f. ad Theod. c. VIII: Migne, LXXVI, 1144: λόγος ἐφανερώθη ἐν σαρκί... φανέρωσις ἐν σαρκί). Кирилл разъясняет эту истину подробнее и в частности, особенно по смыслу истории исцеления слепорождённого (adv. Nest. lib. II, c. XI: LXXVI, 105; de r. f. ad Theod. imp. XXXIV: 1184), также по смыслу слов Ин. 10 (de r. f. ad Theod. c. XXXIII: LXXVI, 1181); Ин. 20:30–31; Деян. 4:8,10–12 (с. XXXV: 1184. 1185; c. anthrop. c. XXII: 1117–1120); 1Ин. 1 (adv. Nest. lib. V, c. 1: 241); по его словам, даже Св. Духа Христос ὡς ἄνθρωπος ἐνέπνει σωματικῶς (de r. f. ad Theod. c. XXXVI: 1188) и под. Cfr. Афанасия Ал. Or. III c. Ar. c. XXXI: XXVI, 389 и др.

²⁷² - De r. f. ad Theod. c. XXI: Migne, LXXVI, 1164 (de inc. Unig. LXXV, 1213–1216): προσεχρήσατο καθάπερ ὄργανον τῇ μὲν ἰδίᾳ σαρκί.

²⁷³ - Ер. ad mon. aeg. (XXI): LXXVII, 32. 33.

²⁷⁴ - Здесь различие в употреблении слова ὄργανον у Нестория и Кирилла. Adv. Nest. lib. II, c. VIII: LXXVI, 93. 96.

²⁷⁵ - Adv. anthrop. XIV: LXXVI, 1101–1104; ad reg. II, XVI: 1353; Thesaur. LXXV, 373. 376; def. IV anath. c. Theod. LXXVI, 416.

²⁷⁶ - Quod un. s. Chr. LXXV, 1332; ad reg. de r. f. II, XVI: LXXVI. 1353; Thesaur. LXXV, 428.

²⁷⁷ - Adv. anthrop. XIV; LXXVI, 1101; def. IV anath. c. Theod. 416. Ср., выше.

²⁷⁸ - Напр. божественная свобода и человеческое рабство. Adv. Nest. lib. II, c. VIII: LXXVI, 92. Обычно же споры между

Кириллом и несторианами о взаимоотношении естеств во Христе с той и другой стороны сводились к вопросу об отношении знания божественного к знанию человеческому, а «всё прочее» понималось аналогично.

²⁷⁹ - Ep. XLVI (ol. XXXIX) ad Succ. II: Migne, LXXVII, 241; также в adv. Nest. lib. II: LXXVI, 61–64, где Кирилл приводит другие примеры подобного единства: огня и дерева в угле и под.

²⁸⁰ - Замечательно то, что Феодорит, которого уже никак нельзя упрекнуть в еретическом докетизме, говоря в одном месте, что под образом раба нужно разумеать не подобие, а естество человека, вслед за тем даже в такой связи говорит, что Бог, воплотившись, казался человеком: Θεὸς γὰρ ὢν, ἐδόκει ἄνθρωπος εἶναι δὲ ἵν' ἀνείληφε φύσιν. Eran. dial. 1: Migne, LXXXIII, 73.

²⁸¹ - Adv. Nest. lib. IV, c. II: LXXVI, 176: σαρκὶ μιᾷ καθ' ὑπόστασιν κεκοινωνηκότος.

²⁸² - Ep. ad mon. aeg. (c. XX fin. XXI): LXXVII, 32. 33.

²⁸³ - De r. f. ad. reg. II, c. XXI: LXXVI, 1364: σωματικῶς, ὃ ἐστὶν οὐσιωδῶς ὡς ἂν εἰ καὶ ἐν ἄνθρωπῳ λέγοιτο κατοικεῖν τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, οὐχ ἕτερον ὄν παρ' αὐτὸν; ad Nest, de excom. LXXVII, 112.

²⁸⁴ - Explic. III anath. LXXVI, 300–301.

²⁸⁵ - De r. f. ad Theod. XL: LXXVI, 1193: φύσει ὑπάρχων Θεὸς – οὐ δίχα σαρκός; de r. f. ad reg. 1: 1209; adv. Nest. lib. II, c. VII: 84. 85.

²⁸⁶ - Ep. XLVI Col. XXXIX) ad Succ. II, LXXVII, 241: πλὴν οὐκ ἄσαρκος, οὐδ' ἔξω σώματος.

²⁸⁷ - Quod un. s. Chr. LXXV, 1332; Thesaur. XXVIII: 428.

²⁸⁸ - Apolog. XXI: Migne, s. lat. 1, 403. Конечно, в этой связи нужно рассматривать выражения Кирилла, в которых действительность воплощения и немощей Христа отождествляется с верою людей в Его воплощение, как с своею целью: Он усвоил Себе немощи для того, чтобы веровали, что Он стал истинным человеком: Migne, LXXVI, 177. 188. 441. 1169.

²⁸⁹ - Sch. de inc. V. D. Migne, LXXV, 1416.

²⁹⁰ - Mansi, IV, 673: οὕτως πιστεύομεν ὡς Κύριλλος.

²⁹¹ - Cfr. Kopallik, Cyrillus von Alex. eine Biogr. Mainz, 1881, S. 233.

²⁹² - Приб. к изд. тв. св. о. о. ч. XIII, 304. Правда, Феодорит Кирский, сильный противник Кирилла в несторианских спорах, упрекал александрийского святителя в арианстве, в аполлинаризме, в учении о смешении божества с человечеством, о страдательности божеского естества (Migne, LXXVI, 389, – Деян. II, 126; *ibid.* 400, – Д. II, 136; *ibid.* 445. 448, – Д. II, 188; Mansi, IX, 291-Migne, LXXXIII, 1417, – Д. V, 221; Mansi, IX, 292. 293, – Migne, LXXXIV, 55, – Д. V, 223; cfr. Eran. dial. I, II, III *passim*). Несторий делал Кириллу подобные же упреки (Mansi, IV, 1021–1024, – Д. I, 371–378); также судили вообще члены отступнического собора в Ефесе под председательством Иоанна Антиохийского (Mansi, IV, 1267 cfr. 1411, – Д. I, 651). Поэтому Кирилл весьма часто защищается от таких упрёков. Но несправедливость этих упрёков более чем очевидна из изложения христологии Кирилла; они легко объясняются полемическим увлечением его противников. Самое большее, о чем можно говорить в данном случае, это неточность языка Кирилла. Но и это справедливо только отчасти и, главным образом, по отношению к термину μία φύσις. Здесь должно заметить, что это выражение, ставшее со времени IV вселенского собора непригодным для тех целей, для которых оно употреблялось у Кирилла, было у него не единственным, но та же самая мысль у него выражалась другим термином μία ὑπόστασις, ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν. (Что μία φύσις = μία ὑπόστασις это видно 1) из одинакового сочетания того и другого термина с σεσαρκωμένη: Adv. Nest. lib. II, с. VIII: Migne, LXXVI, 93; ad Nest, de excom. LXXVII, 116; cfr. epist. ad Succ. col. 240. 241; 2) из одинакового объяснения того и другого выражения в смысле истинного соединения: defens. II anath. с. Theod. LXXVI, 401, – Д. II, 138; adv. Nest. lib. 1, с. I: 17; II, VIII: 92; 3) из замены одного другим: defens. II anath. с. Theod. LXXVI, 401. По отношению к человеку μία φύσις ἀνθρώπου καὶ ὑπόστασις: epist. L (ol. XLIV) ad Vater. LXXVII, 260). И вот в то время, как первый термин оказался непригодным, второй должен быть рассматриваем, как

драгоценный вклад Кирилла в христологическую терминологию: со времени Кирилла и до настоящего времени «ипостасное соединение» есть единственный термин для обозначения истинного единства богочеловеческой жизни.

²⁹³ - Eran. dial. 1, Migne, s. gr. t. LXXXIII, 45.

²⁹⁴ - Правда, по мнению «эраниста», пророк (Вар. 3:38) не говорит ни о плоти, ни о человеческом естестве. Но 1) несомненно, что Кирилл в смысле Вар. 3 объясняет наименование Эммануил, указывающее на воплощение (Sch. de inc. Unig. с. II, VII: ср. стр. 98 пр. 1 – Примечание 270. – Прим. ред. электронного издания); 2) сам Феодорит применяет приведенный «эранистом» текст к воплощению; 3) Феодорит в другом месте (Synodic. с. XL; Migne, LXXXVI, 646) в Вар. 3 видит указание на человеческое естество, cfr. его Сотт. in h. 1.

²⁹⁵ - Col. 48, cfr. 57.

²⁹⁶ - Сделалось видимым чрез посредство плоти как людям, так и ангелам. Col. 48.

²⁹⁷ - 49.

²⁹⁸ - 52 cfr. dial. II, 164 и др.

²⁹⁹ - 52.

³⁰⁰ - 52.

³⁰¹ - 52 cfr. haer. fab. comp. lib. V, с. XII: 497; demonstr. per syllog. 320. 321.

³⁰² - 72 sequ.

³⁰³ - Это сочинение помещено у Migne'я среди творений Кирилла (t. LXXV) и в Хр. Чт. 1847, ч. III переведено также с именем Кирилла. Но основательно полагают, что de inc. Domini (как и de sancta et vivifica Trinitate, там же у Migne'я помещённое и там же в Хр. Чт. переведённое) принадлежит не Кириллу, а Феодориту. Н.Н. Глубоковского Блаж. Феодорит, еп. Кирский т. 2, М. 1890, 87 след.

³⁰⁴ - De inc. Dom. с. XIV, XVIII, XXI, XXIII, XXIV, XXVIII, XXIX, XXX. Такие же мысли и выражения встречаются у Феодорита и в других сочинениях. Равным образом и Несторий настойчиво применял к человечеству Иисуса Христа выражения: храм, завеса, одежда, орудие и под.

- ³⁰⁵ - De inc Domini c. XXIV: Migne, LXXV, 1461, – стр. 219.
- ³⁰⁶ - Haeret, fab. comp. lib. V, c. XIII: Migne, LXXXIII, 497, – Твор. ч. VI, стр. 53.
- ³⁰⁷ - Haer. fab. сот. Lib. V, c. XII: Migne, LXXXIII, 496, – Твор. VI, 51.
- ³⁰⁸ - De inc. Dom. c. XIII: Migne, LXXV, 1437–1440, – стр. 189.
- ³⁰⁹ - De inc. Dom. XXI: Migne, LXXV, 1457, – стр. 214; repreh. IV anath. M. LXXVI, 412, – Д. II, 151.
- ³¹⁰ - Haeret. fab. comp. lib. V, c. XII: Migne, LXXXIII, 496, – Твор. VI, 51.
- ³¹¹ - De inc. Dom. c. XIV, XXIV и др.
- ³¹² - Mansi, IV, 1065, – Деян. I, 434–435. Бесспорно, что Феодорит употреблял наименование Богородица по отношению к св. Деве: repreh. I an Migne, LXXVII, 393, – Деян. II, 129. 130; de inc. Dom. XXXV: LXXV, 1477, – Хр. Чт. 1847, III, 237.
- ³¹³ - Repreh. III anath. Migne, LXXVI, 401–404, – Деян. II, 140; cfr. возражение «восточных» на это же анафематство: Migne, LXXVI, 325, – Деян. II, 58.
- ³¹⁴ - Repreh. III anath. Migne, id. 404, – Деян. II, 141.
- ³¹⁵ - Repreh. IV anath. Migne; id. 409. 412, – Деян. II, 148–151.
- ³¹⁶ - Repreh. X anath. Migne, id. 436. 437, – Деян. 11, 177. 178: «кто это, который совершен подвигами добродетели, а не по естеству? кто это обнаружил повиновение, не зная его, пока не испытал? кто это жил в благоговении, с воплем крепким и со слезами приносил моление, не имея силы спасти себя, но молился могущему его спасти и просил освобождения от смерти? Не Бог Слово... Но эго то, что Он воспринял от семени Давида, что смертно, подлежит страданию и трепещет смерти. (Это) естество, взятое от нас» и проч. Также de inc. Dom. c. XI. XIV. XV. XX. XXI, XXIX: Migne, LXXV, 1433. 1443. 1444. 1453. 1457. 1469; haer. fab. comp. V, XIII: LXXXIII, 497, – Твор. VI. 93.
- ³¹⁷ - Repreh. IV anath. LXXVI, 412, – Деян. II, 149. 151; de inc. Dom. XXI: LXXV, 1456. 1460.

³¹⁸ - Repreh. IV anath. Migne, LXXVI, 413, – Деян. II, 151 и мн. др.

³¹⁹ - Eran. dial. III: Migne, LXXXIII, 221. 233: ὡς ἄνθρωπος τὸ πάθος ὑπέμεινεν ὡς Θεὸς, κρείττων πάθους μεμένηκει cfr. col. 261, ·repreh XII anath. Migne, LXXVI, 449, – Д. II, 191.

³²⁰ - Eran. dial. III: Migne, LXXXIII, 237 sequ. 249 sequ. 277–280 sequ. demonstr. per syll. – quod impatibilis sit divinitas Salvatoris, c. XVI: LXXXIII, 336; repreh. XII anath. LXXVI, 449, – Д. II, 191.

³²¹ - Eran. dial. III: LXXXIII, 252.

³²² - Defens. IV anath. c. Theod. Migne, LXXVI, 417, – Деян. II, 156.

³²³ - И только в этом смысле уничтожение относилось к Сыну Божию, что, однако, при отличии от Кирилла, значительно отличало Феодорита и от крайности Павла Самосатского и Нестория.

³²⁴ - Haer. fab. соту. lib. V, XI: LXXXIII, 489–492, ὅτι διὸν ἦν αὐτῷ καὶ δίχα σώματος ὁφθῆναι.

³²⁵ - Defens. IV anath. c. Theod. Migne, LXXVI, 416, – Деян. II, 155. Необходимо предположить, что Феодорит считал образы Бога и человека сходными (ein repreh. III anath. Migne, LXXVI, 404); впрочем, в Eran. dial. II: LXXXIII, 156 Феодорит отношение между божеством и человечеством противопоставляет отношению между сродными естествами и признаёт между божеством и человечеством разность бесконечную (τὸ διάφορον ἄπειρον).

³²⁶ - Defens. I anath. c. Theod. Migne, LXXVI, 396, – Деян. II, 132: repreh. III anath. 404, стр. 141. Ввиду этой разницы между Феодоритом и Кириллом, при общем положении о личном соединении естеств, мы хотели бы поставить на вид, что личное (или ипостасное в этом же смысле) соединение естеств есть выражение весьма неопределённое и может иметь уловимый смысл только в связи с другими, определяющими его или в духе христологии Кирилла, или же – Феодорита: что-нибудь одно определённое!

³²⁷ - Вот как это различие варьировалось в частных выражениях, которыми обменялись Кирилл и Феодорит в

анафематствах Кирилла, в опровержениях на них Феодорита и в защищениях их Кириллом. Кирилл (анаф. 6) вполне принимал изречение евангелиста λόγος σὰρξ ἐγένετο (Ин. 1:14), хотя и соединял его гармонически с Флп. 2:7; напротив, по Феодориту, «восприятие предшествует единению» (Migne. LXXVI, 421. Выражение λόγος σὰρξ ἐγένετο Феодорит, может быть, отвергал и во всяком случае приравнивал его к Флп. 2:7: Eran. dial. I: M. LXXXIII, 73). Кирилл (анаф. 1) решительно именовал св. Деву Богородицею, потому что она по плоти родила Слово, сущее от Бога Отца, ставшее плотью; а Феодорит называл св. Деву Богородицею потому, что она родила человека, соединённого с Богом, Который образовал его, т. е. он её называл и Богородицею, по соединению, и человекородицею, считая только это последнее приличным прилагать к образованию и зачатию (Migne, LXXVI, 393, – Д. II, 129. 130). Кирилл (анаф. 2) исповедывал, что Слово ипостасно соединилось с плотью и что Христос едино с Своею плотью, т. е. один и тот же Бог и вместе человек (= один и тот же и царский сын по рождению, и раб по добровольному положению: царский сын принял на себя рабский вид), а Феодорит называл Его Богом и человеком (= государство из двух частей под единою главою, несколько слабее, чем Феодора Мопс. муж и жена = одна плоть). Кирилл (ан. 3) говорил о естественном соединении, а Феодорит учил о сочетании (συνάφεια) как совокуплении различаемого, о соединении двух ипостасей и настаивал на свободе самоуничтожения Сына Божия. Кирилл (анаф. 4) богоприличные и уничижительные изречения относил к единому Христу, а Феодорит богоприличное относил к Богу Слову, сказанное же и совершившееся смиренно усвоял образу раба. Кирилл (анаф. 5) называл Христа Богом истинным воплотившимся, а Феодорит находил возможным называть Его человеком богоносным (LXXVI, 420, – Деян. V, 158. Ссылка на Василия Великого не имеет в данном случае никакого значения: дело не в терминологии, а в системе). Тот (анаф. 7) признавал человеческую природу Христа служебным органом божества, подобно как плоть есть орган духа (или слово орган мысли), так что и богоприличные действия, совершённые чрез тело, относил

к единому Христу, и вместе с тем отвергал мысль, что Иисус как человек был орудием действий Бога Слова, а Феодорит признавал, что образ раба прославлен чрез образ Божий, получил то, чего не имел, и след. прославлен тем, от кого получил (LXXVI, 425, – Д. II, 165. При одинаковом термине у Кирилла, Феодорита и Нестория большое различие в смысле: как пред Феодоритом стоял призрак арианства: haer. fab. comp. lib. V, с. XI: LXXXIII, 489. 492, – Твор. VI, 46. 47; так и Кирилл подозревал у «восточных» в ὁρῶντον θεοῦ = ἄνθρωπος θεοφόρος; epist. ad mon. aeg. с. XIX, XX, XXI, XXII, XXIII: Migne, LXXVII, 29–36). Один (анаф. 8) говорил, что Христос в божестве и плоти есть единый поклоняемый, а другой – что должно поклоняться Господу вместе с плотью. Александрийский епископ (анаф. 9) утверждал, что Христос совершал чудеса собственным Духом и вообще принимал по человечеству от собственного Духа; напротив, Кирский пастырь учил, что образ раба принимал от Духа Свят. (Migne, LXXVI, 432, – Д. V, 170. Подобное и во многих других местах, так, «помазание» Феодорит относил к тому, что воспринято от Давида: de inc. Dom. с. XX: LXXV, 1456, стр. 211). Кирилл (анаф. 10) писал, что сам Бог Слово, воплотившись, стал первосвященником и ходатаем нашего исповедания, а Феодорит страдание и совершение подвигов добродетели относил к образу раба, который не имел силы спасти себя и молился могущему его спасти (LXXVI, 436. 437, – Деян. II, 177). Один (анаф. 11) исповедовал плоть Господа животворящую, как принадлежащую Слову Бога Отца, а другой не отказывался так называть её потому, что она была соединена (в единстве лица) с божественным животворящим естеством. Кирилл (анаф. 12) исповедовал Бога Слова пострадавшим плотью, а Феодорит относил страдания к тому образу раба, который имеет природу смертную...

³²⁸ - Проф. В.В. Болотов, Хр. Чт. 1885, I, 64–65, пишет: «центр тяжести недоразумения (между Кириллом и Феодоритом) лежал не в специально-богословской области, а в психологической, не в особенных воззрениях Феодорита на лицо Христово, а в его манере выражаться о факте вполне

эмпирическом: между тем, как по Кириллу нельзя «разделять естеств» одного человека, по Феодориту нельзя не «разделять» их... Во всяком случае, «недоразумение» оставляло место для многих совпадений христологии Кирилла с христологией Феодорита (помимо указанных выше). Замечательно, что Кирилл и Феодорит одинаково усиленно о утверждали истину единства богосыновства, хотя у Кирилла единый Сын Божий = Иисус Христос, а у Феодорита единый Сын Божий (если не всегда, то в большинстве случаев) = едиnorodный и предвечный Сын Божий (один Отец, один Сын, один Дух Святой: Epist. CXLV: Migne, LXXXIII, 1377; epist. CXLVI: 1388). Это безразлично пред судом «православия», но весьма характерично для направлений христологии, как учения о кенозисе. Еще более замечательно, что и Кирилл, и Феодорит одинаково настойчиво пользуются аналогией человека, который, состоя из души и тела, есть одно живое существо (для Кирилла см. выше, для Феодорита epist. XXI: Migne, LXXXIII, 1201; epist. CXXX: 1345; repreh. III anath Migne, LXXVI, 404, – Деян. II, 141; de inc.Dom. XXXII: LXXV, 1473, – Хр. Чм. 1847, III, 233), – пользуются и тот и другой как для показания истины единства при двух частях, так неслиянности частей при единстве. Но нет ли здесь различия между Кириллом и Феодоритом? Ведь отношение в человеке души и тела даже для современной науки не есть что-либо само собою понятное, но, при конкретном единстве человека и двойстве явлений душевных и телесных, различно определяется дуалистами и монистами: не было ли подобных различий во взгляде на природу человека и в древности? Нельзя ли думать, что Кирилл понимал это отношение души и тела так, что весь человек есть тело и весь он – дух, что всё телесное в нем духовно и всё духовное телесно, что тело и душа в человеке суть видимая и невидимая стороны одной ипостаси – природы – сущности животной, что душа и тело, различаясь в явлении, – одно в сущности, что есть одна духовно-телесная сущность человека, как есть своя сущность у ангелов, у животных, у растений (своего рода трансцендентальный монизм)? а Феодорит дуалистически смотрел на природу человека, считая духовные и

телесные явления реально различными природами (не выступая, след., за пределы феноменальной реальности), соединёнными в единстве эмпирически-составного лица? Вот Кирилл: «каждый человек, составленный из души и тела, мыслится как один (так тем более следует исповедовать, что Христос есть один и Сын, и Господь). Одна природа человека и одна ипостась, хотя и составляется из предметов отличных и инородных. Ясно, что тело есть нечто отличное от души, однако есть её собственное тело (тело души, а не человека) и вместе с нею составляет ипостась одного человека, – одно животное-человека. Сообразно с этим Слово Божие не чрез приятие человека явило Себя человеком, но сделалось человеком» (Migne, LXXVII, 260, – Д. II, 417); а вот что читаем у Феодорита: «ежели в одном человеке разделяем природы, говорим – смертное тело и бессмертный дух и оба суть одно – человек: то тем более сообразно с здравым разумом познавать особенности природы воспринимающего Бога и воспринятого человека. И блаж. Павел разделял человека на два человека: если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2Кор. 4:16; также Рим. 7:22; Еф. 3:17; repreh. III anath. Migne, LXXVI, 404, – Деян. II, 141. 142): уже одно понимание 2Кор. 4:16 и др. о естестве человека говорит слишком много! Указание на Феодоритово διαίρεῖν τὰς φύσεις = ὑνωρίζειν τὰ ἴδια с ссылкой на Кирилла, который законность разделения чисто теоретического, как отвлечённого мыслительного процесса (в отличие от физического действия рассечения), признавал как в применении к живому человеку, так и к Богочеловеку (Migne, LXXVII, 192. 232. 245. 260: Хр. Чт. 1885, 1, 64 65; для διαίρεσις = διαφορά = distinctio: Хр. Чт. 1892, II, 119. 120), в данном случае не может служить возражением, потому что у нас речь идет о дуализме ввиду эмпирического единства человека: как последнее, оставаясь собою, допускает монизм и дуализм в понимании, так и ὑνωρίζειν, достаточное для оправдания Феодорита от несторианского обитания = соединению мужа с женой, не исключает такого дуализма. Говоря языком В.В. Болотова, этот дуализм относится «не к специально-богословской области, а к (философско)

психологической». Равным образом и Кириллово: «сам Феодорит, когда берёт в пример человека, конечно, не думает о рассечении его надвое, хотя представление о нём и допускает известное деление и как бы рассечение, сводящееся, разумеется, к познанию, что иное по природе душа и иное плоть» (Migne, LXXVI, 408) не даёт основания думать, что и Феодорит смотрел на природу человека глазами александрийского епископа, что Феодорит не только признавал за человеком эмпирическое единство, но и метафизически признавал «единую природу» человека. Разве «разделение в разуме» невозможно, предполагая эмпирическое единство, даже при дуалистическом воззрении на природу человека и соответствующем на природу Богочеловека? Сам Кирилл писал к еп. Валериану (epist. L ol. XLIV) о своих противниках: «если бы сказали, что Бог и человек, соединившись вместе, составили одного, и ипостась того и другого сохранилась неслиянную, которую однако разделяет разум, то легко можешь видеть, что они не мыслят и не говорят по этому делу ничего истинного и достоверного» (Migne, LXXVII, 260, – Деян. II, 416) и т. д. (Может быть, и на то следует обратить внимание, что у Феодорита не только $\gamma\nu\omega\rho\acute{\iota}\xi\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \dot{\iota}\delta\acute{\iota}\omicron\tau\eta\tau\alpha\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\nu$ Migne, LXXVII, 404, но и $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\ \acute{\alpha}\mu\phi\omicron\tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\omicron}\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\rho\epsilon\acute{\iota}\tau\alpha\iota$ Migne, LXXXIII, 160, $\tau\acute{\omicron}\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota\ \Upsilon\acute{\iota}\omicron\nu\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \Upsilon\acute{\iota}\omicron\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$, М. LXXXIII, 1345 и мн. др.). Правда, Феодорит достаточно свой взгляд на природу человека, как будто общий со взглядом Кирилла, выражает в названии связи души и тела именем $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}\ \eta\ \acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ (Eran. dial. II: 112. 145; dial. III: 237); но называя так связь души и тела (и здесь, впрочем, вероятно, есть отличие от Кирилла: Феодорит, может быть, понимает здесь не что иное, как связь «движимую необходимостью, а не свободой» (cfr. repreh. III anath.) в противоположность связи свободной, по благоволению и любви: Migne, LXXXIII, 145), Феодорит не уподобляет ей союз Божества и человечества во Христе (Хр. Чт. 1892, II, 119), а отличает от неё, – отличает от естественного соединения тварных, одинаково рабских и одновременно созданных частей соединение во Христе божества и человечества по благоволению, человеколюбию и любви (Migne, LXXXIII, 145).

Что касается уподобления союза божества и человечества во Христе отношению огня к железу или золоту (у Кирилла LXXVII, 785; cfr. LXXVI, 61–64; у Феодорита LXXXIII, 156, также: света и воздуха, сухого или влажного), то нужно иметь в виду, что эта аналогия общая у Феодорита не только с Кириллом, у которого она однако не принадлежит к числу употребительных (Хр. Чт. 1885, 1, 69), но и с Аполлинарием (Migne, LXXXIII, 216. 220), что уже одно выставляет это уподобление как аналогию с весьма эластичным смыслом. – Таким образом, и о названных теперь совпадениях в христологиях Кирилла и Феодорита следует сказать то же, что сказано об общих у них именовании Богородица, отношении божества к человечеству как невидимого к видимому и под. Эти совпадения достаточно свидетельствуют, что и Кирилл и Феодорит одинаково православны, но они оказываются с оттенком различия – того тонкого различия, которое говорит о двух направлениях в объяснении тайны богочеловечества. Всё это утверждает ту мысль, что «недоразумение» лежало не в специально-богословской, а в психологической области и ничто пред судом православия. Но вместе с тем не очевидно ли, что с точки зрения «философии» догмата это далеко не ничтожное различие?.. Мы вполне принимаем оценку «недоразумения», данную у проф. В.В. Болотова, но мы смотрим на христологические конструкции с иной точки зрения, судим о них по критерию идеи кенозиса. Во всяком случае, эту точку зрения на отношение христологий Кирилла и Феодорита мы предпочитаем мнению, что будто весь спор между ними держался на том, что Кирилл и Феодорит «заблуждались» относительно друг друга.

³²⁹ - Mansi, IX, 292, – Деян. V, 233.

³³⁰ - В.В. Болотов: «в страстном увлечении восточные богословы пишут опровержение «глав», игнорируя тождественные элементы в них, – не думают свести спор на частности»... Но эти частности, с точки зрения идеи кенозиса, имеют существенное значение.

³³¹ - Но эти-то термины и были крайне неопределённые. Древняя философия не различала οὐσία и ὑπόστασις; ἡ τε γὰρ

οὐσία τὸ ἄν σημαίνει, καὶ τὸ ὑφεστὸς ἢ ὑπόστασις. По учению же отцов οὐσία от ὑπόστασις отличается как общее τὸ κοινὸν от частного τὸ ἴδιον, или род τὸ γένος от вида τὸ εἶδος ἢ τὸ ἄτομον (Eran. dial. I: Migne, LXXXIII, 33). А ὑπόστασις Феодорит приравнивает к φύσις, считая возможным говорить о Христе, что в Нём соединились две ипостаси, или природы (δύο τὰς ἐνωθείσας ὑποστάσεις εἶθουν φύσεις λέγειν οὐκ ἄτοπον: Migne, LXXVI, 404, – Деян. II, 141), и отвергая выражения Кирилла как μία φύσις = ἕ νωσις φυσικὴ, так и μία ὑπόστασις = ἕ νωσις καθ' ὑπόστασιν: repreh. III anath. Migne, LXXVI, 404, – Деян. II, 140; repreh. II anath. 400. стр.136: «единства ипостасного, как странного и чуждого Ему (Христу), не знаем никоим образом ни из божественного писания, ни из отцов, изъяснявших писания». Мы знаем, что и Кирилл употреблял φύσις в том же смысле, как и ὑπόστασις, именно μία φύσις = μία ὑπόστασις. Но у него к коренному значению слова φύσις присоединилось областное употребление его в смысле заверительном: τὸ φύσει, ἀντὶ τοῦ, ἀληθῶς (Еф. 2:3; explic. III anath. LXXVI, 300, – Деян. II, 34; В.В. Болотов Хр. Чт. 1892, II, 94 след.). Впрочем, ввиду того, что значение «истинное соединение» у Кирилла придаётся не только выражению ἕ νωσις φυσικὴ, но и ἕ νωσις καθ' ὑπόστασιν, что выражением ἕ νωσις φυσικὴ у него обозначается и связь души с телом, обозначаемая так и у Феодорита, можно, кажется, признать областное значение слова φύσις в терминологии александрийского епископа только в той степени, чтобы не было противоречия между учением Кирилла о μία φύσις с вероопределением IV вселенского собора о δύο φύσεις (впрочем, кроме послания «да возрадуется» ср. def. III anath. Migne, LXXVI, 329, – Деян. II, 63), а это противоречие неизбежно, если там и здесь φύσις имеет одинаковый смысл, – не исчерпывая однако всего смысла φύσις – ὑπόστασις этим значением. Действительный смысл этих терминов, может быть, достаточно выясняется контекстуальными комбинациями слова (см. выше). Во всяком случае φύσις = ὑπόστασις Кирилла не то же, что φύσις и ὑπόστασις Феодорита. – Приравнивая φύσις к ὑπόστασις, Кирилл приравнивает далее ὑπόστασις к πρόσωπον: так anath. IV cfr. epist. ad Acas. LXXVII, 192. 193. Но, вероятно,

это уравнение имело у него не тот смысл, что πρόσωπον = ὑπόστασις во всём объеме, а тот, что πρόσωπον есть необходимый признак каждой разумной ὑπόστασις, посему μία ὑπόστασις необходимо ведёт к ἑν πρόσωπον, а ἑν πρόσωπον необходимо предполагает μία ὑπόστασις. У Кирилла сначала выдвигается единство, затем, как признак этого единства, ἑν πρόσωπον: «если един есть Господь наш Иисус Христос, то одно должно быть и лицо у Него, как у одного» (defen. anath. IV c. Theod. Migne, LXXVI, 413, – Деян. II, 152). Вот почему Кирилл чаще говорит о едином Христе, о едином воплотившемся Слове, Господе и Сыне, чем о едином лице. Πρόσωπον у Кирилла слабее, чем ὑπόστασις. Феодорит также учил об ἑν πρόσωπον, но у него δύο ὑποστάσεις = ἑν πρόσωπον. Очевидно, что его πρόσωπον не то же, что πρόσωπον у Кирилла. У Феодорита πρόσωπον, может быть, есть результат соединения души и тела в человеке, божества и человечества во Христе, – есть нечто сложное. Что такое понятие о πρόσωπον возможно и было не чуждо антиохийской школе, показывает христология Феодора Мопсуестского: ex lib. de inc. VIII: Migne, LXVI, 981. И Феодорит говорит: τῶν προσώπων τῷ ἐνὶ (Eran. dial. III: Migne, LXXXVII, 252), ἑνωσις προσώπου (De inc. Dom. XXII: LXXV, 1460), тогда как Кирилл объявлял такие выражения не сообразными с учением Слова Божия (ep. I ad reg. XII: LXXVI, 1220). Далее Феодорит выражается ἑν πρόσωπον ἀδιαίρετον (с отвлечённою возможностью διαίρειν: Eran. dial. III: LXXXIII, 252) потому, конечно, что ἑνωσις = ἑν πρόσωπον предполагает разделение (как прежде данное: repreh. III anath. Migne, LXXVI, 404)...

³³² - Migne, LXXVII, 169–173.

³³³ - Migne, LXXVII, 173–181.

³³⁴ - Epist. XL (XXXV) ad Acac. Migne, LXXVII, 192. 193 cfr. epist. XLV (XXXVIII) ad Succens. Migne, LXXVII, 232.

³³⁵ - Migne, s. gr. t. LXXXIII, 1489–1492, – Деян. V, 227–230 и др. Впрочем, письмо Феодорита к Иоанну Ант. (Домну) признается многими за неподлинное.

³³⁶ - Mansi, VII, 113.

³³⁷ - Mansi, V, 1374 (с. III): totus in suis, totus in nostris, – Деян. III, 521.

³³⁸ - Mansi, V, 1378 (с. IV), – стр. 523.

³³⁹ - Mansi, V, 1371–1374 (с. III), – 520 след.

³⁴⁰ - Mansi, V, 1374 (с. III). «Возвеличило человеческое»: таким образом, Лев воплощение Сына Божия рассматривает не только как уничтожение Сына Божия, но и как прославление человечества.

³⁴¹ - Ibid. с fr. 1374–1375 (с. III); 1375 (с. IV).

³⁴² - Mansi, V, 1374 (с. III), – стр. 521.

³⁴³ - Mansi, V, 1375 (с. IV), стр. 522.

³⁴⁴ - Mansi, V, 1375 (с. IV), стр. 523.

³⁴⁵ - Mansi, V, 1378–1379 (с. IV), стр. 523–525.

³⁴⁶ - Mansi, V, 1371 (с. III), стр. 520. Согласно с посланием Льва вероопределение IV всел. собора в своей отрицательной части направлено против Несториан и Евтихиан, а в положительной части дает три тезиса: а) полнота естеств во Христе; б) их соединение неслитное, неизменное, нераздельное, неразлучное; с) их соединение в одну ипостась.

³⁴⁷ - Макарий Антиохийский: «одно лицо во Христе Спасителе и у Него, как одного, одно хотение» (Mansi, XI, 516, – Деян. VI, 352); «исповедуем в Господе нашем Иисусе Христе одно ипостасное хотение и богомужное Его действие, потому что вочеловечившийся Бог Слово совершал и божественное не как Бог, и человеческое не как человек, но совершал некоторое новое богомужное действие» (Mansi, XI, 349, стр. 177); также Анфим (Mansi, XI, 516, – стр. 353)

³⁴⁸ - Во многих пунктах послание Софрония представляет механическое соединение христологических воззрений Кирилла и Льва, повторяя буквально их выражения о едином естестве Бога Слова воплотившемся, о сложной ипостаси и под.

³⁴⁹ - Mansi, XI, 473. – Деян. VI, стр. 308.

³⁵⁰ - Mansi, XI, 473, стр. 309.

³⁵¹ - Mansi, XI, 485, стр. 322.

³⁵² - Mansi, XI, 473, стр. 309.

- 353 - Mansi, XI, 473, стр. 310.
- 354 - Mansi, XI, 476. 477, стр. 311–314.
- 355 - Mansi, XI, 477, – стр. 314–315.
- 356 - Mansi, XI, 480, стр. 316.
- 357 - Mansi, XI, 480, стр. 316.
- 358 - Mansi, XI, 481, стр. 317.
- 359 - Mansi. XI. 484. 485, – стр. 320–322.
- 360 - Mansi, XI, 485. 488, – стр. 323–324.
- 361 - Mansi, XI. 488, стр. 325.
- 362 - Mansi, XI, 238, 239. 243, – Деян. VI, стр. 65. 66. 72–73.
- 363 - Mansi, XI, 250, – стр. 77–79.
- 364 - Mansi, XI, 251, – стр. 81.
- 365 - Mansi, XI, 251, – стр. 81.
- 366 - Mansi, XI, 247, – стр. 77. Общее святоотеческое учение, что человечество было воспринято Иисусом Христом безгрешное.
- 367 - Mansi, XI, 239, – стр. 66–67.
- 368 - По отношению к естествам задачу Иисуса Христа было согласование божественной неограниченности с человеческими немощами
- 369 - Mansi, XI, 247, – стр. 77.
- 370 - Mansi, XI, 246, – стр. 73.
- 371 - De fide, ad Grat. lib. II, c. VII § 53: Migne. s. lat. XVI, 570; Mansi, XI, 246, – стр. 78.
- 372 - Mansi, XI, 246, – стр. 74. Для Амвросия еще cfr. De fi.de ad Grat. lib. II, c. VII, § 52: Migne, s. lat. XVI, 570; § 56: 571; Григорий Нисский adv. Apoll, c. XLI: Migne, s. gr. XLV, 1217; Mansi, XI, 258, – стр. 86. 87: «иная есть воля божественная и иная человеческая: воспринявший наши страдания говорит (Мф. 26:41) по человечеству то, что сообразно с немощью плоти, выполняет же вторую половину своего изречения, изъявляя желание исполнить для спасения людей лучше хотение божественное, чем человеческое»; Иоанн Златоустый homil. εἰς τὸ, Πάτερ, εἰ δυνατόν ἐστὶ: Migne, s. gr. t. LI, col. 36 sequ. пишет: «в словах Христа (Мф. 26:39) буквально мы находим два

противоположных одно другому желаний, – Отец желает, чтобы Он был распят, а Сам Он не желает» и т. д. Афанасий de inc. V. D. et c. ar. c. 2: Migne, s. gr. XXVI, 1021; Mansi, XI 246, – стр. 74, также Migne, XXVI, 1241: «Сын называет Своею волю плоти, поскольку плоть стала собственною Ему, а божественная воля Сына нераздельна от воли Отца». Cfr. ex tractatu in illud: nunc anima etc. M. XXVI, 1241.

³⁷³ - Mansi, XI, 247, – стр. 76–77.

³⁷⁴ - Определение VI всел. собора состоялось в строгом согласии с посланием Агафона и понятно только при сопоставлении с ним.

³⁷⁵ - De fide orthodoxa, lib. III, c. II: Migne, s. gr. t. XCIV, 985–988, – р. пер. Бронзова, стр. 122. 123.

³⁷⁶ - De f. orth. lib. III, c. III: Migne, XCIV, 996, – стр. 127.

³⁷⁷ - De f. orth. lib. III, c. VI: Migne, XCIV, 1004, – стр. 134.

³⁷⁸ - De f. orth. lib. III, c. VII: Migne, XCIV, 1012, – стр. 138.

Впрочем, Иоанн Дамаскин говорит и о сложной ипостаси и сложном естестве Христа и говорит об общении естеств не самих по себе, а только по единству ипостаси: с. III: 988. 993; с. IV: 997 (de f. orth. lib. III).

³⁷⁹ - De f. orth. lib. III, c. XV: Migne, XCIV, 1049–1057, – стр. 164–170; с. XXII: 1088, – стр. 188.

³⁸⁰ - De f. orth. lib. III, c. XX: Migne, XCIV, 1081, – стр. 185

³⁸¹ - De f. orth. lib. III, c. XXI: Migne, XCIV, 1084, – стр. 186.

³⁸² - De f. orth. lib. III, c. XV: Migne, XCIV, 1060–1061, – стр. 171. 173; с. XVIII: 1073. 1076; с. XX: 1084.

³⁸³ - De f. orth. lib. III, c. XIII. XIV: Migne, XCIV, 1033–1045, – стр. 152–161; с. XVIII: 1076, – стр. 181.

³⁸⁴ - Чтобы быть вполне точным, я соглашаюсь, что жизнь Христа можно написать, как можно написать библейскую зоологию, библейскую ботанику, но только это будет «жизнь» в двух словах: родился в Галилее, был плотником, под влиянием Иоанна Крестителя стал проповедником и Христом и был распят по настоянию священников. Но это, очевидно, схема без внутреннего содержания, без евангельского содержания. Эту схему до размеров в тысячи страниц можно расширить рисовкой

исторически-бытового фона евангельской картины, научным решением исторических вопросов и рационалистическим объяснением евангельских чудес. Но весь этот материал так же не затрагивает собственно евангельского содержания, как нет духа библии в библейской зоологии, в библейской медицине.

³⁸⁵ - В этом отношении Иисус Христос обобщал Себя даже с иудеями, как богоизбранным народом, в противоположность неиудеям (Ин. 4:22, хотя здесь можно видеть и простое соответствие «вы» Ин. 4:20).

³⁸⁶ - Таково именно и было впечатление Его на иудеев, которые говорили Ему: «Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом» (Ин. 10:33).

³⁸⁷ - Если мы не захотим сойти с евангельской почвы, то мы в вопросе о безгрешности Христа должны ограничиться историческими фактами непрерывности и всепобеждающей энергии богосыновнего самосознания Христа, мы не найдём повода говорить об отношении Христа к похоти, отсутствие которой считается в богословии одним из условий и признаков безгрешности Христа. О всём, что имеет отношение к похоти, в евангельском образе Христа просто не упоминается, потому что это – образ без малейшей земной пыли, без исторически-бытовой окраски, почти не касающийся земли. Однако богословское учение об отсутствии во Христе похоти можно назвать вполне соответствующим евангельскому представлению Христа, поскольку всё содержание Его жизни и дела определялось Его богосыновним самосознанием. Если в жизни простого человека возможно такое, хотя бы временное, увлечение каким-нибудь делом или идеей, которое заставляет умолкнуть всякое движение похотливых влечений, то нужно сказать, что весь исторический образ Христа есть воплощение одного религиозного порыва, одной религиозной идеи. Помимо всякой богословской тенденции евангельский Христос представляется в высшей степени «духовным». У беспристрастного исследователя евангельских фактов не исчезнет ощущение какого-то «чуда истории».

³⁸⁸ - Но в этом характере исполнения Христом закона и пророков, – именно в том, что Он исполнил их, – лежит

основание того, что Христос – конец закона (τέλος νόμου – Рим. 10:4), что Он вместе с исполнением отменил их, что после этого закон уже перестал иметь силу в качестве ветхозаветного закона, и пророчества перестали иметь значение в смысле пророчеств: пророки и закон прорекли до Иоанна, а после Иоанна настало само царствие Божие. В этом же далее лежит основание того, что исполнение закона могло быть вместе нарушением его, о чём речь ниже.

³⁸⁹ - Напр., Ин. 7:37–39.

³⁹⁰ - Так, Втор. 32 Моисей говорит народу Израильскому о Господе: «не Он ли отец твой, который усвоил тебя, создал тебя и устроил тебя?» Посему, отступая от Бога и поклоняясь другим богам, еврейский народ становился родом строптивым и развращённым (Втор. 32:5).

³⁹¹ - Посему евреи, просившие Самуила поставить над ними царя, как у прочих народов, тем самым отвергли Господа, чтобы Он не царствовал над ними (1Цар. 8:5, 7). Впрочем, со времени Давида, угодного Богу, видимое царство стало символом и органом теократии (2Цар. 7). Также Ис. 33:22.

³⁹² - Исх. 20, дал. и др.

³⁹³ - Посему служение Израильского народа богам иным было блудодейством по отношению к Иегове (Иер. 2 сл.; Иез. 16; Ос. 1–3).

³⁹⁴ - Так уже в Мерре Бог усладил воды для Израиля и сказал ему: «если ты будешь слушаться гласа Господа, Бога твоего, и делать угодное пред очами Его, и внимать заповедям Его, и соблюдать все уставы Его, то не наведу на тебя ни одной из болезней, которые навел Я на Египет; ибо Я Господь, целитель твой» (Исх. 15:25–26).

³⁹⁵ - Пс. 22 и др.

³⁹⁶ - Ис. 27; Иер. 2:21 и др.

³⁹⁷ - Об этом свидетельствовали постоянные избавления евреев от врагов.

³⁹⁸ - Как исполнитель обетований, Иисус и есть Христос (Лк. 4:18–22), которого ожидали евреи. Но именование Христос не указывает ни на существо Христа (Мф. 22:41–45 пар.), ни на

образ исполнения обетований. С этим именованием были связаны ложные ожидания иудеев.

³⁹⁹ - Напр. Иез. 48:14–15. Святой (kadosch) – понятие религиозное, а не нравственное, ему противоположным является не понятие безнравственного, а понятие общеупотребительного, обыденного, общедоступного – греч. κοινόν, βέβηλον (Ам. 2ср. Евр. 9:13).

⁴⁰⁰ - Хотя отсюда не следует, что после крещения Иисуса Христа Иоанн не должен был продолжать своей деятельности. Как вообще Христос совершил спасение людей не только живших до Него и в Его время, но и после Него; так, в частности, символически (и тем более, что символически) Он принял в крещении на Себя грехи не только успевших омыться до Него в водах Иордана, но и делавших это после. Конечно, поэтому и Своим ученикам Христос позволял крестить, разумеется, крещением Иоанна, тем более, что это имело значение для самих крещаемых. Но Сам Христос, по смыслу Своего отношения к крещению Иоанна, не мог крестить (Ин. 4:2).

⁴⁰¹ - Лк. 12:49–50; Мф. 20:22; Мк. 10:38.

⁴⁰² - Именно назаретяне свергли Христа с вершины горы, но Он, прошедши посреди их, удалился (Лк. 4:29–30) невинно. Так понимает указанное место Ефрем Сирин. (Ср. Богосл. Вестн. 1897 г., апр. стр. 92–105). Равным образом и у ев. Иоанна (Ин. 7–10) Христос неоднократно становится невидимым для слушателей, как это решительно утверждает Иоанн Златоустый, говоря, что Христос «мог присутствовать и не быть видимым». В вопросе об этих событиях трудно достигнуть ясного и определённого понимания. Именно трудно решить вопрос, что в этих событиях может быть названо объективными свойствами и действиями Христа, и что объясняется субъективными переживаниями зрителей и слушателей, трудно провести границу между объективной стороной этих явлений и субъективностью впечатлений. Впрочем, нет нужды становиться в этом вопросе на почву философски-гносеологическую, так как общий символический характер этих явлений делает совершенно безразличным их объективный или субъективный

характер. Однако можно решительно утверждать, что в основе этих событий, как и чудотворно-целительной силы Христа, лежит вдохновенность Христа, хотя мы не можем представить себе пределов этой вдохновенности. Мы не желаем сходить с религиозно-исторической точки зрения, – и было бы странно требовать философской ясности в таких вопросах. С религиозно-исторической точки зрения нужно признать несомненным, что Христос был пневматиком и что Его пневматическая воодушевленность началась с события Его крещения на Иордане.

⁴⁰³ - Т. е. в пневматическом восхищении (ἀνήχθη ὑπὸ τοῦ πνεύματος – Мф. 4пар.), в полноте той вдохновенности, в которую Он вошёл на берегах Иордана.

⁴⁰⁴ - По указанным своим особенностям в качестве врагов Христа еврейский народ (Израиль) называется в евангелии Иоанна иудеями. В этом же смысле употребляется имя иудеев и в нашем исследовании. Иудеями прежде всего были начальники еврейские (в этом случае в отличие от простого народа), затем – иерусалимляне и, может быть, иудеи в этнографическом и географическом смысле (в отличие от простецов галилеян), наконец – весь еврейский народ, распявший Христа. Во всех этих границах иудеи отличались крайним презрением к тем, которые не были иудеями. Иудеи в евангельской истории представляются преимущественно начальниками, во главе которых стоит первосвященник, книжниками, фарисеями и саддукеями. Книжник, или законник, раввин, учитель закона – это человек, сведущий в законе, охранитель его и учитель народа. Настоящая атмосфера книжников – предания, которые объясняют смысл закона, дополняют его и применяют к разным случаям жизни, образуют, ограду около закона. После вавилонского плена иудеи особенно ревностно стали соблюдать закон, его обрядовые постановления; отсюда изучение закона и толкование его стали для них величайшей потребностью, а учителя закона стали самыми почётными и влиятельными лицами. «Великая синагога», прототип синедриона, была собранием преимущественно книжников. Поскольку главную сферу их деятельности были предания, среди них ценилось

«старейшинство», имевшее при Маккавеях правительственное значение и затем перешедшее в синедрион, во главе которого стоял первосвященник и который был высшим религиозным учреждением, главным образом, с судебною властью. Главный характер книжника – любовь к почёту, горделивое презрение к невежественному народу и лицемерное исполнение закона (Мк. 12:38–40; Лк. 20:46–47). В объяснении закона книжники были рабами буквы и предания, существенного в законе они не могли отличать от мелочных требований предания, поэтому для них был труднейшим вопрос о наибольшей заповеди закона. Законнический режим придавал жизни еврейского народа крайнюю мелочность. Книжник обычно выступает наряду с фарисеем, часто он фарисей, но не всегда. Фарисеи представляли из себя братство, или союз, в который новые члены принимались с соблюдением известных обрядов. Фарисеи ставили для себя главной задачей самое строгое соблюдение постановлений закона и предания о внешней чистоте и исполнении религиозных повинностей – десятины и пр. (Мр. 7; Мф. 23 пар.). Фарисеи отличались крайним пренебрежением к «деревенскому народу» и удалялись общества грешников. Будучи крайними ревнителями внешней чистоты, они небрегли важнейшим в законе, были сребролюбивы, исполняли закон напоказ, так что самую главную особенностью их было лицемерие. Саддукеи отдавали предпочтение писанию пред преданием, причём держались буквального его понимания. Они искали главным образом свободы от крайностей фарисейства. Они отрицали воскресение мёртвых и бытие духов (Мф. 22 пар.; Деян. 4:1–2; 23:8). Это были рационалисты. Во времена Христа саддукеями являются преимущественно высшие, правительственные, зажиточные классы; вели эпикурейский образ жизни. Между собою фарисеи и саддукеи враждовали.

⁴⁰⁵ - Неверующий может сказать, что самосознание Христа оказалось бы Его самообманом, если бы Он согласился на искусительные предложения, – камни пустыни остались бы камнями и ангелы не поддержали бы Его своими крыльями. Но в наличной действительности стоит выше всяких возражений

как реальность искушений, искусительность мыслей, опиравшихся и на самосознание Христа и на Его пневматическую воодушевлённость, так и реальность Его победы, нравственная сила Его духа, всеодолевающая мощь Его религиозного отношения к жизни.

⁴⁰⁶ - Так как Христос не учил без дел, то в евангелиях, даже когда говорится только об Его учении, обычно понимаются и дела Его.

⁴⁰⁷ - Собственно о нарушении закона ниже.

⁴⁰⁸ - Напр., Мф. 5и Мф. 6сл.; также Лк. 9и Лк. 11:23.

⁴⁰⁹ - Знаменательно, что в Галилее следующее чудо было сотворено Иисусом в Кане Галилейской, «где Он претворил воду в вино» (Ин. 4:46).

⁴¹⁰ - Этот случай, по словам того же Иоанна Златоустого, показывает, что «без добродетели нет никакой пользы и Христа носить во чреве, и родить этот дивный плод, что особенно видно из слов Христа: кто мать Моя? Это говорил Он не потому, чтобы стыдился матери Своей, или отвергал, что она родила Его; но этим желал Он показать, что от сего нет ей пользы, если она не исполнит всего должного. В самом деле поступок её происходил от излишней ревности к правам своим. Ей хотелось показать народу свою власть над Сыном, о котором она ещё не думала высоко, а потому и пришла не вовремя. Итак, смотри, какая неосмотрительность со стороны её и братьев!» и пр.

⁴¹¹ - О «часе» Христа, «часе» Его см. Ин. 7:30; 8:20; 12:23–27; 17:1.

⁴¹² - Не приводя примеров из Ветхого Завета, укажем на новозаветные примеры. Нечистые духи, изгоняемые Христом, обращались к Нему с этими словами: «что нам и Тебе (τί ἡμῖν καὶ σοί), Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас» (Мк. 1:24; Лк. 4:34; также Мф. 8:29; Мк. 5:7; Лк. 8:28). Когда Пилат судил Христа, жена его послала ему сказать: μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δίκαιῳ ἐκείνῳ – ничтоже тебе и праведнику тому, т. е. не делай ничего праведнику тому» (Мф. 27:19).

⁴¹³ - В тесном кругу родственников и немногих учеников.

⁴¹⁴ - Символ был слишком нагляден и красноречив.

⁴¹⁵ - Выражение, вполне отличное от Ин. 6:30: τί ποιεῖς σύ σημεῖον, ἵνα ἔδωμεν καὶ πιστεύσωμεν σοι – что Ты делаешь знамением, чтобы мы увидели и поверили Тебе?

⁴¹⁶ - Вопрос о том, в какой связи поставить очищение храма, по евангелию ли Иоанна или по синоптикам, принадлежит к числу многих неразрешимых вопросов евангельской истории. Мы руководимся следующими соображениями. Если бы очищение храма было точнее соединено с отвержением иудеев, оно более соответствовало бы характеру последних дней. Но на самом деле оно, свидетельствуя о ревности Христа ко храму, не было направлено решительно против иудейских церковных властей, которые по существу дела не могли возмущаться этою ревностью. К ним было лишь обращено символическое значение этого действия, – требование нравственного очищения. Также и то, что ответ Христа о разрушении храма не был понят иудеями, показывает, что он был произнесён не в последние дни.

⁴¹⁷ - У Ин. 19:38–39 об Иосифе из Аримафеи сказано, что он был тайный ученик Иисуса из страха от иудеев, а о Никодиме, приходившем к Иисусу ночью, этого не сказано: очевидно, он приходил ночью не из страха пред иудеями, и Ин. Зотносится ко всем начальникам.

⁴¹⁸ - Об исцелении в субботу бесноватого Мк. 1:23–28; Лк. 4:33–37 и об исцелении гадаринских бесноватых будет сказано ниже.

⁴¹⁹ - Ев. Луки.

⁴²⁰ - Ев. Мф. и Луки.

⁴²¹ - Ев. Луки.

⁴²² - Ев. Мф.

⁴²³ - В этом отношении примечательно первое чудо Христа, обращение воды в вино на веселие пиршествовавших, это *Luxuswunder*, в котором ярко выразился общий характер чудотворной деятельности Христа за первый период.

⁴²⁴ - Это обстоятельство будет ещё раз оценено ниже.

⁴²⁵ - Конечно, этого момента нельзя принимать в безусловном смысле: как было видно, отчасти и прежде было место для соблазна. Желаем только оттенить степень.

⁴²⁶ - Вполне вероятно, это исцеление совершено тоже в субботу (Мф. 12 "тогда»).

⁴²⁷ - С этим общим замечанием стоит в евангелии Марка в связи повествование о хуле иудеев, и потому нас нимало не смущает то обстоятельство, что по евангелиям Матфея и Луки эта хула поставлена в связь в частности с исцелением бесноватого немого. Во избежание излишней подробности воздерживаемся от раскрытия мнения, что немота бесноватого могла быть проявлением того же душевного состояния, которое выражалось в исповедании бесноватыми Христа, что в этом случае отнимался язык от того же самого ужаса, который вызывал у других бесноватых исповедание Христа.

⁴²⁸ - Между тем близорукая отрицательная критика в этих словах Христа усматривает поистине жалкое указание на то, что исцеляемые Христом бесноватые снова впадали в болезнь, не постигая глубокого смысла речи Христа в применении к иудеям. Впрочем, предлагая свое объяснение, мы должны сказать о себе словами Цицерона: *explico non quasi Pythius Apollo, certa ut sint et fixa, quae dico, sed ut homunculus unus e multis, probabilis conjectura sequens*. Это же просим читателя разуместь о предшествующем и последующем.

⁴²⁹ - Это, как с вероятностью можно сказать, было вместе с тем избранием из более широкого круга учеников Христа именно двенадцати ближайших учеников.

⁴³⁰ - См. по греческому тексту.

⁴³¹ - По Ис. 6:9–11 (евр.) Бог дал пророку повеление сделать бесчувственным сердце иудеев и проч. Это дело пророка евангелист рассматривает, как прообраз деятельности Христа.

⁴³² - Что именно «группы» притчей имеют для себя историческое основание, это видно из Мк. 4:13: «все» притчи.

⁴³³ - Остальные притчи евангелия Матфея (Мф. 7:24–27; 9:16–17; 15:14; 18:12–13, 23–35; 24:32–33, 45–51; 25:1–30) не сгруппированные, рассеянные там и сям, учительного

характера. Из прочих синоптиков в евангелии Марка приводится крайне ограниченное число притчей (Мк. 2:21–22; 4, 12 и 13, причём Мк. 4 соответствует Мф. 13, а Мк. 12 соответствует Мф. 21–22), а евангелие Луки вообще слабо оттеняет историческое значение притчей Христа, и многочисленные содержащиеся в нём притчи, за исключением немногих (Лк. 5:36–38; 6:39, 47–49; 8:5–8; 13:18–21; 15:1–7; 20:9–16; 21:29–31), не совпадающие с притчами евангелий Матфея и Марка, рассеяны, не сгруппированы: они частью обличительного характера (Лк. 13:6–9 о неплодной смоковнице; Лк. 14:16–24 ср. Мф. 20 след. о званых на вечерю; Лк. 15:11–32 о блудном сыне; Лк. 18:9–14 о мытаре и фарисее: эти притчи подходят к притчам второй группы евангелия Матфея), частью учительного характера (Лк. 7:VII, 41–42; 10:30–35; 11:5–8; 12:16–20, 35–38 (48); 14:28–33; 15:8–10; 16:1–8; 19–31; 17:7–9; 18:1–6; 19:11–27 ср. Мф. 25:14 и сл.). Разумеется, обилие последних не нарушает исторического плана притчей, данного в евангелии Матфея.

⁴³⁴ - Впрочем, ср. Мф. 17:12–13.

⁴³⁵ - В русском переводе Ин. бошибочно сказано: «на ту сторону моря Галилейского, в окрестности Тивериады» вместо: «Галилейского, Тивериадского». Названная в ев. Луки Вифсаида (Лк. 9:10) лежала на восточном берегу, называлась Юлииной, в отличие от Вифсаиды ев. Марка (Мк. 6:45), о которой Ин. 12:21; 1:44, но в Мк. 8:22 снова разумеется Вифсаида Юлиина, в которой имело место исцеление слепого.

⁴³⁶ - «Никто не наложил на Него руки», подобно тому как нельзя наложить руки на неуловимую тень.

⁴³⁷ - В это время Христос становится невидимым, что символически указывало на Его духовность в противоположность иудеям с их земными привязанностями.

⁴³⁸ - Историю жены, взятой в прелюбодеянии, мы опускаем по причинам, понятным для всякого, знакомого с историей евангельского текста.

⁴³⁹ - При этом Христос снова становится невидимым.

⁴⁴⁰ - Голос Его слышался свыше: «Я вверху, вы внизу», что символически означало: «вы от мира сего, Я не от мира сего».

Это было отвержение иудеев.

⁴⁴¹ - Очевидно, что символически-пневматические действия Иисуса Христа имели для иудеев вполне такое же значение, как чудо насыщения пяти тысяч для галилеян. В этих действиях иудеям давалось как бы знамение с неба, в них Христос открывался иудеям как бы в той форме, которая была для них убедительна, но это откровение соединялось с отвержением иудеев – с отвержением не материальных ожиданий, а наивысших упований их на происхождение от Авраама. Это было отвержением иудеев именно как иудеев.

⁴⁴² - Ἐξηλθεν ἐκ τῆς χειρὸς αὐτῶν – изыде от рук их – выражение весьма сильное; оно может быть передано так: ускользнул из их рук, подобно тени или воде, которую сжимают в руке.

⁴⁴³ - Относительно Мф. 15:30–31; Мк. 7см. следующее примечание.

⁴⁴⁴ - Объяснение Мф. 15:30–39; Мк. 7:37–8:9, где повествуется о повторении чуда насыщения тысяч народа немногими хлебами, не входит в нашу задачу.

⁴⁴⁵ - Что чудо исцеления десяти прокажённых относится именно к рассматриваемой группе чудес, на этом автор не настаивает. Вообще предлагаемое в тексте объяснение особенности некоторых чудес не так нужно понимать, что самая особенность придумана автором в подтверждение какой-нибудь тенденциозной мысли, но так, что особенность эта замечена другими авторами, обращающими на неё внимание, но или совсем не пытающимися объяснить её или же дающими ей какое-нибудь жалкое раздробленное объяснение в обстоятельствах того или другого чуда в частности. Напротив, в предлагаемом объяснении особенность подмечается в целом ряде чудес определённого времени и находит себе существенное объяснение в связи евангельской истории. Поэтому, если бы читатель не согласился отнести к этому ряду, напр., чудо исцеления десяти прокажённых или если бы доказали для этого чуда другую связь, то от этого нисколько не пострадали бы ни правдивость указанной особенности чудес

Христа за определённое время, ни основательность объяснения её.

⁴⁴⁶ - Что стояло в связи с ослабевшею народною верою.

⁴⁴⁷ - И чем прежде для них были чудеса укрощения бури и хождения по водам, но в меньшей степени.

⁴⁴⁸ - По Мф. 21:14, Христос по торжественном вшествии в Иерусалим исцелил в храме слепых и хромых; но не говоря уже о том, что этот стих ев. Мф. (как и Мф. 19:2) не имеет параллельных не только у Иоанна, но и у Мр. и Лк., ему нельзя придавать строго хронологического значения (как и Мф. 21:12–13 пар.) ввиду того, что у первых евангелистов не повествуется о прежних посещениях Иерусалима Христом за время Его общественного служения и ничто не препятствует видеть для Мф. 21:12–14; Мк. 11:15–17; Лк. 19:45–46 параллели в Ин. 2:13–23.

⁴⁴⁹ - Что вопрос относился именно к бесплодию иудейского народа в прошлом его истории, к результату его законнической дисциплины, и что поэтому иссушение смоковницы имело вполне символическое значение в раскрываемом смысле, на это со всею ясностью указывает замечание евангелиста, что «еще не время было собирания смокв» (Мк. 11:13), что от смоковницы можно было ожидать только прошлогодних плодов.

⁴⁵⁰ - Конечно, говоря условно.

⁴⁵¹ - При этом именно в убитом виноградарями сыне хозяина, – в этом камне, который отвергли строители, но который сделался главою угла, – Христос указывал иудеям их судью, т. е. в его убийстве ими суд над ними: «тот, кто упадет на этот камень, разобьется, а на кого он упадет, того раздавит» (Мф. 21 пар.).

⁴⁵² - Разумеется, собственно первая группа притчей, потому что, слышав притчи второй группы, иудеи понимали их отношение к себе, т. е. их содержание имело историческое значение.

⁴⁵³ - Некоторые богословы указание на это событие видят у Лк. 22:27, и вообще описанию тайной вечери нередко предпосылается, согласно с Лк. 22:24–27, изображение спора о

первенстве, возникшего между учениками, причём этот спор относится богословами или к выбору мест за трапезой или к вопросу, кому умыть вместо слуги ноги прибывшим с пути. Но Лк. 22:24–27 должно быть признано паралл. Мф. 20:20–28; Мк. 10:35–45; в противном случае было бы странным молчание об этом споре Иоанна.

⁴⁵⁴ - В предлагаемом объяснении прощальной беседы совершенно не имеется в виду догматический смысл беседы, по причинам вполне понятным в труде философско-историческом; но самое объяснение вполне согласно с теми выводами и применениями, которые делаются в святоотеческих толкованиях из догматического смысла беседы

⁴⁵⁵ - Не соответствует ли первосвященническая молитва по евангелию Иоанна Гефсиманскому борению по первым трём евангелиям?..

⁴⁵⁶ - Но теперь для нас область невидимая не может быть полною и единственною действительностью.

⁴⁵⁷ - В таком случае Христос судился у Анны (Ин. 18:13), Каиафы (Ин. 18:24; Мф. 26:57, также несомненно Мк. 14 и предположительно Лк. 22:54) и в утреннем, или дневном, собрании синедриона (Мф. 27:1; Мк. 15:1; Лк. 22:66).

⁴⁵⁸ - Как думают другие, относя у Мк. 15 слово «поутру» не к «составили совещание» (по гр. прич.), а к главному глаголу «отвели», с чем не согласно Мф. 27 и тем более Лк. 22:66. Но с другой стороны, Лк. 22 то же, что Мф. 26:65; Мк. 19:63. В этом случае Христос судился у Анны (Ин. 18:13; Лк. 22:54) и у Каиафы в синедрионе (Мф. 26 и Мф. 27:1; Мк. 14:53 и Мк. 15:1; Лк. 22:66).

⁴⁵⁹ - Нужно припомнить притчу о виноградарях, которые, увидев сына хозяина, сказали друг другу: «это наследник: пойдем, убьем его и завладеем наследством его».

⁴⁶⁰ - Лк. 23:34. Господь Иисус молился так, может быть, об иудеях; но вполне возможно Его молитву относить к воинам, распинавшим Его, что по-видимому соответствует и контекстуальной связи данного стиха евангелия Луки.

⁴⁶¹ - Земное попечение Распятого за грехи мира о матери не соответствовало бы универсальному значению смерти Его, не

гармонировало бы с исключительной торжественностью минуты; оно даже не соответствовало бы общему характеру Его служения, поскольку Он, призывая людей к отречению ради царствия Божия даже от родственных уз, выступает пред нами чуждым материальных забот о матери в течение всего Своего служения царствию Божию. Кроме того, ужели требовалось поручать её заботам одного из учеников, тогда как все ученики столь любили своего Учителя и уже привыкли к общению в имуществе, так что и позднее они, и жены, и Мария, мать Иисуса, и даже «все верующие были вместе и имели все общее» (Деян. 2ср. Деян. 1:14)?

⁴⁶² - Деян. 2:24, 32 (ср. Деян. 2:36); Деян. 3:15; 4:10; 5:30; 10:40; 13:30, 34; 17:31; Рим. 4:24; 8:11; 1Кор. 6:14; 15:15; 2Кор. 4:1; Гал. 1:1; Ефес. 1:20; Кол. 2:12; 1Фес. 1:1; Евр. 13:20.

Указанным местам неосновательно противопоставляют Ин. 2:19; 10:18; Мф. 17:9; Мк. 8:31; Лк. 24:7, так как Ин. 2:19; 10:19; не говоря уже о Мф. 17:9; Мк. 8:34; Лк. 24:7) можно свести чрез посредство Ин. 5к Деян. 2:24, 32 и др., как это и сделано в Деян. 3(Начальника жизни Бог воскресил из мёртвых), говоря иначе, Ин. 2:19 и др. объясняется чрез Деян. 2:24 и др., а не обратно, и нельзя Деян. 2свести к Ин. 2:19.

⁴⁶³ - Такому представлению дела противоречат повествования евангелистов Матфея и Марка. Но в евангелии Матфея события изображаются слишком кратко с опущением путешествия Петра и Иоанна ко гробу и иерусалимских явлений Воскресшего апостолам. В евангелии же Марка является неестественным переход от Мк. 16к Мк. 16:9, и в этом месте текст необходимо признать испорченным. В таком случае, женщины возвестили апостолам только о пустоте гробовой пещеры (Ин. 20:2), и ученики не поверили женщинам, которые видели только пустой гроб (как это по ев. Лк. 24:11) и ещё не видели воскресшего Христа (как, напротив, это по ев. Мк. 16:11). Если так, то нет оснований для упрека учеников в «неверии и жестокосердии, что видевшим Его воскресшего не поверили» (Мк. 16:14), так что весьма правдоподобно признают Мк. 16:9–20 позднейшим добавлением); напротив, неверие учеников по явлении Воскресшего было неверием от радости (Лк. 24:41).

Сюда же нужно отнести сделанное ниже замечание о неверии Фомы.

⁴⁶⁴ - Т. е. призраком, что ясно из Лк. 24:37–39.

⁴⁶⁵ - Ин. 7:39; 2Кор. 3:17; 5:16; 1Пет. 3:18 ср. 1Кор. 6:17; 1Тим. 3:16; Евр. 9:14.

⁴⁶⁶ - Ср. Рим. 14:9; 1Кор. 15ср. Евр. 2:14–15.

⁴⁶⁷ - Иосифа Фл. *de bello jud. lib. II, XVIII, 1*.

⁴⁶⁸ - *Ibid. lib. II, с. XVIII, 8*.

⁴⁶⁹ - E. Renan *L'antechrist*, 2 ed.. Par. 1873, p. 276.

⁴⁷⁰ - *Ib. p. 278*.

⁴⁷¹ - *Ib. p. 502*.

⁴⁷² - *De bello jud. lib. V, с. X, 3; VI, III, 3*.

⁴⁷³ - *Ib. lib. VI, с. III, 4*.

⁴⁷⁴ - E. Renan, *L' antechrist*, p. 506.

⁴⁷⁵ - *De bello jud. lib. V, с. XI, 1*.

⁴⁷⁶ - E. Renan, *L'antechrist*, p. 517.

⁴⁷⁷ - Деян. 2(на всякую плоть).

⁴⁷⁸ - См. по этому вопросу H. Gunkel *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apost. Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus*, Gött. 1888 и H. Weinel *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapost. Zeitalter bis auf Irenäus*. Freib. 1899.

⁴⁷⁹ - История духовных дарований в послеапостольское время не входит в нашу задачу, потому что 1) этот предмет по своей сложности требует специального исследования (см. названное выше сочинение Weinel'я) и 2) не может подлежать никакому сомнению постепенное ослабление и даже совершенное исчезновение в церковной жизни духовных дарований, для нашей же задачи важно указать на самый факт проявления духовных дарований в истории первобытной церкви. Если бы нам возразили, что нельзя говорить о совершенном исчезновении духовных дарований в позднейшей жизни церкви, ибо чудеса и теперь возможны, то мы ответим, что говорим это словами Иоанна Златоустого (3 бес. на надписание Д. А.).

⁴⁸⁰ - Глоссолалией апостол называет экстатический язык, которого никто не понимает (1Кор. 14:2) умом.

⁴⁸¹ - Eph. с. X; cfr. Trall. с. VIII, 2. Также Климента 2 ер. с. XIII, 3. Также св. Иустина 1 Apol. XVI. Ср. Weinel Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostol. Zeitalter bis auf Irenäus, Ss. 55–62.