

Основы христианства. Том II. Евангелие Михаил Михайлович Тареев

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

Введение

Введение

Изложение евангельского учения составляет часть библейского богословия, – и при том часть фундаментальную, исключительной важности и решительной своеобразности.

Наука библейского богословия основывается на двух принципах, против которых нельзя основательно возражать и которые образуют необходимое условие научного изложения христианских первоисточников.

Первый принцип тот, что источники христианского учения – Библия и святоотеческие творения, – и даже отдельные части Библии, как-то Евангелия и писания каждого апостола, не могут быть рассматриваемы в научном отношении как бесцветные части однообразного целого, что, напротив, каждый из них имеет свой не только внешний, но и внутренний характер, созданный личными особенностями автора и условиями времени. Конечно, все христианские памятники и, в частности, все отделы новозаветной Библии имеют нечто общее, что дает «религию» Нового Завета, но это общее не обнимает того, в чем душа каждого более или менее оригинального отдела. Библейское богословие имеет дело, прежде всего, не с Библией в ее целом, не с теми рубриками, которые одинаково приложимы ко всем частям Библии, а с каждым ее отделом, имеющим собственный внутренний характер, – и потом – с историческою связью между разными последующими отделами.

Второй принцип библейского богословия тот, что как каждый литературный памятник, так и библейские писания нужно рассматривать во свете современных им идей, имеющих значение языка, в широком смысле слова, или фона, на котором раскрывается оригинальное содержание памятника. Понять литературный памятник значит определить круг идей того времени, к которому он относится, и уяснить, что в нем

заимствованного и что оригинального, что составляет материал, носившийся в воздухе, и что – ответ автора, его реагирование на среду. Без этого условия легко принять за содержание памятника то, что лишь фон картины, и проглядеть то, в чем его индивидуальный облик. В частности, для евангельского учения, для учения Христа, таким фоном являются ветхозаветные представления в понимании позднейшего иудаизма, – о каком бы то ни было отношении евангельского учения к языческой религии и философии, по решительному выводу богословской критической науки, не может быть речи. Для евангельской науки существенное значение имеет вопрос, чему именно Христос учил, и что лишь ветхозаветно-иудаистический язык, на котором Он учил иудеев, без которого Его слушатели не могли бы Его понять. Не в каждом слове Евангелия нужно видеть его собственное учение. Когда мы читаем в Евангелии, что приносящий дар свой к жертвеннику, вспомнив о ссоре с братом, должен прежде примириться с ним и тогда уже принести дар свой (Мф. V, 22–24), то мы здесь не можем видеть евангельского учения о том, что нужно приносить дары к жертвеннику, не можем искать здесь ответа на вопрос, нужны ли ритуальные жертвы. Этот вопрос ясно решается в другом месте, – и решается в смысле пророческих слов, что Бог хочет милости, а не жертвы (Мф. IX, 13; XII, 7); а здесь речь только о том, что приносящий жертву Богу должен прежде примириться с братом своим. Евангелие говорит иудею: ты считаешь жертву Богу самым высоким делом; знай же, что мир и милость выше даже жертвы. Этому только и учит Евангелие. Равным образом, в похвале бедной женщине, положившей в сокровищницу при храме все пропитание свое (Мф. XII, 41–44; Лк. XXI, 1–4), не содержится евангельского учения о том, что нужно жертвовать на храм, ибо вслед за этою похвалою Христос предсказал о разрушении храма, но здесь, содержится лишь учение о характере всякого религиозного дела, учение о том, что всякое Божие дело нужно делать, не оглядываясь назад, без компромиссов и без лицемерия – любить до смерти, жертвовать всем. В словах Христа о нечистом духе, который, выйдя из человека, ходит беспокойно по безводным местам, берет с

собою семь других духов, злейших себя, и снова овладевает человеком, так что для человека последнее бывает хуже первого (Мф. XII, 43–45), выражается лишь та мысль, что для иудеев, отвергнувших Христа, было хуже, чем прежде, – и в словах Его об Ангелах, приставленных к «малым сим» и всегда созерцающих на небе лицо Отца Небесного (Мф. XVIII, 10), выражается лишь мысль о ценности в глазах Божиих всего уничиженного, смиренного и слабого. И это нужно понять совершенно безотносительно к вопросу о местопребывании нечистых духов и ангелов, об их существовании, – Евангелие не решает его ни в ту, ни в другую сторону, не ставит этого вопроса, оно выражает свои мысли на языке иудаизма. Дело не в том или другом решении религиозно-гностических вопросов, не в истинности или ложности тех или других религиозных представлений, а в содержании евангельского учения, в том, что составляет собственный предмет евангельского благовестия, что, с евангельской точки зрения, «тяжело весит», имеет первое значение. От внимания или невнимания к данному библейско-богословскому принципу зависит не различие истинности и ложности в изложении евангельского учения, а различие духа и буквы, смысла и внешнего одеяния. Чтобы уловить дух Христова учения, огонь евангельского благовестия, его оригинальное содержание, нужно различать в Евангелии между собственным учением Христа и ветхозаветно-иудаистическим языком, на котором оно изложено. Этот принцип применим к Евангелию даже более чем к какому-либо другому философскому, религиозному или этическому учению. Речь Христа непрерывно есть речь приточная. Он учил приточно не только тогда, когда произносил собственно притчи, но и в остальное время, и буквальное понимание Его речи всегда было причиной непонимания ее со стороны Его учеников. Христос говорил о царствии Божием, о Своем мессианстве, об исполнении закона, как условия спасения, так как иудеи ожидали царства Божия и Мессии и полагались на дела закона; но Он под царством Божиим, Своим мессианством и законом разумел совсем не то, что иудеи. Эта приточность Евангелия, это самоограждение евангельского учения, обособление его от

языка, на котором оно изложено, в высшей степени характеристичны для Евангелия.

Библейское богословие, народившись недавно, развилось на Западе быстро и блестяще. Но у нас его принципы не нашли, по-видимому, никакого применения. Наше богословие остается на ступени средневековой схоластики, которая брала из священного Писания не содержание, а только доказательства своих мыслей – наряду с церковными писателями, языческой литературой и мифологией. И у нас на темы о правде, церкви, духе и т.п. приводят совершенно в одинаковом смысле свидетельства из Ветхого Завета, Евангелий, писаний ап. Павла и церковной письменности, как древнейшей, так и новейшей; все разнообразное содержание христианской литературы распределяют по одной схеме, строят по одним рубрикам, подводят под одни формулы. В силу этого можно сказать, что, при широком развитии наук церковно-исторических, у нас совершенно нет научного богословия, нет научного изложения христианской идеи.

Наше богословие разделяется, по-старинному, на догматическое и нравственное, исчерпываясь этим делением. Эти две части богословия уже по тому одному не могут вместить в себе духа новозаветного Слова Божьего, новозаветной истины, что последняя в них разрывается на две половины, тогда как в Слове Божием они соединяются в одно органическое целое. В частности, догматическое богословие имеет своим предметом гностическую сторону христианской религии, т.е. ставит себе целью христианское решение гносеологических вопросов о потустороннем мире, а нравственное богословие имеет своею целью христианское решение вопросов практической жизни. С точки зрения церковно-исторической это разделение христианской веры и жизни вполне оправдывается, так как церковь, с одной стороны, ставила и решала религиозно-гностические вопросы и, с другой стороны, освящала всю полноту жизни, подводи́ла под христианское знамя все стороны естественной жизни – семейную, государственную и т.д. Между тем Евангелие, прежде всего, не учит раздельно вере и жизни, не имеет

религиозно гностической задачи, не дает нам теоретического познания потустороннего мира; оно отправляется из опыта божественного переживания, оно учит о божественной жизни, как она открывается в человеческом опыте, оно научает нас жить божественною жизнью, творить истину ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν. Non eloquimar magna, sed vivimus. Конечно, Евангелие говорит не только о фактах евангельской истории, но и содержит в себе учение Христа, так как божественная жизнь человека есть жизнь по преимуществу сознательная, разумная; однако это учение было исключительно разумом той духовной жизни, которую Христос открыл людям. Подтверждая вполне истинность церковных догматов, Евангелие не дает основы для того, что можно назвать догматизмом, – для теоретического религиозного познания и для самостоятельной ценности отвлеченной веры. Научною догматика может быть только в качестве церковно-исторической дисциплины. Но и нравственное богословие также не имеет евангельской основы. Евангелие есть благовестие божественной духовной жизни, которая имеет характер предельности, т.е. она вполне захватывает душу человеческую, дает человеческой жизни бесповоротное направление; но Евангелие не есть система правил естественно-практической жизни, общественного благоустройства. На основании Евангелия нельзя решить вопросы жизни семейной, государственной, экономической. Решение этих вопросов, с нравственной стороны, должно составить предмет этической науки. В своем обычном виде наше богословие, как догматическое, так и нравственное, представляет собою смешение религиозного откровения с философией, столь излюбленное в семинарских учебниках, не чуждающихся «доказательств от разума». Легко понять, что эта философия – *ancilla theologiae* – мнимое философствование, апологетический самообман; но от такого смешения не менее страдает и христианская наука. У нас не знают Евангелия в его своеобразной сущности и не хотят знать; наше богословие относится к факту христианской религии трансцендентно, не входит само в ту же религиозно творческую сферу, подходит к религии совне, со стороны доказательств – оно не есть

религиозное мышление, но оно обсуждает религию как внешний факт, всегда доказывает, защищает, приспосабливается к какому-нибудь умственному и историческому уровню; в силу этого «схоластическое» или умозрительное богословие – это систематическая подмена христианской истины человеческим учением, и эта подмена считается в семинарских кругах научною и особенно ценится, если совершается под знаменем философии, конечно, здравого смысла. Не хотят понять, что своеобразно-религиозное мышление на столько же выше рассудочно-богословского умничанья, т.е. гностического решения вопросов о потустороннем бытии и казуистического решения вопросов практической жизни, на сколько художественное творчество и художественная критика выше внешне научного обсуждения фактов и вопросов эстетики.... Библейская наука есть, прежде всего, призыв к божественному источнику воды живой от тех «студенцов», которые ископала рассудочная схоластическая наука.

Принципы библейской науки могли бы быть полезными совершенно в другом отношении. Помимо школьного богословия у нас в последнее время появилось немало любителей религиозного мышления из среды представителей светской литературы. Здесь часто мы встречаем то, чего не достаёт школьному богословию – свободную религиозную мысль, свободный религиозный опыт. Но примечательно – эти свободные религиозные мыслители имеют недостаток, который роднит их с представителями богословской схоластики, – у них то же и даже ещё большее пренебрежение к историческому смыслу Евангелия, в толковании библейского текста они придерживаются метода, который можно назвать чревовещательным, они с безудержным произволом вносят в священные речения собственный смысл, до результатов ницшеанской философии и декадентской мысли включительно. Это одевание новейшей философской мысли в священные ризы особенно характерично для современного течения русской литературы.

Можно признать вполне своевременным для нас применение принципов библейского богословия; можно

возлагать на них большие надежды в деле примирения разных религиозных толков и богословских течений, умиротворения современного духа, мятущегося в поисках твердой почвы для веры и самоочевидной религиозной истины. Стало уже невозможным отгораживаться китайской стеной от выводов критического богословия; стало особенно желательным, чтобы был свободный простор для веры помериться своими силами с этими выводами, чтобы был свободный выбор между откровенным неверием и твердою верою.

По вопросам относительно христианских первоисточников библейское богословие оказывает неоцененные услуги... Однако нельзя не видеть того обстоятельства, что западное библейское богословие, несмотря на сравнительно молодой возраст, уже пришло к глухой стене, уже запуталось в собственных выводах. Мы разумеем не постоянную смену критических направлений в западном богословии, не противоречивость критических результатов, к которым приходят разные школы, потому что все же получают общепризнанные критические выводы, как бы они ни были малочисленны. Но мы разумеем поразительную бесплодность критического богословия в положительных результатах, в построении первохристианской идеи. Историко-критические выводы весьма ценны и необходимы для научного понимания евангельского учения, – превосходно построена историческая перспектива христианских первоисточников, рельефно выработана историческая основа, исторический фон христианского учения; но воспроизвести самое учение, воссоздать христианскую идею научное богословие одними своими силами не может. В частности, научно-критическое богословие не может в историческом потоке религиозной иудейско-христианско-церковной мысли выделить евангельское учение как величину вечной ценности и исключительного значения для субъективного убеждения верующего; затем оно не может закрепить собственно учения Христа в разнообразии Евангелий и вообще апостольских свидетельств; наконец, оно не может выделить в первохристианском учении оригинальное от заимствованного, своеобразный дух учения от исторической основы его. Для научного богословия учение Христа

распадается на разнообразие апостольских воспроизведений, окрашенных лично-историческими условиями, и исчезает, как одно звено, в безразличном потоке исторического движения; для него в христианских библейских первоисточниках важно отложение исторической эволюции, они важны как свидетельство исторического развития, они оцениваются как памятники исторической эпохи. В этом случае научно-критическое богословие характеризуется общими чертами эволюционной науки с ее невниманием к индивидуальной ценности, к индивидуальной свободе, к эстетико-телеологической точке зрения. Научно-критическое богословие имеет не религиозный характер, а критико-литературный; оно смотрит на христианские памятники не под углом зрения религиозного творчества, а только как на литературные памятники: это не имманентная критика, а внешне-литературная, вербальная. Индивидуальное здесь не пренебрегается, напротив – в так называемых *Lehrbegriffe*'ах оно закрепощается в неразрывной обособленности, но это только индивидуальность литературного памятника, исторического момента, как одного из многих, в безразличной ценности. Вот почему здесь самое ценное указывается не в наивысшем моменте, ибо такого нет, а в общих чертах исторического учения, которые оказываются бесцветными в меру своей общности и совпадают с исторической основой литературного памятника, а не с тем, что в нем индивидуально-ценно. Таким образом в своих положительных выводах научное богословие отрицает собственные критические принципы, которых оно не может выдержать в положительных построениях. Начиная упреком догматическому богословию за то, что оно придает догматическую ценность тому, что в христианских первоисточниках есть только исторический язык, оно само в положительных конструкциях приходит только к обобщениям, к тому, что называют религией Нового Завета, и, таким образом, теряется в широких горизонтах церковно-исторической науки, не удерживает своей основоположительной ценности, поистине «теряет награду свою». Научно-критическое богословие не в силах установить неразрывную связь Евангелия с душой

современного христианина, оно ценит библейские памятники наравне со всякими церковными памятниками, с церковно-исторической точки зрения оно даже оценивает писания Петра и Павла выше евангельского учения, первые для него являются с церковно-исторической будущностью, а последнее есть лишь результат прошедшей истории. Библейско-критическое богословие не в силах использовать свои собственные принципы, бессильно пред задачами, которые само поставило в столь блестящей форме, не имеет собственно религиозной ценности. Kritik und eine rein äusserliche Beschäftigung mit der Schrift schaffen keine Frucht für das religiöse Leben: это говорит один из позднейших представителей западного критического богословия. И это бессилие критического богословия не случайно, но, по существу, его задачи выше его собственных сил. Именно индивидуально-ценное, оригинальное, как в эстетической, так и в религиозной области, не может быть установлено чисто-научным путем, внешним обсуждением памятника: это ценность внутренняя и ее можно уловить лишь имманентно, чрез родство в самом творчестве – религиозном (или художественном). Внешне-историческая критика может определить внешнюю судьбу памятника, его историческую основу, довести до порога его внутреннего содержания, но здесь и предел для нее. Для построения его собственного содержания, для его внутренней оценки, к принципам библейского богословия нужно добавить новый принцип – принцип сродного творчества, внутреннего постижения. Это было бы плодотворным соединением научного критицизма с субъективным творчеством, которое наполнило бы критическую форму внутренним содержанием и дало бы научное обоснование религиозной ценности. Принципы научной критики, недостающие нашему богословию, образуют необходимое условие разумного религиозного убеждения, и заслуги критического богословия не могут быть преувеличены и не должны быть умаляемы; но значение этой критики лишь отрицательное. За ее внешнюю сферу лежит область внутренней ценности, на которую уже не простирается ее влияние: только раскрытие этой ценности, чего недостает

западному богословию, дополняет объем и силу богословской науки. Судя по направлению русской литературы, по характеру русской религиозности, последняя задача, кажется, создаст русское богословие¹.

Применение в богословии этого нового, религиозного, принципа являет единственный путь для окончательного решения критических затруднений и к высшей ступени субъективного убеждения. Этим путем постигается единое учение Христа в разнообразии апостольских передач и в исключительной религиозной ценности. Дело в том, что евангельское учение, как уже сказано, не есть логическая система мысли, учение теоретической веры: оно есть разум историческо-психологического факта – божественного переживания, опыта духовной жизни. Оно допускает опытную проверку. «Кто хочет творить волю Пославшего Меня, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю». Евангелие не логическое измышление, а факт религиозного творчества, к которому возможно живое, опытное, отношение, устанавливающее между им и исследователем внутреннее сродство, подобное тому, какое существует между художником-критиком или комментатором и художником-автором. При этом исключительная особенность евангельского учения в истории религии в том, что Евангелие опирается на самоочевидную истинность религиозного богосыновнего творчества. «Сын человеческий» в религиозной области есть «господин» всякого внешнего явления – субботы, закона, слова. Между Им и Богом не стоит никакого внешнего посредства, Его учение не утверждается никаким внешним доказательством, оно не есть ни вывод из обстоятельств, ни логическое построение, оно – самое внутреннее откровение. И в нас Евангелие вызывает к жизни то же богосыновнее самосознание, вечное и автономное, будит в нас ту же абсолютность. В этом самосознании последний критерий религиозного убеждения, выше которого ничего нельзя представить; а поскольку это самосознание сродно Евангелию, в этом сродстве – высший критерий евангельского познания, в котором дано совпадение объективной идеи с субъективным убеждением, т.е. познание

Евангелия становится субъективным убеждением, а собственная интуиция получает характер объективного познания. Эта особенность поднимает Евангелие Христово на высоту исключительного религиозного значения, которого не имеет святоотеческая письменность, которое кладет различие между апостольскою передачею Христова учения и личною апостольскою речью, относя последнюю уже к области церковно-исторической, которое, наконец, позволяет выделить единое учение Христа в разнообразии Евангелий, особенно синоптических и четвертого. Этот общий и подобные, более мелкие вопросы евангельской критики разрешаются с достаточною убедительностью. Последним признаком достоверного познания в этом случае будет внутренняя стройность идеи, гармония системы, цельность мировоззрения, которое не может принять в себя чуждых элементов по внутренним основаниям. Что во всех Евангелиях, не исключая и четвертого, раскрывается в общем единая идея, это оказывается выше всякого сомнения. С самым фактом такого построения евангельской идеи должна считаться наука. Если бы из археологических обломков удалось составить прекрасную картину, то разве против ценности такой картины можно выставить то возражение, что, по-видимому, не все обломки, в нее вошедшие, принадлежат к одной эпохе, что имя художника не может быть строго восстановлено? И разве при таком составлении картины или статуи, кроме археологического испытания каждого обломка, нельзя руководиться идеей художественного создания, уловивши ее хотя бы по одной черте? Если идея составлена ложно, то это сейчас же изобличится или безуспешностью, или карикатурностью работы. Но в успехе, в стройности воспроизведения, в красоте его – оправдание идеи. Конечно, идея должна обнимать как можно больше исторических дат, относимых наукою или преданием к данному историческому явлению, но никакие частности в этом случае не могут остановить созидательной работы. Равным образом желательно, чтобы выводы критической науки о каждой дате, о каждом тексте, совпадали с результатами созидательной

работы, не противоречили ей, но весь вопрос в методе работы: мы придаем критической науке проверочное значение, а внутренней религиозной ценности – творческо-гносеологическое. Особенно этот метод приложим к евангельской идее в виду того, что она в высшей степени проста в своей основной сущности, хотя и бесконечно глубока, что она во всех пунктах системы равна самой себе, что здесь преимущественное значение имеет не синтез дат, а анализ. Постигнуть в возможной мере глубину одного изречения, раскрыть один пункт в евангельской системе – этого достаточно, чтобы постигнуть евангельскую идею. Она всецело дана в каждом своем пункте, в каждом евангельском тексте. Синтез поэтому является лишь восполнением анализа и всякие частности, при верности идеи самой себе, теряют значение. Высшая награда евангельского изложения – прийти к опыту верующего в простоте. Богословская наука в последнем выводе не ставит себе иной цели, как уяснить разум простой веры, живого духовного опыта.

Всякий раз, как мы имеем дело с духовным творчеством, с духовною жизнью, а не с вымышленною системою, мы имеем право на имманентное постижение, по закону внутреннего сродства. Духовное творчество, духовная жизнь, как и жизнь органическая, как и явления физические и биологические, развивается планомерно, следует собственным законам, дает возможность исследователю апеллировать к внутренней стройности, к эстетической закругленности. Систематическое отдаление от предмета исследования на расстояние истории уместно лишь при внешне-научном обсуждении предмета, при познавании его исторического возрастания и исторических отношений, но оно никогда не дает понимания исторического явления, оно не уместно при вопросе о внутренней сущности явлений духовной жизни, духовного творчества. Многие годы научного изучения не дадут этого понимания, если нет внутренней опоры для него. Как в области эстетической один понимает музыку, другой живопись, так и из истории духовной жизни один понимает одни явления, напр. одну религию, другой – другие явления, один понимает одну ступень исторического

развития, как центральную, другой другую. Зерно понимания всегда дано в опыте собственной духовной жизни. Громадное значение исторической науки в том, что она в разнообразии явлений современного духовного опыта позволяет выделить явления ценные в историко-гносеологическом отношении, соответствующие историческому руслу, типические, правоверные, и явления не ценные в этом отношении, не типические, субъективные, сектантские; но при всем том, именно внутренний опыт, хотя бы и поставленный таким образом в определенное русло, – только собственный опыт дает внутреннее постижение исторического явления, исторического учения. Для богословия ценны чистая историко-критическая наука, без всякой тенденции, создающая только внешнюю рамку учения, устанавливающая его слова, и религиозно-творческое построение его внутреннего смысла, между тем как схоластическое богословие сводится к повторению и защите определенной формулы слов, определенной системы фактов. Если нам возразят, что таким образом в последнем результате лишь внешняя сторона религиозного учения доступна объективно-историческому познанию, в вопросе же о внутреннем смысле его всегда остается возможность субъективной ограниченности, при которой нельзя отделить историческо-объективного от субъективно-творческого, мы ответим, что доселе не известно средств к устранению этой ограниченности, мы только можем желать, чтобы эта субъективность не была механическим внесением в старые слова позднейшего смысла, чтобы она не нарушала исторической перспективы внешней стороны религиозного учения и требований критической науки, чтобы она применялась только к внутренней сущности учения, чтобы она не выступала за границы исторических рамок.

Здесь мы вступаем в сферу вопроса об отношении предания и личного опыта, личного творчества. Что говорит обычно апологетика в защиту церковного предания, для нашего времени оказывается слишком мелким, ее аргументы слишком слабы. При современном состоянии науки, при современном учении о наследственности и значении социальной среды для

индивидуального развития, защищать вообще церковное предание значит говорить трюизмы. Даже современные протестантские богословы не отрицают совершенно значения предания. Имея под руками апостольские писания, ревниво сохраненные церковью и изъясненные историей церковного учения, пользуясь историческим опытом христианской жизни, связанный тысячью нитей с современною церковью, каждый христианин получает от церковного предания слишком много благ, чтобы не признавать его фактического значения. Но не в этом сущность вопроса. Вопрос в том, устраняет ли предание своим значением силу личного религиозного опыта и творчества, обосновывает ли оно каноническую власть над личностью, превышающую фактическое значение предания. На этот вопрос, конечно, нужно ответить отрицательно. Предание – факт, а не принцип, в силу которого нужно было бы все преданное, уже по его происхождению, считать ценным и обязательным для верующего. Последняя сила религиозного убеждения крепнет на субъективной основе, которой не поколеблет никакая софистика. Несравненно более, чем в другой какой-либо религии, в христианстве личность призвана к внутренней свободе.

Важность религиозного предания значительно превышает условия наследственности и социальных границ личности. Корни религии так же глубоки, как глубока бессознательная основа индивидуальной жизни. Религия не ограничивается теми индивидуальными особенностями сознательной жизни, в которых проявляется наследственность и социальное влияние; она обнимает самую эту бессознательную, универсальную основу жизни и в эстетическом чувстве космоса и в религиозном представлении всеохватывающего божественного промысла. Неверие, не как логический вывод, не как борьба с Богом, а как просто отсутствие в чувстве основ для веры, должно быть названо по преимуществу легкомыслием. Религия – это, прежде всего, серьезное отношение к жизни, глубокое чувство жизни, сознание универсальной основы существования, смотрение на индивидуальную жизнь с вечной и универсальной точки зрения. Быть религиозным значит сознательно погружаться в лоно мира,

приобщаться его стихии, сходить своим сердцем в сердце земли и подниматься на небо, освятить в сознании семейное и народное начало жизни, отнести себя к своим предкам, к своим отцам и – чрез них – к единому Отцу всяческой жизни. Религия существенно консервативна. Религия не выдумывается и в этом отношении совершенно противоположна философии. Каждая истинная религия начинается словами: «вы слышали, что сказано древним», начинается поклонением Богу отцов. В этом священнический консерватизм, священная стихия религии. Никто сам собою не приемлет чести быть священным Богу, это глубже, это от посвящения, от предания. Но истинная религия не только священнически-консервативна, но и пророчески-прогрессивна, не только имеет элемент статический, но и динамический, не только стихийно-народна, но и лично-духовна. Священно-народная стихия составляет историческую основу, с которой религия идет в глубь личности. Глубина религии дается лишь в личном творчестве. Этому религиозному творчеству личности нельзя положить никаких пределов в области субъективной жизни, ему можно поставить лишь внешний предел, ограничивающий его социальное обнаружение; мало того, только здесь, в личной сфере, религия достигает своей высшей силы, абсолютного содержания. Такова и есть христианская религия. Если вообще религия имеет стихийно-консервативную основу, то, в частности, христианство, в своих особенностях, в своей индивидуальной ценности, есть религия наиглубочайше лично-духовная.

Таким образом, религиозный принцип богословия соответствует вообще существу религии и особенно сущности христианской религии в ее отношении к ветхозаветной основе. Христианство связано со своею историческою основой, ветхозаветною религией, по закону развития.

Религиозная идея, как и всякие живые идеи, развивается. Идеи разума, в отличие от научных истин, развиваются диалектическим путем. Истина научная требует только общей подготовки ума, общего культурного подъема, – и при этом условии она является, как Минерва из головы Юпитера, в полной законченности, в объективной определенности, в

математических очертаниях. Дайте дикарю некоторое образование, откройте ему технику телефона, и он овладеет этой техникой, воспримет идею телефона так же, как она дана человеку культурного общества. В научном восприятии нет различия между нациями и между столетиями. Открытие, сделанное во Франции и Германии, сейчас же находит себе применение в Японии или России. Если бы сила пара была известна в глубокой древности, то, конечно, пароходы и паровозы того времени были бы вполне такие же, как и теперь. Иначе открываются и постигаются идеи разума. Слова «Бог», «добро», «спасение» вызывают разнообразные чувства и представления у разных людей – на разных ступенях духовной эволюции, так что один не может понять другого, душевный духовного. Здесь – если двое говорят одно и то же, то это не одно и то же. Семена живых идей зависят от почвы, на которую падают, и на разной почве приносят разные плоды. Духовные идеи открываются (существуют) лишь в той степени, в какой усваиваются, здесь не может быть идеи известной, как бы объективно-данной, но не усвоенной субъективно: идеи разума открываются и усваиваются лишь тогда, когда находят в субъекте точку опоры, – вот что так часто забывают, воображая объективную историю идеи, как бы прикровенно открываемой прежде усвоения, подводя религиозные памятники всякого возраста под одни рубрики, механически перенося в старые слова позднейшие мысли. Данная без субъективной восприимчивости, духовная идея есть пустой звук, пустая отвлеченность, логическая игра ума. Эта субъективная восприимчивость, это откровение идеи и определяется законом диалектического развития, законом следования тезиса, антитезиса и синтеза. Такая форма развития образует необходимую рамку, в которой идея для нас существует, которая продает ей плоть и кровь, создает для нее осязательную реальность, придает ей историко-психологическую силу. Вот несколько иллюстрирующих примеров.

Человеческое поведение можно рассматривать и оно действительно учеными известного направления

рассматривается с точек зрения физической, биологической, психологической и социологической. Развитие жизни, или развитие поведения, с физической точки зрения есть развитие связности последовательных и одновременных действий индивидуума, определенности в координации его движений. Наиболее развитое поведение будет наилучшим возможным поведением для каждого отдельного случая, т.е. будет состоять из действий наиболее многочисленных и разнообразных. С биологической точки зрения более развитое поведение есть поведение человека, у которого все его (многочисленные и разнообразнейшие) отправления выполняются каждое в надлежащей мере, в строгой приспособленности к условиям его существования и т.д. Нам начертывают лестницу развития поведения в мире животном и человеческом, начиная с беспорядочных движений инфузории, с ее наименее экстенсивной и интенсивной жизнью, и кончая наиболее разнообразными, наиболее приспособленными действиями культурного общества, в котором члены не только не препятствуют друг другу в развитии жизни, но даже взаимно содействуют. Наиболее развитое поведение, говорят нам, и есть поведение нравственное. И несомненно, нравственная деятельность стоит под условием известного развития жизни – физического, биологического и пр. В обществе, в котором господствует ложь, не исполняются обязательства, не упорядочены правовые отношения, в котором родители не простирают своих забот на воспитание детей и на обеспечение их благосостояния, индивидуум и общество взаимно враждебны, отношения между разными классами общества не устанавливаются на основе общих интересов, в котором стремление каждого к счастью несет препятствие такому же стремлению других – в таком обществе нравственные принципы не могут иметь надлежащего применения. Однако развитием физическим, биологическим, социологическим не исчерпывается нравственная жизнь человека. Мы можем легко представить себе высококультурное общество, в котором господствуют деловые и правовые отношения, и нет души, в котором все заморожено этою деловитостью, расчетливостью,

приспособленностью, и нет места для простора индивидуального творчества, для внутреннего напряжения духовного существования. Собственно нравственность, как духовная ценность, а не как утилитарное орудие, – как духовная жизнь, начинается на лестнице культурного развития лишь с того момента, когда в формы культурного прогресса (независимо от определенной ступени его) влагается живая душа, когда человек поднимается над этими формами, становится выше их во имя внутреннего достоинства, во имя любви и самоотречения. Идея самоотречения, идея духовной личной жизни, находит для себя надлежащую почву и точку опоры в антитезе культурной деловитости и благоустроенности, так что момент этой именно антитезы есть расцвет и крепость духовной жизни.

Одно из необходимых условий духовной жизни составляет общественность. Человек может быть нравственным только в обществе подобных себе, и условия общежития образуют необходимую основу духовной жизни. Кто не имеет стыда, кто не знает чувства чести, от того не ждите даже начатка духовного развития. Справедливо говорят: если бы можно было представить себе человека, выросшего на каком-нибудь необитаемом острове, вне всякого общения с людьми, то в нем не было бы никакого понятия о приличии или неприличии своих поступков и своих чувствований, о достоинствах или недостатках своей мысли, как и о красоте или безобразии своего лица. И при всем том было бы крайне неосновательно сводить нравственность к симпатии, исчерпывать ее чувствами стыда и чести. Когда оценка поступков и настроения сводится всецело к условиям общежития, она – на известной ступени индивидуальной свободы – необходимо становится лицемерною: каждый находит тысячу средств носить маску приличия и быть недостойным в душе, прикрывать внутреннее безобразие внешним лоском, успокаивать общественное мнение условными поступками и громкими словами, оставаясь в душе низким человеком. Собственно разумное сознание человека пробуждается и крепнет лишь с того момента, как он перестает удовлетворяться внешним приличием, показным

достоинством, но требует от себя подлинной любви к самому добру, становится автономным.

Но снова – и крайнее развитие индивидуализма, личного произвола, также не порождает полного духовного блага, которое дается личности лишь в сознательном общении с целым обществом.

Эти примеры показывают, что духовный идеал не дан нам в безусловной форме, равной и одинаково понятной для всех времен, для всех наций и для всех личностей, но он открывается и усваивается людьми по степени субъективной подготовленности, по закону диалектического развития, по закону следования тезиса, антитезиса и синтеза. Этот закон уясняет, почему каждая новая ступень откровения духовной жизни сопровождается бурным восстанием против старых идолов, отвержением прежних идеалов, и почему вместе с тем в новых идеалах мы узнаем старые вековечные образы, так что духовное развитие является обнаружением того, что от века сокрыто в душе. Поэтому всякий книжник, наученный царству небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое. Когда мы постигаем идею духовной жизни, мы как бы узнаем что-то старое, давно знакомое, родное, вечное. Здесь предмет познания как бы дан нам раз навсегда в определенной точке, на которую мы устремляем свои взоры, – и с каждым новым напряжением зрения духовная истина выступает пред нами яснее и яснее, туман рассеивается, и мы улавливаем то, что прежде расплывалось в неопределенных контурах. Для всех, смотрящих на эту точку, на этот просвет вечности, истина выступает с разных сторон; для каждого на новой ступени развития она становится яснее и ближе, – путь духовного развития есть путь от внешнего к внутреннему, от старого к вечному, от общего к личному и универсальному.

Так и идея христианства открылась миру в качестве антитезы дохристианскому – иудейскому мировоззрению. Если мы хотим понять историческую силу христианства, с которой оно явилось миру и победило мир, понять его как живую силу, а не как отвлеченную логическую систему, мы должны вникнуть в

его историческую основу. Здесь исходный пункт научного понимания христианства, научного изложения евангельского учения. Иные в Евангелии ищут ответов на практические вопросы жизни – о браке, власти, имуществе; полагают, что евангельское учение состоит из отдельных пунктов, соответствующих разным сторонам нашей жизни. Смотреть так на Евангелие – значит разлагать его на азбучные истины и терять его высший смысл. Такой взгляд на благовестие Христово не соответствует ни смыслу Евангелия, как основы жизни, ни исторической форме, в которой открылась миру христианская идея. Евангелие, как основа жизни, дает человеку высшую свободу в решении частных вопросов жизни; истина евангельская делает его свободным, возрождает в нем творческую личность, которая из себя устанавливает все отношения. И исторически евангельская идея открылась миру как молния, блеснувшая от края до края в определенном направлении с востока на запад, а не как бесчисленное множество светильников, расставленных повсюду и бросающих свет во всех направлениях, – евангельская истина открылась миру, как определенная историческая антитеза, а не как катехизический ответ на азбучные вопросы. «Вы слышали, что сказано древним, а Я говорю вам»: вот историческая форма евангельского учения. Таким образом, евангельское откровение вполне обусловлено со стороны закона, которым определяется все историческое развитие идеи духовной жизни, каждая ступень ее исторического роста, каждая грань ее усвоения. Этим законом христианская идея обусловлена во всех отношениях. В ее историческом откровении прежде всего дана ее адверсативность тому, что известно под именем иудаизма. Но адверсативностью не исчерпывается отношение евангельской идеи к ее исторической основе: адверсативная по отношению к иудаизму, христианская идея была возрождением той вековой истины, которая заложена в глубине ветхозаветной религии, предвосхищена ее пророческим духом. Посему, провозглашая: «Вы слышали, что сказано древним, а Я говорю вам», Новозаветный Учитель в то же время не пришел нарушить закон или пророков, но исполнить, ибо ни одна йота

или ни одна черта не перейдет из старой религии, пока не исполнится все. И вместе с тем это старое, это вековечное явилось в Его устах и Его жизни поистине новым. Открыть в евангельской букве вековечное старое и показать тот истинно новый смысл, который получила в Евангелии вечная истина, это и составляет наивысшую задачу научного изложения евангельского учения. Отрицательная критика, указывая на старое в евангельском учении, не признает его оригинальности: христианство, говорят, не что иное, как древне-еврейская религия, очищенная от позднейших искажений иудаизма. С другой стороны, традиционная догматика видит историческую основу христианства в том, что в Евангелии удержана часть ветхозаветного учения, именно нравственное учение Ветхого Завета, дополненное в Евангелии некоторыми новыми правилами жизни и, главное, новым догматическим учением. И там и здесь, и в рационализме и в традиционной догматике, один и тот же грубый взгляд на новое в историческом откровении духовной жизни. «Это уже было сказано», говорят одни; «этого не было сказано», говорят другие. Это грубый взгляд, потому что каждая новая ступень в историческом откровении духовной жизни свидетельствуется не столько новыми словами, сколько новым подъемом человеческого духа. Новое влагается в старые слова. Нужно смотреть не на отдельные слова, а на целое мировоззрение и жизнепонимание, – здесь именно нужно искать нового. Если нам дана действительно новая ступень в историческом откровении идеи, то мы не встретим здесь части старой и части новой: это невозможно, ибо никто к ветхой одежде не приставляет заплатки из небеленной ткани, иначе вновь пришитое отдерет от старого, и дыра будет еще хуже. При действительном развитии религиозной идеи старое удерживается не в части, а в своем вековечном существе, которое выступает уже в новом освещении, в новом фазисе развития и в полной оригинальности. В истории духовной идеи мы видим то же, что и в космологической и биологической эволюции: единство силы и постепенно сменяющиеся царства, в которых она проявляется, каковы царства минеральное, растительное, животное,

разумное. Так и историческая антитеза, представленная откровением христианства, является одной из ступеней в развитии духовной идеи. Это, однако, не мешает данной ступени духовной эволюции иметь совершенно исключительный характер. Подобно тому, как в лестнице биологического развития царство разумных существ является с характером исключительности по отношению ко всем предшествующим царствам; так и антитеза, представленная христианством, имеет исключительное значение в ряде всех ступеней исторического развития духовной идеи. Христианство в истории религий то же, что разум в природе: христианская антитеза иудейству есть антитеза бесконечного конечному, абсолютного условному, свободного стихийному, творческого и вечного временному и ограниченному. Это есть наиболее поучительная антитеза, наивысшая ступень религиозного развития, это откровение с характером поистине божественным. В Евангелии историческая стихийно народная основа религии соединилась с абсолютным творчеством религиозной личности, из шири и дали истории перешла в бесконечную глубину внутренней личной жизни.

Исторический базис христианства нам дан в полноте ветхозаветно иудейского жизнепонимания. Чем лучше мы поймем вечную истину еврейского пророчества, и чем живее представим себе систему иудаизма, который в христианстве имеет свой антитезис, тем вернее мы поймем исторический облик христианской идеи и ее наиглубочайшую сущность. Нам, именно, прежде всего нужно изложить существенный смысл ветхозаветной религии и указать ту непреходящей ценности истину, которая дарована миру еврейским религиозным гением, воспринята христианством и возведена им на высшую ступень разумения; во-вторых, нам нужно раскрыть содержание того иудаистического мировоззрения и жизнепонимания, в противоположность которому Христом открыто новое евангельское жизнепонимание; наконец, нам надлежит изобразить те богословские представления и религиозные образы иудейского народа, которые служат языком евангельского учения, не входя в его содержание.

Не придется ли нам столкнуться с трудностями ветхозаветной хронологии, с вопросами о происхождении второзакония, об отношении закона и пророков, и тому подобными вопросами, как они подняты в позднейшем критическом богословии? Это значило бы впутаться в такие дебри, где выработано много критически ценного, но где еще не предвидится общепризнанных результатов... Но нам нет нужды поднимать эту историко-критическую тяжесть. Наша задача иная. Нам нужно понять не хронологию ветхозаветную, а логику ветхозаветной религии, логику ее развития. Факты или моменты еврейской религии нам нужно разместить в порядке их эволюционной постепенности, или внутренней последовательности, в порядке, который определяется собственным характером каждого факта, его отношением к ближайшим, предшествующему и последующему, фактам. Мы не отправляемся от известной формулы: «что разумно, то и действительно», но мы рассматриваем из данной исторической действительности только ту существенную последовательность, которая оправдывается сознанием народа или его представителей, мы имеем в виду не внешне фактическую историю религии, а историю сознательного или разумного усвоения ее людьми. Если мы читаем в Быт. IV, 26: «У Сифа родился сын и он нарек ему имя Энос; тогда начали призывать имя Иеговы» и так призывали Бога Ной, Авраам, Исаак, Иаков, а в Исх. VI сказано, что только Моисею Бог впервые открылся с именем Иегова; то мы без смущения можем в изложении еврейской религии принять исходным пунктом последнее, так как событие откровения Иеговы, повествуемое в Исх. VI, отвечает само за себя, все равно, забыли ли иудеи в Египте имя Иеговы или здесь скрывается какой другой исторический факт: для нас исключительно важно то, что в сознании евреев имя Иеговы первоначально связывалось с идеей избавления из Египта и завета с Богом, а предварительная история религии нас совершенно не интересует. Равным образом, если повествуется, что Бог уже при творении мира «благословил седьмой день и освятил его» (Быт. II, 3 ср. Исх. II, 11; XXXI, 17), но евреям Иегова заповедал

соблюдать субботу в воспоминание избавления из египетского рабства (Втор. V, 15), то, очевидно, в сознании евреев отношение субботнего праздника к идее избавления из Египта было первоначальным фактом, а отношение его к творению мира – позднейшим: если бы, напротив, евреи уже праздновали субботу, то им не могло бы быть сказано: «помни, что рабом был ты в земле Египетской, и вывел тебя оттуда Иегова, Бог твой, рукою крепкою и мышцею высокою, потому и заповедал тебе Иегова, Бог твой, соблюдать день субботний» (Втор. V, 15). Из двух религиозных идей – идеи Иеговы-Бога Синая (Исх. III; XIX, 3. 4) или Бога Палестины (Суд. XI, 21; I Цар. XXVI, 19) и идеи Иеговы-Творца всего мира – предшествующую в системе религии должно поставить первую, при чем мы даже не ставим и не решаем ни в ту ни в другую сторону исторического вопроса о том, явилась ли эта ограниченная идея вопреки раньше открытой истине универсального монотеизма, или последняя идея постепенно развилась из первой. Как надо решить этот исторический вопрос, это легко понять и без наших рассуждений. Еще пример. Если во времена судей руководились обычаем, если мы знаем об уставах судей и царей (Суд. XIX, 30; а Цар. XIII, 12; И. Нав. XXIV, 25; и Цар. XXX, 25); если, по словам пророков, Иегова не давал евреям заповеди о всесожжении при выходе их из Египта (Иер. VII, 22), то, конечно, в это время писанный закон еще не господствовал в жизни, хотя бы только потому, что был забыт, и когда Хелкия первосвященник «книгу закона нашел», то значит только с этого времени закон вступил в силу, – мы для своих целей не имеем нужды решать чисто исторический вопрос о времени написания Моисеева закона. Стоит только вникнуть в собственное содержание пророческой проповеди и вспомнить, что книжничество и законничество приобрели господство после пророков, и мы поймем, что вопрос об отношении законничества к пророчеству не есть чисто исторический вопрос, а есть вопрос и религиозный: вопрос о смене пророческого духа духом законническим в жизни еврейского народа остается во всей силе и в том случае, если закон Моисеев был написан задолго прежде, чем народ получил

ревность к исполнению закона. Нужно различать задачу научно-историческую и религиозно-телеологическую, нужно различать историю религиозного учения, религиозных понятий, и логику религиозных переживаний, логику развития религиозного сознания. Истории мы не можем игнорировать, выводы исторической критики мы примем во внимание, логику религии мы будем проверять хронологией религии, но нас занимают только важнейшие периоды истории, а не исторические детали и частности. Нам важно, как пророки и закон смотрели на культ, но не важна археология жертв и храма; нам важно, что все пророки возвещали о грядущем дне Господнем, но не важно, к каким историческим событиям каждый из них приурочивал время дня Господня. Нас занимает в истории религии только существенное, только основное русло религии, ее основное течение, а не исторически-случайное, не притоки и разветвления. Многие вопросы, особенно возбуждающие внимание историка религии, для нас оказываются безразличными; многие тексты, особенно ценные в литературно-экзегетическом отношении, ничтожны для нас. Интересующее нас чаще всего лежит в том, что наиболее очевидно и просто, и наша задача главным образом сводится к тому, чтобы углубить поверхностные факты, проникнуть в их подпочву, не столько описать их исторический вид, сколько проникнуть в их внутреннюю связь и последовательность. Вообще, Ветхий Завет изучается нами лишь с той стороны, с которой он обращен к Евангелию; мы устанавливаем ту логику, которая привела к христианству, мы бросаем ретроспективный взгляд с высоты Евангелия на историческую даль протекших веков. Верно сказано: как нельзя понять христианства, не зная ветхозаветной религии, так нельзя понять и ветхозаветной религии, не зная Евангелия. Вот этот переход от ветхого к новому в том пункте, где они сталкиваются и взаимно освещаются, это историческое рождение из сгнивающей почвы нового зерна – предмет нашего исследования.

Библейское богословие имеет два установившиеся типа: оно дает или историю библейской религии, или библейскую догматику, библейскую систему. Наш труд не выдерживает

строго ни того, ни другого типа. Мы не даем собственно литературно хронологической истории еврейско-христианской религии, так как мы следим за логической связью фактов этой религии; но вместе с тем нельзя сказать, что мы распределяем содержание Библии в догматической или логической системе, так как именно мы не считаем Библию или Евангелие логической системой. Мы хотим понять историческую силу Евангелия, историческую форму, в которой оно открылось миру, но понять не объективно-исторически, а субъективно; мы хотим субъективно вновь пережить исторический факт христианской религии, исторического Евангелия. Не нужно в этом видеть нашего излишнего скептицизма в отношении к историческому познанию религиозной идеи, излишнего недоверия к исторически-научному обоснованию религиозного убеждения, ибо мы все-же признаем за исторической наукой значение корректива субъективного мнения; однако мы избираем такой метод изложения не только в силу тех условий, в которые поставлена у нас богословская наука и которые более благоприятствуют раскрытию существенного смысла историко-религиозного процесса, чем уяснению его историко-литературных обстоятельств, – мы решительно убеждены, что в исторической форме может быть вполне изложено субъективное воззрение, имеющее помимо научной ценности также ценность и непререкаемость субъективно-эстетическую. Мало того, что при наших условиях просто опираться на науку более научно, чем симулировать собственную научность; нам также желательно, чтобы наше исследование, не имея научной самодовлеемости, ибо отсылает за опорами к критической науке, имело субъективно-эстетическую самодовлеемость. Смеем надеяться, что исследование наше в общем, в основном направлении, удовлетворит научной критике, – мы только и хотели бы встретить критику научную, мы только и желали бы, чтобы Бог освободил нас от судей, которые руководятся какими угодно интересами, лишь не научными; но при всем том наша христианская концепция требует к себе внимания даже и в том случае, если предположить, что она не соответствует научно-объективному пониманию Евангелия, что мы излагаем

историческое Евангелие в современно-субъективном освещении. Биологическая эволюция повторяется в эмбриологическом развитии; религиозно-историческая эволюция повторяется в лично-религиозном развитии. Две религиозные эволюции, историческая и личная, взаимно освещаются. В силу этого религиозное исследование приобретает лично-религиозную ценность, а субъективное переживание и религиозное творчество, в отличие от схоластического богословствования, получает гносеологическое значение...

1. Ветхозаветная основа Евангелия

Изначала евреи веруют в единого Бога: это именно Бог еврейского народа, *Бог евреев*², Которого они называют *наш Бог*. Они сами составляют удел своего Бога, Его *наследие*, а земля, которую они занимают, образует место Его жительства. У них своя земля и свой Бог, как у других народов свои земли и свои боги. Иеффай говорил царю аммонитскому: «не владеешь ли ты тем, что дал тебе Хамос, бог твой? И мы владеем всем тем, что дал нам в наследие Иегова, Бог наш»³. Во времена судей идея национального Бога была единственною силою, которая объединяла все колена Израиля и отделяла их от соседей, с которыми они жили: когда эта сила ослабевала, они распадались и смешивались с язычниками. Давид, преследуемый Саулом и находясь в изгнании, считал себя вне наследия своего Бога на земле чужих богов. Он говорил Саулу о «сынах человеческих», возбудивших царя против него: «они изгнали меня, чтобы я не мог участвовать в наследии Иеговы, говоря: поди, служи богам чужим»⁴. Об одной из снох-моавитянок, не пошедшей за своею свекровью в землю иудейскую, Ноеминь говорила, что она «возвратилась к народу своему и к своим богам»⁵, а Руфь, «пришедшая к народу иудейскому», по словам Вооза, «пришла к Богу Израилеву»⁶. Иеффай, Давид, Ноеминь и Вооз мыслили так же, как Нееман сириец, захвативший с собою «земли» израильской, «сколько снесут два лошака», чтобы на ней в стране своей «приносить всесожжения и жертвы Иегове»⁷, как царица Савская⁸, как слуги Венадада сирийского⁹.

Бог еврейского народа и еврейской земли имел собственное имя *Иегова*, или *Ягве*, как Он открылся Моисею, – это было Его имя для «памятования о Нем» в еврейском народе «из рода в род»¹⁰.

В основе религии еврейского народа лежали факты его исторического опыта, факты живого общения его с «единым» Богом. Как всякая действительная религия есть религия отцов, имеет основу в естественной жизни человека и по этой основе

уходит в глубь истории; так и религиозный опыт евреев простирался за пределы народной шири, обнимая жизнь их отцов – Авраама, Исаака, Иакова. Авраам веровал в своего Бога, ради Которого оставил «землю свою, родство свое и дом отца своего», – выделился, как носитель своей религиозной идеи. Эта вера определяла всю его жизнь. Его сын, Исаак, «молился Иегове – Богу Авраама», отца своего; ему являлся Бог, как *Бог Авраамов*; благословением Бога Авраамова благословил он сына своего, Иакова. *Бога Авраама и Исаака* Иаков признал в Вефиле своим Богом¹¹. Этот именно Бог Авраама и Исаака, которого Иаков признал своим в Вефиле¹², являлся Ему и был ему Богом; он молился Богу отца своего Авраама и отца своего Исаака¹³. Бог Авраама, Исаака и Иакова явился Моисею и наименовался Иеговой, Богом евреев¹⁴. Он один затем управлял судьбами еврейского народа. Вот эта непрерывность религиозного опыта, непрерывность общения с одним Богом, и составляла для евреев первоначальную истину единства Божия. «Иегова нашел народ Свой в пустыне, в степи печальной и дикой; ограждал его, смотрел за ним, хранил его, как зеницу ока Своего. Как орел стережет гнездо свое, носится над птенцами своими, распростирает крылья свои, берет их и носит на перьях своих так Иегова один водил его, и не было с Ним чужого бога»¹⁵.

Единство Божие для евреев первоначально означало – признание своим Богом (Элогим), Владыкой, Молохом, Ваалом, одного только Иеговы и отвращение от чужих богов. «Слушай, Израиль, Иегова, Бог наш, Иегова един есть. И люби Иегову, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всею силою твоею. Не последуйте иным богам, богам тех народов, которые вокруг вас»¹⁶. Евреи должны признавать своим богом только Иегову, Который вывел их из Египта, из дома рабства, и не иметь у себя других богов¹⁷; они не должны приносить жертвы иным богам, кроме одного Иеговы¹⁸, не поклоняться им, не служить им¹⁹, – не знать других богов²⁰. Преданность Богу всем сердцем, всею душою, всеми силами для евреев и означала поклонение одному только своему Богу²¹. Так Самуил говорил дому Израилеву: «если вы всем сердцем своим

обращаетесь к Иегове; то удалите из среды своей богов чужих и астарт, и направьте сердце свое к Иегове, и служите Ему одному»²². В основе этой преданности лежит свобода избрания, свобода принадлежности тому или другому Богу. Иисус Навин предлагал народу еврейскому: «бойтесь Иеговы, и служите Ему искренно и истинно; отвергните богов, которым служили отцы ваши за рекою и в Египте, а служите Иегове. Если же не угодно вам служить Иегове; то изберите себе ныне, кому служить, богам ли, которым служили отцы ваши, бывшие за рекою, или богам аморрейским, в земле которых живете»²³. Здесь еще нет той мысли, что Бог еврейский есть единый Бог для всех народов; здесь та мысль, что каждый народ должен поклоняться своему Богу с полною преданностью. «Ибо все, народы, говорит пророк Михей, – ходят каждый во имя своего бога; а мы будем ходить во имя Иеговы, Бога нашего»²⁴. Даже пророк Иеремия, признающий языческих богов не богами, хвалит язычников за их преданность своим богам: «переменил ли какой-нибудь народ своих богов, хотя они и не боги»?²⁵ Первою мерзостью в религиозном представлении евреев, первую нечистотой, был недостаток этой решительности в служении избранному Богу. Так Илия говорил народу израильскому: «долго ли вам хромать на оба колена? Если Иегова есть Бог (ваш), то последуйте Ему; а если Ваал, то ему последуйте»²⁶. Мерзость идолопоклонства для евреев представлялась расслаблением сердца, недостатком духовной сосредоточенности: идолопоклонство мерзко, как неполная преданность своему Богу. Таков был грех Соломона: во время старости Соломона, жены его склонили сердце его к иным богам, и сердце его не было вполне предано Иегове, Богу своему. И стал Соломон служить Астарте, божеству сидонскому, и Милхому, мерзости аммонитской, – и не вполне последовал Иегове²⁷. В это же расслабление часто впадал и весь народ еврейский и прежде Соломона, и после него. Испытанием идолопоклонства для евреев было могущество и благосостояние соседей или врагов – мотив, общий всему языческому миру. «Ахаз приносил, жертвы богам дамасским, говоря: боги царей сирийских помогают им; принесу я жертву

им, и они помогут мне»²⁸. Со стороны евреев, при высшей интенсивности их религиозного чувства, это был особенно тяжелый грех, потому что Иегова был ревнивый Бог. Заповедуя Израилю единое поклонение Себе, Иегова говорил ему: «не поклоняйся другим богам и не служи им; ибо Я Иегова, Бог твой, Бог ревнитель»²⁹. Когда Израиль обещал Иисусу Навину служить единому своему Богу, то вождь израильский сказал народу: «не сможете служить Иегове, ибо Он Бог святой, Бог ревнитель, не потерпит беззакония вашего и грехов ваших. Если вы оставите Иегову и будете служить чужим богам; то Он наведет на вас зло и истребит вас, после того, как благодетельствовал вам»³⁰. Эта ревность Иеговы, служащая показателем высокой религиозности евреев, глубины их религиозного чувства, нашла себе трогательное и поэтическое выражение в образе брачного союза Иеговы с Израилем, а идолослужение евреев в этом смысле оказывалось блудодейством и даже прелюбодеянием со всеми его обольщениями и во всей его мерзости³¹. Ревность Иеговы, отражающая религиозную интенсивность евреев, религиозную гениальность этого народа, заставила его совершить полный круг религиозного развития, раскрыть всю логику религиозной веры от ее низших ступеней до высших, – это и делает историю еврейской религии высоко-поучительной.

Евреи не остановились на этой обще-языческой основе. Они возвысились до представления единственного величия своего Бога среди всех богов, Его превосходства над ними, Его господства над всею природою. Эти религиозные верования были также плодом их религиозного опыта, стояли в связи с их победами над врагами и соседями, с достигнутым ими политическим влиянием, общественным благоустройством и экономическим благосостоянием. По религиозному представлению семитических народов, судьба каждого народа была делом его бога, слава и победа народа – славою и победою бога, величие и благосостояние народа – свидетельством о силе бога, поражение и бедствие народа – поражением его бога, столкновение народов рассматривалось, как взаимоотношение их богов. Так, в частности, и евреям их славная история свидетельствовала о величии Иеговы и Его

превосходстве над всеми чужими богами. Это свидетельство их истории было особенно красноречиво и убедительно. Культ еврейского Бога начался еще раньше рождения еврейского народа – со времени их отцов Авраама, Исаака, Иакова: самое появление народа евреев на арене истории было уже делом попечения Бога о судьбе этих отцов, исполнением данного им божественного обетования. Затем, на заре своей народной истории, евреи были в тяжелом египетском рабстве, из которого были освобождены великою рукою и несокрушимою державою Иеговы. Воспоминание об этом событии имело для евреев глубокое религиозное значение: Иегова остался для них навеки Спасителем их из египетского рабства. «Я Иегова, Бог твой, Который вывел тебя из земли египетской, из дома рабства. Да не будет у тебя других богов»³². Этот народ, когда Иегова избрал его собственным Своим народом, был малочисленнее всех народов³³. На нем, на его судьбе, Иегова показал Свою силу: вывел его из рабства, дал ему землю, в которой текло молоко и мед, покорил ему его врагов, сделал его свободным, сильным и славным, народом. В судьбе Своего народа Иегова открылся более могущественным, чем другие боги. «Кто, как Ты, Иегова, между богами? Кто, как Ты, величествен святостью, досточтим хвалами, творец чудес? Ты повел милостию Твоею этот народ, который Ты избавил; Ты провождал силою Твоею в жилище святыни Твоей. Услышали народы, трепещут; ужас объял жителей филиетимских... Тогда смутились старейшины едомовы, вождей моавитских объял трепет, уныли все жители Ханаана»³⁴. «Увы! Шум от множества народов: они шумят, подобно морскому шуму. Рев племен: они режут, подобно реву сильных вод. Народы режут, подобно реву сильных вод, но Он погрозил им, и они далеко побежали, и были гонимы, как прах по горам от ветра и как пыль от вихра»³⁵. Устраивая судьбу Своего народа и распоряжаясь для этой цели другими народами, с которыми сталкивался Израиль, Бог Израилев является высоким над всеми народами³⁶, превознесенным над всеми богами³⁷; Он производит суд над богами других народов³⁸, а для Израиля Он единственный Спаситель³⁹. Что такое величие Иеговы познавалось еврейским народом не вне

отношения к его собственной судьбе, это подтверждается многими свидетельствами. Так Давид говорит Богу своему: «Велик Ты, Иегова, Боже, ибо нет подобного Тебе и нет бога, кроме Тебя, по всему, что слышали мы своими ушами. И кто подобен народу Твоему, Израилю, единственному народу на земле, который Ты приобрел Себе от Египта, народов и богов его»⁴⁰. Вместе с тем Израиль в своей судьбе испытывал также могущество Иеговы над природою, над всем миром. Уже выход евреев из Египта, сопровождавшийся казнями и знамениями, показал им, что Иегова владеет речною водою, жабами, мошками, саранчой, болезнями и здоровьем, светом и тьмой, молнией и громом, жизнью и смертью, ветрами и морем. Этот опыт Израиля продолжался и во время их странствования к земле обетованной, при ее завоевании и в жизни их на этой земле, где Иуда и Израиль обитали спокойно, каждый под виноградником своим и под смоковницею своею. Иегова образует свет и творит тьму, делает мир и производит бедствия⁴¹; Он творит все, что хочет на небесах и на земле, на морях и во всех безднах, – возводит облака от края земли, творит молнии при дожде, изводит ветер из хранилищ его⁴²; горы таят от лица Иеговы, а земля поднимается и опускается как река⁴³. Солнце остановилось над Гаваоном и луна над долиною Аиалонскою, когда Иисус Навин поражал врагов, – и большие камни (града) сыпались на них с неба⁴⁴. «С неба сражались, звезды с путей своих сражались с Сисарою» за Израиля, как воспела Девора-пророчица⁴⁵. По молитве Исаии, в знамение царю Езекии, солнечная тень воротилась на десять ступеней⁴⁶. Иегова есть царь неба и земли, распорядитель явлениями вселенной, виновник мира Небеса дело Его перстов, луну и звезды Он поставил⁴⁷; Он поставил жилище солнцу, и оно выходит, как жених из брачного чертога своего, радуется, как исполин, пробегая путь⁴⁸. Словом Его созданы небеса, и духом уст Его – все воинство их, ибо Он сказал, и сделалось, – Он повелел, и явилось⁴⁹. Он все благоустроил – Его день и Его ночь, Он установил все пределы земли, учредил лето и зиму⁵⁰. Все великолепие небес свидетельствует о Его славе⁵¹. Он – владыка всего небесного воинства, Господь сил, Господь

Саваоф. Все это небесное стройное воинство – Его ангелы, все явления природы – Его слуги⁵². Итак, для иудейского религиозного сознания было непосредственно очевидно всемогущество Иеговы, как в природе, так и в истории. Натурализм языческих религий делал то, что в сознании евреев природная сила Иеговы дополняла и объясняла Его историческую победу над богами народов. Что делают язычники, поклоняясь солнцу, луне, звездам? Они поклоняются тому, что находится во власти Иеговы. По примечательным словам Второзакония, Иегова, Бог Израилев, уделил солнце, луну и звезды – все это воинство небесное всем народам под всем небом, а Израиля взял Себе в удел⁵³. Когда Всевышний давал уделы народам, когда расселял сынов человеческих, Он поставил пределы народов по числу сынов Божиих⁵⁴ – ангелов Божиих⁵⁵. Побежденные в славе израильской истории и во всемогуществе природного величия Иеговы, боги-элогим окружают Его, как Его ангелы, как сыны Божии, святые Его, и призываются поклониться Ему. «Кто на небесах сравнится с Иеговой? кто между сынами Божиими уподобится Иегове? Достопоклянем Бог в великом сонме святых, страшен Он для всех окружающих Его. Иегова, Боже сил! кто силен, как Ты, Боже?»⁵⁶ «Воздайте Иегове, сыны Божии, воздайте Иегове славу и честь»⁵⁷. Иегова есть поистине Бог богов и Господь господов⁵⁸, потому что Он творец мира и владыка истории⁵⁹. В силу этой же связи природного могущества и исторической силы Иеговы, борьба Его с богами народов в истории и победа над ними переносилась с земли на небо и становилась борьбой и победою над небесными силами. Боги язычников не только суть слуги и ангелы Иеговы, – они могут погрешать и иметь недостатки⁶⁰, они могут народы свои вооружать против народа Божия, они могут идти против планов Божиих, восставать против Его величия. И Иегова судит их и побеждает не только в судьбе народов⁶¹: Он посещает воинство выпреннее на высоте и царей земных на земле⁶²; Он предаёт закланию народы, пред Ним истлевают и все воинство небесное, и небеса свертываются как свиток книжный, ибо упивается меч Его на небесах⁶³; гордые цари земные падают пред Ним с своих

престолов, Им свергнут с неба и возгордившийся сын зари, Денница⁶⁴. Эта торжествующая победа Иеговы на небесах и на земле углубляется в даль космологической эволюции, как Его постепенная победа над первобытным хаосом, над его бурными стихиями, над буйствовавшими в нем чудовищами: Он сокрушил головы змиев в воде, сокрушил голову левиафана, рефаимы трепещут пред Ним под водами⁶⁵. Его победа в истории оказывается отражением первобытной стихийной победы⁶⁶. Что мы называем творением мира, евреям представлялось победою Иеговы над стихиями и чудовищами, благоустроением хаоса. Как бы то ни было, это был торжествующий монотеизм, – это была действительная победа религиозного сознания над натурализмом и язычеством. Еврейский монотеизм не просто исключал или отвергал божественную силу стихий и силу языческих богов, – он вбирал ее в себя, наполнялся ею, побеждал ее. Отсюда именование Элогим может своею множественною формою указывать на внутреннюю полноту божества Иеговы. Монотеизм древней еврейской религии был самый решительный: евреи не знали области, изъятой из сферы божественного промысла Иеговы. Иегова образует свет и творит тьму, делает мир и производит бедствия, Он умерщвляет и оживляет, поражает и исцеляет⁶⁷; не бывает бедствия, которое не Иегова попустил бы⁶⁸; сам сатана – Его слуга⁶⁹. Вместе с тем, как победа Иеговы над стихийными силами углублялась в космогоническую даль, и избрание Израиля Иеговой отодвигалось в глубь человеческой истории: вера народа не только сводилась к вере отцов, Иакова, Исаака, Авраама, но и к религии Сима, Ноя, Сифа и Адама, завет Иеговы с народом еврейским оказывался исполнением и развитием завета Сима, Ноя, Сифа и Адама с Иеговой – устройтелем мира.

По мере того, как в религиозном сознании иудейского народа крепло понятие превозмогающей силы Иеговы в природе и истории, росло убеждение в бессилии и ничтожестве языческих богов. Только Иегова может быть единым Спасителем, потому что только Он властвует над природою и над судьбами народов, только Он истинный Бог –

живый, вечный, всемогущий, вездесущий, всеведущий⁷⁰. Языческие боги не могут оказать помощи и прибегать к ним бесполезно. Пророк Илия издевался над жрецами Ваала, говоря: «кричите громким голосом, ибо он бог; может быть, он задумался, или занят чем-либо, или в дороге, а может быть и заснул, так он проснется»⁷¹. Пророк Иеремия говорит: «Есть ли между суетными (богами) языческими посылающие дождь? или может ли небо (само собою) подавать ливень? не Ты ли это, Иегова, Боже наш? На Тебя надеемся мы, ибо Ты производишь все это»⁷². Языческие боги не могут предвозвестить будущее и сделать что-либо доброе или худое, они ничто, и дело их ничтожество⁷³, они ложь и пустота, в которой нет никакой пользы⁷⁴, суетные и ложные боги⁷⁵, не боги⁷⁶ и пр. Итак, что же от религии языческой остается реального? Идолы, истуканы. В них нет духа⁷⁷, нет жизни, – они не видят и не слышат, не едят и не обоняют⁷⁸, это гнусные трупы и мерзости⁷⁹. Пророки с огненным воодушевлением осмеивают идолопоклонников, которые сами себе делают богов из золота или дерева, поклоняются истуканам, совершенно бесполезным и даже беспомощным⁸⁰. Здесь противоположность между религией Иеговы и язычеством достигает наивысшей степени, как противоположность истинной религии и ложных религий. Все боги народов – идолы, а Иегова небеса создал⁸¹. Боги народов – истуканы, которые не могут причинить зла, но и добра делать не в силах, а Иегова Бог есть истина: Он есть Бог живой и царь вечный. Боги, которые не создали неба и земли, исчезнут с земли и из-под небес. Он создал землю силою Своею, утвердил вселенную мудростью Своею и разумом Своим распростер небеса⁸². С такой высоты религиозных представлений еврею, чтителю Иеговы, обратиться к ваалам и астартам, спуститься до языческого идолопоклонства, значило осуетиться⁸³, от жизни обратиться к трупу, гоняться за тенью, безумно хватать пустой воздух. «Подивитесь, небеса, ужаснитесь, говорит Иегова. Ибо народ Мой – Меня, источник воды живой, оставили, и истесали себе водоемы разбитые, которые не могут держать воды... Как вор, когда поймают его, бывает осрамлен; так осрамил себя

дом Израилев, говоря дереву: ты мой отец, – и камню: ты родил меня»⁸⁴.

Чтобы уразуметь высоту монотеистического богопоклонения евреев, нужно иметь в виду их представления о славе, святости и духовности Божией. Эти понятия ветхозаветной Библии, на ступени своего наивысшего развития, выражают величие Божие, Его превосходство над миром, Его несоизмеримость с мирской ограниченностью, Его самодовлеющее блаженство и безусловное внутреннее достоинство. «Кто, как Ты, Иегова, величествен святостью, досточтим хвалами, творец чудес»⁸⁵? Он превыше небес и над всею землею слава Его⁸⁶. Вот народы – как капля из ведра, и считаются как пылинки на весах; острова как порошок поднимает Он⁸⁷ и пр. В частности из названных понятий слава имеет более объективное значение. Именем славы еврей обозначал то, что имеет собственную ценность и непреходящее значение, что есть действительное благо. Говоря о славе Божией, или имени Божиим⁸⁸, он выражал ту мысль, что только в Боге действительное благо и действительная жизнь: Иегова – царь славы⁸⁹. Евреи были глубоко убеждены в тленности и ничтожности мира, предоставленного самому себе; источник его жизненности и его относительного значения они видели исключительно в Боге, все его действительное великолепие они относили к единому Богу. Посему в проявленной славе Божией они полагали начало мирового бытия: небеса проповедуют славу Божию⁹⁰; в прославлении Бога они усматривали призвание человека и всех разумных существ, и в полноте обнаружения божественной славы – цель мира и спасение человека. «Воздайте Иегове, сыны Божии, воздайте Иегове славу и честь, воздайте Иегове славу имени Его»⁹¹. «Хвалите Иегову, все народы, прославляйте Его, все племена»⁹². «Не нам, Иегова, не нам, но имени Твоему дай славу»⁹³, восклицает псалмопевец. Блаженные грядущие времена спасения мира пророк называет временами, когда люди увидят славу Иеговы и величие Божие⁹⁴. Именем святости Божией обозначается та же слава Божия⁹⁵, но более со стороны субъективной, со стороны отношения ее к человеку. Бог свят и в Своем величии Он

страшен для человека⁹⁶. Кто может стоять пред Иеговой, сим святым Богом⁹⁷? Только по Своему человеколюбивому снисхождению Иегова становится сносным для человеческого уничижения: «ибо так говорит Высокий и Превознесенный, вечно живущий, – Святый имя Его: Я живу на высоте (небес) и во святилище, и также у смиренного и покорного духом, чтобы оживлять дух покорных и оживлять сердце смиренных»⁹⁸. Единому Богу свойственны честь и слава, – и все, что принадлежит Ему, что выделено на служение Ему, участвует в Его славе и становится святым, как на небе, так и на земле⁹⁹. Так Израиль свят Иегове, как Его удел из всех народов¹⁰⁰, равно и Иегова, избравший Себе Израиля, есть Святый Израилев¹⁰¹. Люди призваны воздать славу Иегове, – в исполнение этой задачи они должны стать субъективно святыми, т.е. принадлежащими Богу, религиозными: «освящайтесь и будьте святы, ибо Я, Иегова, Бог ваш, свят»¹⁰². Однородно с понятиями славы и святости и понятие духовности Божией. Под именем духовности евреи разумели нечто иное, чем мы; они не знали духовности в смысле бесплотности¹⁰³. Духовностью они называли живую силу, жизнь и силу, бодрость, крепость. Поэтому Бог, живой, крепкий, всемогущий, противопоставляется миру как дух плоти¹⁰⁴. И в человеке, как и во всем живущем, жизнь зависит от дыхания, от духа, который есть «дух жизни» и который делает «душу живою»; в смерти дух оставляет человека¹⁰⁵. В человеке различаются дух и душа: душа это то же, что личность, личное сознание, дух это то, что оживляет человеческую душу, как и всякое животное. У человека душа своя, а дух Божий¹⁰⁶, от Бога: Бог, создавший человека из праха земного, вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою¹⁰⁷. Дух может быть только от Бога. И не только вообще жизнь, но и всякое напряженное проявление жизни, как-то воодушевление, или вдохновение, бранное, пророческое, производится от Духа Божия¹⁰⁸. Священный бытописатель изображает Духа Божия носившимся над первобытным хаосом, благоустроившим мир¹⁰⁹. Псалмопевец воспевает силу Духа Божия в противоположность ничтожному миру: «скрываешь лицо Твое, мнутся; отнимешь от них дух, умирают и в персть

свою возвращаются; пошлешь дух Твой, созидаются, и Ты обновляешь лицо земли»¹¹⁰. Для пророка грядущие времена спасения людей и явления славы Божией представляются временами излияния Духа Божия на всякую плоть¹¹¹.

Основным тоном в ветхозаветном представлении о святости, славе и духовности Бога является созерцание Его премирного величия, Его несоизмеримости с мирской ограниченностью и человеческою немощью. Это созерцание влекло важные последствия для характера еврейского монотеистического богопоклонения. Если Господь-Иегова неизмеримо превосходит мир, если Он один свят, в мире же святость принадлежит лишь тому, что Ему служит, то, конечно, поклонение прилично только единому Богу, только Его одного должно святить, только Ему одному и непосредственно должна быть воздана слава. В этом чистота монотеистического богопоклонения. Чистота еврейского монотеизма не только в том, что все святые не являются предметом поклонения, и сами призываются поклоняться единому Богу, но и в том, что никакой образ не служит средством богопоклонения. Евреям было запрещено делать священные изваяния, изображения какого-либо кумира, изображения мужчины или женщины, изображения какого-либо скота, который на земле, изображения какой-либо птицы крылатой, которая летает под небом, изображения какого-либо (гада), ползающего по земле, изображения какой-либо рыбы, которая в водах ниже земли¹¹². «Всякая плоть трава, пишет пророк, и вся красота ее, как цвет полевой... Вот, Владыка Иегова грядет с силою, и мышца Его державная... Итак, кому уподобите вы Бога? и какое подобие сопоставите с Ним? Идола выливает художник, а плавильщик покрывает его золотом, и приделывает серебряные цепочки. А кто беден для такого приношения, выбирает негниющее дерево, приискивает себе искусного художника, чтобы сделать идола, который стоял бы твердо. (Но) разве не знаете?.. Он есть Тот, Который восседает над кругом земли, и живущие на ней – как саранча (пред Ним); Он распростер небеса, как тонкую ткань, и раскинул их, как шатер для жилья... Кому же вы уподобите Меня, и кому Я был бы равен? говорит Святой»¹¹³. Эта чистота

монотеистического богопоклонения составляет вековую истину Ветхого Завета, лежащую в основе Евангелия. В данном отношении ветхозаветная религия стоит на такой высоте, перед которой всякое суеверие идолопоклонства, хотя бы и позднейшего, оказывается лишь формой лицемерия.

Однако ветхозаветное богопоклонение не имеет характера той духовности служения Богу, которой требует Евангелие: при всей чистоте монотеизма, ветхозаветное богослужение имеет резкие черты ограниченности, которая объясняется самым путем развития еврейского монотеизма и которая воплощалась в основном понятии ветхозаветной религии – в понятии завета.

2. Еврейский монотеизм – Ветхий завет

Монотеистическое богопоклонение, как оно только что раскрыто, само по себе представляет пустую форму, которая должна быть наполнена каким-нибудь содержанием. Идея монотеизма требовала от евреев всецелой преданности единому Богу, но в чем же должна была выразиться эта преданность Богу? что именно значило фактически, деятельно, возлюбить Иегову всем сердцем, всею душою и всеми силами¹¹⁴?

Это содержание дается в завете Бога с евреями, представителями которых были священники, цари и пророки.

Отношение еврейского народа к своему Богу определяется понятием *завета* (ברית), т.е. юридического договора, заключенного между народом и его Богом со всеми приемами, обычными при заключении договоров у восточных народов¹¹⁵. «Завет» предполагает взаимную свободу сторон, взаимные обязательства и права.

Начало завета, в религиозном представлении евреев, исходит от Бога. Иегова, Который владеет всею землею, избирает Себе в удел из всех народов предварительно семью Авраама и затем происшедший от него народ израильский, который приобретает Себе, освобождая из рабства египетского, создает его для Себя и дает ему для обитания землю. Народ свободно принимает договор при Синае¹¹⁶ и в самой обетованной земле¹¹⁷.

Цель завета определяется так Иеговой: «если вы будете слушаться гласа Моего, и соблюдать завет Мой, то будете Моею собственностью (уделом) из всех народов, ибо Моя вся земля. А вы будете у Меня царством священников и народом святым»¹¹⁸. Израиль есть единственный народ на земле, для которого приходил Бог, чтобы приобрести его Себе в народ и прославить Свое имя¹¹⁹ среди всех народов, чтобы возведено было Его имя по всей земле, чтобы славою Его была полна вся земля¹²⁰. Что в каждом народе, или семье, или клане, есть священник, как посредник между Богом и людьми, как

выделенный на служение Богу, посвященный Ему, и как свидетель Божий пред семьей, кланом или народом, тем должен быть народ еврейский для всех народов¹²¹. Через еврейский народ, как собственный народ Божий, слава Божия должна открыться пред всеми народами, так чтобы Иегова был царем над всею землею¹²², чтобы все народы призывали имя Иеговы и служили Ему единодушно¹²³. Участвуя в договоре с Иеговой, народ еврейский должен всецело принадлежать Ему, признавать Его единым своим Богом, Ему одному поклоняться, Ему одному приносить жертвы, быть святым народом Божиим¹²⁴, т.е. отдельным от других народов, от их обычаев¹²⁵. За участие в этом договоре с Богом народ еврейский получает от Бога землю, текущую молоком и медом, размножение, силу над другими народами и полное благоденствие. Уже Авраам спрашивал Бога: «Владыка Иегова! что Ты дашь мне»¹²⁶? Еще знаменательнее условие, на котором Иаков принял завет с Богом. «И положил Иаков обет, сказав: если Бог будет со мною, и сохранит меня в пути сем, в который я иду, и даст мне хлеб есть, и одежду одеться, и я в мире возвращусь в дом отца моего, – и (= то) будет Иегова моим Богом, и этот камень, который я поставил памятником, будет (у меня) домом Божиим»¹²⁷. Бог испытывал Авраама, Иаков испытывает Бога, борется с Ним, отстаивая свои права. С совершенною ясностью выступает это условие договора и в отношении Иеговы ко всему народу израильскому. «Если, говорил Иегова Израилю, вы будете слушаться голоса Моего, и соблюдать завет Мой... и исполнять все, что скажу; то врагом буду врагов твоих и противником противников твоих... Служите Иегове, Богу вашему, и Он благословит хлеб твой и воду твою; и отвращу болезни от среды вас. Не будет преждевременно рождающей и бесплодной в земле твоей; число дней твоих сделаю полным. Ужас Мой пошлю пред тобою, и в смущение приведу всякий народ, к которому ты придешь, и буду обращать к тебе тыл всех врагов твоих... Я дам вам дожди в свое время, и даст земля произведение свое, и деревья полевые дадут плод свой. И молотьба (хлеба) будет достигать у вас собирания винограда, собирание винограда будет достигать посева, и будете есть

хлеб свой досыта, и будете жить безопасно на земле вашей»¹²⁸ и т.д.

Основными моментами ветхозаветного договора являются вера и оправдание, грех и наказание.

Поскольку завет начинается со стороны Бога, Который обращается к человеку с требованием и обетованием, постольку со стороны человека первым актом вступления в договор является послушание и вера, с которой он исполняет требование Божие и которая увенчивается исполнением обетования. Так Авраам, руководимый идеей своего Бога, оставил землю свою и дом отца своего в надежде получить новую землю. «Верую Авраам повиновался призванию идти в страну, которую имел получить в наследие, и пошел, не зная, куда идет»¹²⁹. Так и для народа еврейского исшествие из Египта не было только исходом из страны рабства, но было также оставлением страны, текущей молоком и медом, ради обетованной земли. «Разве мало того, говорили Моисею некоторые из евреев в пустыне, – что ты вывел нас из земли, текущей молоком и медом? А ни в землю, текущую молоком и медом, ты не привел нас, ни владения полями и виноградниками не дал нам»¹³⁰. В частности Моисей «верую отказался называться сыном дочери фараоновой и лучше захотел страдать с народом Божиим, нежели иметь временное наслаждение»¹³¹. При Синае Бог обратился к народу еврейскому с требованием исполнять Его уставы и обетованием сделать евреев народом могущественным. Исполнение обетования есть оправдание человека от Бога. Так уже Авраам поверил Иегове, и Он вменил это ему в праведность¹³². Все благоденствие патриархов, все могущество народа еврейского и его слава были оправданием их веры в Бога.

Но вместе с тем завет делает возможным неверность договору со стороны людей, которая является их грехом пред Иеговой¹³³. Грех наказывается и требует своего искупления. Посему наряду с обетованиями в Ветхом Завете слышатся угрозы, перечисляющие все ужасы и несчастья природной и общественной жизни и международных отношений¹³⁴ и т.д. Самым характеристичным наказанием с еврейской точки зрения

было рабство другому народу¹³⁵. Но грех может быть искуплен и завет может быть восстановлен¹³⁶: искуплением служит само страдание в соединении с раскаянием.

Мысль, что верные почитатели Бога, праведники, благоденствуют, а грешники страдают, и что каждый грех должен быть искуплен, составляет основное убеждение в религиозном мировоззрении евреев.

Силою завета, договора, народ еврейский и Иегова тесно соединяются взаимными интересами: верность Иегове и благоденствие еврейского народа, его могущество и слава служат откровением славы Иеговы. «Как пояс близко привязывается к чреслам человека, так Я приблизил к Себе весь дом Израилев и весь дом Иудин, говорит Иегова, чтоб они были Моим народом и Моею славою, хвалою и украшением»¹³⁷. Бог евреев любит Свой народ и помогает ему, потому что и народ еврейский делает дело Божие, помогает Иегове. Враги Израиля суть враги Иеговы¹³⁸, войны Израиля это войны Божии, расширяющие Его царство¹³⁹; сражаясь, евреи «приходят на помощь Иегове»¹⁴⁰. Напротив, неверность народа и его уничтожение являются уничтожением Иеговы; в порабощении евреев иноплеменниками бесславится имя Иеговы¹⁴¹, оно бесчестится как имя мужа неверною женою¹⁴², грехи евреев затрудняют Иегову и беззакония их отягощают Его¹⁴³.

Понятие завета образует основной нерв в религии евреев; в этом центральном пункте нам дается сущность ветхозаветной веры. И в этом основном пункте мы замечаем ограниченность еврейской религии, ее партикуляризм: еврейская религия ограничена, партикуляристична в существе своем. Религия евреев питалась земными, человеческими чувствами: их религиозная ревность совпадала с национальным воодушевлением, – быть верным Иегове для них значило истинно заботиться о собственном благосостоянии, вопрос религии был для них вопросом национального существования, вопросом жизни и смерти. Еврейский законодатель говорил народу: «Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло, заповедуя сегодня тебе любить Иегову, Бога твоего, ходить по путям Его, и исполнять заповеди Его, и уставы Его и

законы Его; будешь жить и размножишься, и благословит тебя Иегова, Бог твой, на земле, в которую ты идешь, чтобы овладеть ею. Если же отвратится сердце твое и не будешь слушать, и заблудишь, и станешь поклоняться иным богам, и будешь служить им; то я возвещаю вам сегодня, что вы погибнете, не долго пробудете на земле, для овладения которою ты переходишь Иордан. Во свидетели пред вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, чтобы жить тебе и потомству твоему, любя Иегову, Бога твоего, слушаясь голоса Его и прилепляясь к Нему; потому что Он жизнь твоя и долгота дней твоих, чтобы пребывать тебе на земле, которую Иегова с клятвою обещал отцам твоим дать им»¹⁴⁴. Жизнь для еврея обозначала всю полноту религиозных благ, и жизнь он понимал в земном смысле, как жизнь видимую и временную. Истинная жизнь, или жизнь как благо, это жизнь долгоденственная, многочадная, благоденственная, благоустроенная¹⁴⁵. Такая жизнь для евреев утверждалась на религии, на верности Иегове. Собственная национальная благоуспешность, победы над врагами, юридическая благоустроенность¹⁴⁶ были для Израиля религиозным делом. Религиозный опыт евреев был опытом национально-историческим и в национально-исторических пределах находил свои границы. Это именно суть границы для откровения Божия, поскольку Израиль является исключительным органом божественного откровения и промысла. «Блажен ты, Израиль! Кто подобен тебе, народ, спасаемый Иеговой, Который есть щит, охраняющий тебя, и меч славы твоей? Враги твои раболепствуют тебе, и ты попираешь выи их»¹⁴⁷. Израиль живет один, живет отдельно и между народами не числится¹⁴⁸. Поднимаясь на высоту универсального монотеизма и возводя свою религию к религии Ноя и Адама, еврейский, народ придавал своему завету с Иеговой значение завета с Творцом мира, но вместе с тем по обратным ступеням этой лестницы шло постепенное ограничение дела Божьего. С Адамом Бог заключает «вечный» завет, которым обнимался весь род человеческий¹⁴⁹; вечный завет¹⁵⁰ заключил Бог и с Ноем, и этот

завет обнимал Ноя, и сыновей его, и все потомство их, и всякую душу живую¹⁵¹. Но уже благословение Сима, предка евреев, сопровождалось проклятием и уничтожением Ханаана: «Ханаан будет рабом Симу»¹⁵². Еще теснее пределы, которыми отделяется Авраам от родства своего¹⁵³, его сын и внук – от братьев своих... Происшедший от Иакова-Израиля народ есть удел Божий из всех народов, Его царство священников и народ святой¹⁵⁴, Его сын¹⁵⁵, единственный обладатель Его откровения¹⁵⁶. Несомненно, эта национальная ограниченность еврейской религии имела провиденциальное значение и не была лишь следствием непонимания универсальной высоты религии. Когда Авраам «возвращался после поражения Кедорлаомера и царей, бывших с ним Мелхиседек, царь салимский, вынес хлеб и вино. Он был священник Бога Всевышнего. И благословил его, и сказал: благословен Авраам от Бога Всевышнего, Создателя неба и земли»¹⁵⁷. Евреям было известно «священство по чину Мелхиседека», т.е. чуждое границ «родословия» служение Владыке неба и всей земли¹⁵⁸; однако избранником Иеговы оказался Авраам и происшедший от него народ еврейский, а не «царь мира, священник Бога Всевышняго». Очевидно, это безродное священство, при всей своей высоте, не имело в себе исторической силы, не имело будущности; историческая сила Иеговы совершилась в немощи, т.е. в национальной ограниченности Израиля. Живая сила национальной религии таила в себе историческую основу грядущей универсальной религии. Тем не менее, ограниченность еврейской религии должна быть названа своим именем.

Граница человеческих интересов в религии евреев сказывается и в их представлениях о Боге. Иегова есть Бог личный, имеющий волю, разум, чувство: личность Иеговы есть необходимое предположение религиозного завета, как существенного содержания ветхозаветной религии. В том, что Бог представляется личным, еще нет границы для естественной абсолютности Бога. Ветхозаветный Бог есть творец мира, премудрый, всемогущий, вездесущий и всеведущий промыслитель. Эти свойства Бога не противостоят Его

личности, поскольку они не понимаются ветхозаветным человеком философски, отвлеченно, – напротив, они предполагают личную отдельность Бога от природы, Его независимость от ее границ. Ограниченность дана в образе ветхозаветного понимания божественного лица, в крайнем антропоморфизме. И в этом случае мы не то собственно разумеем, что Иегове приписываются внешний образ – руки, глаза, уши – и внешние действия: так Он представляется ходящим в раю во время прохлады¹⁵⁹, затворяющим ковчег¹⁶⁰, сходящим с неба посмотреть на людей¹⁶¹, несущимся на облаках¹⁶², выходящим из места Своего и наступающим на высоты земли¹⁶³ и т.д. Все это плод религиозной фантазии, образности представления – ни более, ни менее. Эта образность религиозного представления не имеет религиозно-практического значения, не простирает своего действия на религиозную жизнь, которая составляет существенную сторону религии. Поэтому образность эта дает место ветхозаветному учению о неизобразимости Бога, а также о том, что Он выше физических нужд, не вкушает жертвенного мяса¹⁶⁴ и пр. Для понимания ветхозаветного антропоморфизма важнее психологическая ограниченность в образе Божиим: Богу в ветхозаветной письменности приписываются человеческие чувства – любви, гнева, жалости, сострадания, раскаяния¹⁶⁵ и т.д. И снова – не сам по себе психологический антропоморфизм выражает ограниченность еврейской религии. Сама по себе психологическая человекообразность может быть вполне переведена на язык объективной мысли. Выражения: «Бог любит праведников» и «ненавидит грешников» могут быть заменены выражениями: праведники благоденствуют, грешники страдают. Если в этом случае, за вычетом объективного смысла, и остается некоторый субъективный оттенок, то он означает не что иное, как то, что Бог не безразлично относится к человеческой судьбе, к различию добра и зла. В этой степени антропоморфизм мирится с духовностью, или абсолютностью, божественного существа. Но в ветхозаветном антропоморфизме мы встречаем такую психическую ограниченность, которая не исчерпывается указанными элементами и имеет этический

характер. В ветхозаветном представлении Иегове приписывается пристрастное расположение к одним людям и нерасположение к другим, и именно таково Его расположение к еврейскому народу и нерасположение к остальным народам. Заинтересованность Иеговы в судьбе Израиля представляется слишком антропоморфною – с характером этической ограниченности: Израиль был «самое любезное для души Его»¹⁶⁶, нравился Ему больше всех. Это было влечение «сердца» Иеговы настолько же безотчетное, иррациональное, как иррационально влечение мужа к избранной им жене¹⁶⁷. Ветхозаветное положение, что верные, или праведники, благоденствуют, и что каждый грех должен быть искуплен, ограничивается всецело теократическими пределами «завета» и относится только к богоизбранному народу. Юридически-справедливое отношение Бога, предполагающееся смыслом богочеловеческого завета, не простирается на другие народы, кроме Израиля, и на нравственную область индивидуальной деятельности в пределах самого Израиля. Что Иегова выделил еврейский народ из среды других народов, избрал его, взял Себе в удел, это не объясняется нравственными заслугами Израиля, но расположением, или предопределением, Божиим. «Знай, было сказано еврейскому народу, – знай, что не за праведность твою и не за правоту сердца твоего Иегова, Бог твой, дает тебе овладеть сею доброю землею; ибо ты народ жестоковыйный»¹⁶⁸. Иегова возлюбил Израиля и возненавидел другие народы¹⁶⁹ по Своему полному произволению, – по принципу: «кого помиловать, помилую, кого пожалеть, пожалею»¹⁷⁰. Иегова делает, что Ему угодно¹⁷¹. Иегова благоволил к Израилю в ущерб другим людям, невзирая на правоту их. Так Иегова поразили тяжкими ударами фараона и дом его¹⁷², угрожал смертью Авимелеху и поразили дом его¹⁷³ – за Сарру, жену Авраама, хотя сам Авраам был виновен тем, что выдавал ее за сестру свою; так Иегова повелел евреям взять драгоценности египтян и обобрать их¹⁷⁴, и дал еврейскому народу чужую землю¹⁷⁵. Право, или правда, в этом случае просто признавалась следствием силы: так побежденный фараон признает Иегову правым¹⁷⁶. Народ еврейский вполне

может быть назван возлюбленным Иеговы, Его любимцем (נִינְיָ בְרִיךְ). Таково же, в частности, отношение Иеговы к отцам Израиля и к его представителям. Из двух сыновей Ревекки был предызбран Иаков без всяких заслуг, единственно по изволению Божию: когда они еще не родились, и не сделали ничего доброго или худого, сказано было матери: больший будет в порабощении у меньшого¹⁷⁷, – Иакова Бог возлюбил, Исава возненавидел¹⁷⁸. Также Иегова избрал Давида¹⁷⁹, возлюбил Соломона от рождения его¹⁸⁰. Ради отцов Бог благоволит к детям или ненавидит их¹⁸¹. Сам народ израильский был избран Иеговой не за правду его, а ради отцов его¹⁸². В данном отношении примечательны слова Давида: «кто я, Владыка Иегова, и что такое дом мой, что ты меня так возвеличил! И этого еще мало показалось в очах Твоих, Владыка Иегова; но Ты возвестил еще о доме раба Твоего вдаль Это уже *почеловечески*, Владыка Иегова»¹⁸³! На этом основывается возможность ходатайства и заступления за народ его представителей¹⁸⁴.

Равным образом и в пределах самого еврейского народа, в отношении к индивидам, нравственное воздаяние не имеет места. Религиозно-юридический характер завета не покрывает нравственной деятельности, которая определяется обычаями, или нравами¹⁸⁵, – говоря иначе, область нравов еще не подводится под сень завета с его идеей воздаяния. Хотя Иегова и наказывает нарушение обычаев¹⁸⁶, однако с полной ясностью высказывается мысль, что зло есть естественное следствие безнравственности, так что и вмешательство Бога в этом случае является «обращением злодеяния на голову злодея»¹⁸⁷ или избавлением человека от зла, лежащего на пути его¹⁸⁸. Подобно этому и загробные представления, общие у древних евреев с соседними языческими народами, еще не поставлялись в связь с идеей нравственного воздаяния от Иеговы. Это было представление продолжающейся за гробом человеческой жизни в виде бледной тени, отражающей всю земную жизнь, но лишенной всего, что делает земную жизнь ценною. В шеоле (לְחַיִּים), царстве этих теней, не было различия между праведниками и грешниками, и единственным чаянием еврея

была долгоденственная жизнь. К этому чисто натуралистическому представлению о загробной жизни примыкал целый ряд культовых обрядов языческого происхождения, которые не сплелись с идеей Иеговы. Вообще же завет с Богом ни от еврейского народа в отношении к другим народам, ни от каждого еврея не требует собственно нравственного совершенства, – требуются добродетели специфически-религиозные – послушание и вера. Носителям завета с Богом не вменяется ложь, хитрость, обман, жестокость, злорадство, мстительность¹⁸⁹. Проводится резкое различие между грехом человека против человека и грехом его против Иеговы¹⁹⁰...

Национальные границы ветхого завета обнаруживались и в культе. Еврейский культ имеет длинную историю. Она начинается заповедью Иеговы: «сделай Мне жертвенник из земли, и приноси на нем всесожжения твои и мирные жертвы твои, овец твоих и волов твоих; *на всяком месте, где Я положу память имени Моего, Я прииду к тебе, и благословлю тебя*»¹⁹¹. Завершение истории еврейского культа определяется другим повелением: «Берегись приносить всесожжения твои на всяком месте, которое ты увидишь; но *на том только месте, которое изберет Иегова*, в одном из колен твоих, приноси всесожжения твои»¹⁹². Это завершение осуществилось в иерусалимском храме. Мы не будем излагать истории еврейского культа в этих пределах; для нас важна основная идея этой истории, выразившаяся в постоянной тенденции и всецело данная в окончательном завершении культа. Это тенденция – иметь национальную святыню, чем вначале был ковчег завета; иерусалимский храм это – национальный храм. Единству национальной монолатрии соответствует единство национальной святыни, национального храма. И здесь дана граница еврейской монолатрии, которая никогда не была универсальной. Даже в отправной заповеди не было сказано: «на всяком месте», но: «на всяком месте, где Я положу память имени Моего», где Иегова являл Израилю Свою милость. Разные священные места, разные жертвенники это – вехи, отмечавшие путь милостей единого Иеговы народу

израильскому, ставившие пред ним задачу – примирить единство Иеговы с различием жертвенников, но никогда не помрачавшие молатрии. Безразличным в отношении к месту или сознательно универсальным культ еврейский никогда не был. Еврейская молатрия, не ограниченная по единству Иеговы и Его универсальному всемогуществу, ограничена в идее завета, ограничена национальными пределами. Иегова – Творец мира и Владыка всех народов, поклонение должно быть воздано непосредственно Ему, не ослабленное никаким внешним образом и не разделенное на Его святых; но истинное богосклонение возможно лишь в пределах Израиля, лишь в национальных формах еврейского культа. Евреи говорили, что единственное «место, где должно поклоняться Богу, находится в Иерусалиме»¹⁹³. Это не граница натуральной религии, это – национальная граница, выше которой поклонение Отцу в духе и истине, до чего еврейский народ, как богоизбранный, не мог подняться. Чистота монотеизма – это вечная истина еврейской религии, национальная ограниченность культа – это ветхость еврейского завета с Иеговой.

Чистота еврейского монотеизма и национально-историческая ограниченность религиозного опыта еврейского народа дают ключ к уразумению некоторых таинственных образов в вере евреев. Мы имеем в виду образы Ангела Иеговы, Слова Божия, Духа Святого и Премудрости. Можно полагать, что эти ветхозаветные образы суть образы Иеговы, ограниченные национально-историческими пределами Израиля. Конечно, это не простые олицетворения, не плоды теоретического, сознательного богословствования; здесь религиозное творчество, религиозное откровение, выражающее сущность народно-религиозной жизни евреев.

Таинственно в образе Ангела Иеговы (אֱלֹהֵי יְהוָה) то, что он то отождествляется с Иеговой, то различается от Него. Напр. Агарь в пустыне «нашел Ангел Иеговы», который со властью Иеговы «сказал ей: умножая умножу потомство твое... ибо – продолжает Ангел Иеговы – услышал Иегова страдание твое», т.е. говорит о Иегове в третьем лице. Но Агарь «нарекла Иегову, Который говорил с ней, именем: Ты Бог видящий меня»¹⁹⁴.

Моисею в пламени тернового куста «явился Ангел Иеговы»; когда же Моисей подошел к кусту, «Иегова увидел... и сказал: Я Бог отца твоего»¹⁹⁵. Народу еврейскому Иегова сказал: «пошлю пред тобою Ангела (Моего)... Сам не пойду среди вас»¹⁹⁶, но «Иегова шел пред ними» и «вел их»¹⁹⁷. Очевидно, Ангел Иеговы это Сам Иегова, являвшийся евреям и его предкам, ведущий их Своею милостью, это – образ Иеговы, ограниченный национально-историческими пределами богоизбранного народа. В древнейшее время Ангел Иеговы обычно выступает в единственном числе, позднее ангелы Иеговы отождествляются с сынами Божиими в применении к пророкам и священникам, как орудиям Иеговы¹⁹⁸.

Аналогичное можно сказать и о Духе Иеговы, Духе Божиим, Духе Святом. Мы уже видели, какое понятие соединялось евреями с духовностью Бога. Однако Ветхий Завет учит не о том, что Бог есть дух, а о том, что у Бога есть Дух, что Он имеет Духа, подобно тому, как человек имеет духа. Дух Иеговы неотделим от Него, как Его мощь и сила, но и не вполне отождествляется с Ним. Дух Божий (רוח ה' אלהים) есть, прежде всего, принцип космического строя и всякой жизни¹⁹⁹; но особенно Дух Иеговы, святой Дух Иеговы (רוח שׁטׁר ה' אלהים) обитает среди Израиля, ведет его и управляет им чрез его представителей, – вдохновлял Моисея и семьдесят старейшин, действовал в Иисусе Навине, как дух премудрости, воодушевлял судей, как дух брани и силы, сходил на царей и почивал на них, обитал в пророках²⁰⁰. Отношение Духа Иеговы к народу еврейскому настолько тесное, что евреи могли «огорчать святого Духа Его»²⁰¹. Наряду с единым Духом Иеговы выступают разные «служебные» духи, покоряющиеся Ему²⁰².

Равно и Словом Иеговы (דבר ה' אלהים) сотворены небо и земля²⁰³, но, главным образом, оно действует в пророках. Изреченное слово Божие есть не только реальная сила²⁰⁴ как в природе, так и в пророчестве, так как произнесение пророчества полагает уже начало его исполнения, но в истории богоизбранного народа оно приобретает определенное конкретное содержание, определившийся вид – в постановлениях Моисея и царей и в речах пророческих²⁰⁵.

Наконец, премудрость (חָכְמָה) Иеговы это не только универсальная, творческая и промыслительная, премудрость Божия²⁰⁶, но это также премудрость, явленная в истории Израиля, в его законах и уставах. Впрочем, мы можем привести лишь позднейшие свидетельства. Так по кн. I. с. Сир. премудрость «поселилась в Иакове и приняла наследие в Израиле»²⁰⁷ и т.д.

Нужно заметить, что Ангел ветхого завета это אֱלֹהִים Ангел Иеговы и редко אֱלֹהִים Ангел Божий. Также обычно Дух Иеговы, Слово Иеговы, премудрость Иеговы. Можно установить между именами אֱלֹהִים или אֱלֹהִים различие, что первым именем, именем Бога, обозначается космическая и всемирно-историческая сила Божия, причем имя это употребляется также в смысле божество, так что другие лица – царь, судья, ангелы – могут называться элогимами. Напротив, Иегова есть Бог «завета», собственно ветхозаветный Бог, этим именем обозначается Его откровение в истории еврейского народа, это Его собственное имя, которым никто кроме Него не может называться. Иегова есть истинный Элогим, Бог, и однако всякое Божие самоограничение, вызванное условиями завета, связывается с именем Иеговы, к нему относятся все теофании, все антропоморфизмы... Иегова обитает «среди сынов Израилевых»; во время странствования их «переходит в шатре и скинии», затем живет в храме, который есть «дом имени Его»²⁰⁸; ближайшим образом Его обитание связано с крышкой (כַּפֹּת) ковчега, в котором хранилось Его откровение, записанное на двух скрижалях, – где Он являлся в облаке (шехина) над крышкой, между двумя херувимами. Итак в самом образе Иеговы выражается то, что в частности открывается в образах Ангела Иеговы, Его Духа, Его Слова.

Теперь переходим к ветхозаветным служителям – священникам, царям и пророкам, носителям Слова Иеговы и Его Духа.

3. Ветхозаветное священство

Ветхозаветные служения – священство, царство и пророчество – в отношениях внешне-историческом и внутренне-существенном имеют обратно-пропорциональное значение для еврейской религии. По богатству форм ветхозаветный культ был важнее царства и пророчества; быт еврейского народа, можно сказать, наполнялся культом и служение священников проникало во все стороны его жизни.

Равным образом и царство, по широте исторического развития, было важнее пророчества: внешняя история еврейского народа есть история его царей. Ветхозаветное пророчество, как служение, не имело определенной формы, было свободным проявлением духа, почти не имело оно и внешней истории; но по существу, со своей внутренней стороны, религия евреев есть религия их пророков.

Так как нас занимает не внешне-историческая, а существенная сторона еврейской религии, то мы менее останавливаем свое внимание на священническом и царском служениях и более – на ветхозаветном пророчестве.

Еврейский культ, являвшийся преимущественно в лице священников и в виде жертв, не представляет из себя совершенно своеобразной принадлежности еврейской религии: священники и жертвы свойственны каждой религии, на какой бы низкой ступени развития она ни стояла. Обычно религиозная жертва рассматривается как приятное для Бога приношение, как средство умиловливания божественного гнева и, наконец, как средство общения человека с богами, поскольку жертва была общею трапезою для богов и людей. Отзвуки такого обще-религиозного значения мы находим и в религии евреев²⁰⁹, которые имели священников и жертвенный культ еще до заключения завета с Иеговой²¹⁰.

Что еврейская религия имела священство, это для нее весьма важно: священство свидетельствует о том, что это была истинная религия, уходившая своими корнями в стихийно-историческую даль.

Но мы не останавливаемся ни на формах и истории ветхозаветного культа, ни на его обще-религиозной основе. Нам важнее рассмотреть, какую связь религиозных понятий соединялся культ с идеей богочеловеческого завета, и в каких отношениях священство стояло к царству и пророчеству.

Связь религиозного культа и священнического служения с идеей завета устанавливается в двух пунктах: в понятии религиозного рабства и в понятии греха.

Мы видели, что идея завета предполагает взаимную свободу сторон. Но как со стороны божественной свобода переходит, вне пределов завета, в произволение, не стесненное правовыми нормами; так и со стороны человеческой ветхозаветная свобода допускается лишь в отношении к заключению договора, но не в отношении ко всему течению народной жизни под сенью завета. Подобно тому, как свобода избрания царя-деспота прекращается с избранием того или другого царя, так и ветхая свобода завета с Богом ограничивалась состоявшимся заветом. Так Иисус Навин, предлагая евреям свободно избрать, какому Богу служить, Иегове или иным богам, предупреждает их, что трудно служить Иегове²¹¹. Заключая завет с евреями, Сам Иегова говорил им: «вы будете у меня царством священников и народом святым»²¹²; но священством еврейского народа указывается на высоту его положения среди других народов, а не на характер его собственных внутренних отношений к Иегове. Свободно вступив в завет с Иеговой и став в силу этого царством священников среди других народов, – в своих собственных отношениях к Иегове, под сенью завета, народ еврейский – раб Иеговы²¹³, ветхозаветные праведники – рабы Иеговы²¹⁴. Основным видом откровения божественной воли в ветхозаветной религии было повеление, закон; основной добродетелью – послушание и вера, или верность²¹⁵. Характеристично для еврейской религии и то, что на ее языке отправление культа называется служением Богу – богослужением (²¹⁶תָּבַח).

Рабство еврейского народа Иегове и служение Ему началось исшествием евреев из Египта, иначе – изведением их

из египетского рабства. «Сыны Израилевы Мои рабы, говорил Иегова; они – Мои рабы, которых Я вывел из земли египетской»²¹⁷. Иегова выкупил их Себе в собственность. Они вполне принадлежат Ему – их жизнь и имущество.

Если все евреи – собственность Иеговы, то, чтобы иметь право жить, они должны выкупиться у Иеговы. «Когда будешь делать исчисление сынов Израилевых при пересмотре их; то пусть каждый даст выкуп (ṭṣṣ) за душу свою Иегове при исчислении их, и не будет между ними язвы губительной при исчислении их». Выкуп – половина священного сикля; с богатого не больше и с бедного не меньше полсикля. Это серебро выкупа шло на служение скинии собрания²¹⁸.

Аналогично этому выкупу нужно понимать и религиозное значение обрезания у евреев. В вопросе об обрезании следует различать историческое происхождение и религиозное значение. Еврейский народ принял обрезание от отцов; мало того, оно существовало и у некоторых других народов. Но так как Иегова на Хориве поставил завет с живым еврейским народом, а не с отцами его²¹⁹, то и значение обрезания в религии еврейского народа не может исчерпываться исторической перспективой его происхождения, его заповедания Аврааму, как отцу еврейского народа, но в этом историческом происхождении мы имеем право искать указаний на позднейшее религиозное значение, – мы должны понимать это значение во свете идеи отношения еврейского народа к Иегове. В самом повествовании об установлении обрезания при Аврааме сказано: «необрезанный мужеского пола, – истребится душа та из народа своего: он нарушил завет мой»²²⁰. Позднее свидетельствуется, что евреи во время сорокалетнего странствования по пустыне не обрезывались, а имя Галгал, где Иисус Навин совершил обрезание еврейского народа, дает понять, что на евреях и в Египте лежало «посрамление египетское», т.е. что они, как необрезанные, осмеивались обрезанными египтянами²²¹. Поэтому, во всяком случае, по своему религиозному значению обрезание стояло в связи с идеей перехода их из рабства египетского в рабство Иегове: оно служило выкупом за душу еврея, было жертвой Богу производительной, рождающей силы.

Вся жизнь еврея и все его имущество принадлежит Иегове. Особенно же Иегове принадлежит, как собственность, все лучшее²²². Это, прежде всего, первенцы всего рождающего и производящего, причем первенцы человеческие, во избежание человеческих жертв, столь омерзительных для Иеговы²²³, и первенцы нечистого скота выкупаются. «Отделяй Иегове все разверзающее ложесна; и все первородное из скота, какой у тебя будет, мужского пола, – Иегове. А всякого из ослов, разверзающего (утробу), заменяя агнцем; а если не заменишь, то сокруши ему шею (греч. λυτρῶσῃ αὐτό выкупи его); и каждого первенца человеческого из сынов твоих выкупай»²²⁴. Это – жертва Иегове²²⁵ в память смерти всех первенцев египетских при выходе евреев из египетского рабства. «Все первенцы Мои; в тот день, когда поразил Я всех первенцев в земле египетской, освятил Я Себе всех первенцев Израилевых от человека до скота; Моими должны быть; Я Иегова»²²⁶. Пасхальная жертва – кровь агнца была первым выкупом еврейских первенцев²²⁷. Вместе с первенцами человеческими и животными приносились в жертву Иегове первенцы растений – начатки плодов земли и первый сноп жатвы. Кроме первенцев скота и начатка плодов Иегове принадлежала также десятина скота и плодов²²⁸. По тем же мотивам приносится в жертву Иегове начаток времени – праздники²²⁹, во главе которых стоят пасха, совершавшаяся «в первый месяц – начало месяцев»²³⁰, и суббота. И пасха и суббота служили евреям напоминанием об освобождении из египетского рабства²³¹. К этим праздникам примыкали остальные – новомесечия (начало каждого месяца), праздники священных собраний (три: кроме пасхи – пятидесятница и праздник кущей), годы субботний (суббота годов) и юбилейный (суббота суббот).

Среди «всего лучшего», принадлежащего Иегове, должна быть особенно названа кровь. По еврейскому воззрению, кровь есть седалище животной души – «душа всякого тела кровь его»²³². Как седалище жизни, кровь принадлежит Иегове. Отсюда, прежде всего, следует запрещение проливать человеческую кровь и вкушать кровь животных, или есть падаль. Есть животных можно, но кровь их Иегове. Это в

первоначальной строгости означало, что закалать домашних животных, т.е. проливать их кровь, можно было только в «месте, которое изберет Иегова, чтобы пребывать имени Его там»; хотя позднее дозволялось, по дальности расстояния от жертвенника, закалать животных дома, проливая кровь на землю, как воду, и лишь кровь жертвенных животных приносить Иегове²³³.

Таков объем ветхозаветного рабства. Сознание рабства усиливалось сознанием греха. Хотя грех есть нарушение завета и закона, в который завет облачается, однако мы должны отметить весьма раннее происхождение греха и сознания его в религиозном опыте еврейского народа, так что уже первичные законы о священстве и жертве предполагают греховность народа. По-видимому, действие завета и действие закона должны бы значительно предварять появление греха; но в действительности грех еврейского народа возник одновременно с «законом завета» Иеговы с народом и даже предварил собою завет: это было возможно, конечно, потому, что завет Иеговы с народом был, в религиозном представлении евреев, возобновлением завета с его отцами. Здесь нужно упомянуть не только то, что евреи «были непокорны Иегове с того самого дня», как Моисей возвестил им имя Иеговы²³⁴, неоднократно огорчали Его в течение пути к горе законодательства и «сделали великий грех» пред Ним, поклонившись тельцу в самое время законодательства²³⁵, но и то, что евреи в Египте служили «богам» иным²³⁶: прежде чем были призваны, как народ, и получили закон, они уже согрешили против Иеговы, Бога отцов своих. Как бы то ни было закон завета предполагает грех народа.

Религиозное рабство еврейского народа и его грех обосновывают священническое служение в израильском обществе и искупительную жертву.

По-видимому, среди евреев, которые, как общество, считаются у Иеговы царством священников и народом святым²³⁷, не должно бы быть особых священников. Но служение священников среди евреев, прежде всего, вызывается условиями религиозного рабства народа: они служат заменой израильских первенцев²³⁸. Во-вторых, служение

священническое обуславливается греховностью народа, препятствующей ему «видеть Иегову» и приступать к святилищу под страхом смерти и требующей посредничества лиц, особо освящаемых и освящающих весь народ²³⁹. Таким образом, левиты и священники «отправляли службы за сынов израилевых при скинии собрания, и служили охранением (прикрытием רָצוּף) для сынов израилевых, чтобы не постигло сынов израилевых поражение, когда бы сыны израилены приступили к святилищу»²⁴⁰. Поскольку левиты и священники являются представителями народа, его предстоятелями пред Иеговой, в чине их посвящения примечательно то, что народ возлагал на левитов свои руки, а великий священник «носил имена сынов Израилевых на плечах и сердце»²⁴¹.

Следует упомянуть, что в среде самого священнослужительства было различие между священниками, во главе с первосвященником, и левитами. Но это различие, более оттеняемое в кн. Исход, сглаживается в кн. Второзакония, где речь идет вообще о священниках левитах²⁴²; во всяком случае, левиты и священники не различались в том отношении, что и те и другие представляли народ, были его предстоятелями пред Иеговой²⁴³. Различие между левитами и священниками было не в направлении от человека к Богу, а в направлении от Бога к человеку: священники были не только представителями народа пред Иеговой, но и представителями Иеговы пред народом²⁴⁴. В лице священников уже проявлялся плод посвящения народом Иегове левитов, ответ Иеговы народу на пожертвование Ему левитов и на священническое служение. Этот ответ Иеговы народу на его священническую жертву являлся в том, что Он открывал волю Свою чрез урим и туммим первосвященника²⁴⁵, так что священники были учителями народа²⁴⁶. Однако весьма важно то, что значение урима и туммима с течением времени падает²⁴⁷ и во дни (канонических) пророков учителями народа были не священники, а пророки, обличавшие народ с его священниками. Посему наиболее характеристичным для ветхозаветного священства и является то его положение, которое создавалось

условиями религиозного рабства и «греховности» еврейского народа.

Теми же условиями создавался и ветхозаветный жертвенный культ в трех главных своих моментах – в моменте всесожжения, который преимущественно выступал в жертве этого имени, в моменте общения в жертвенной трапезе, что характеризовало мирную жертву, и в моменте очищения, или искупления грехов – в жертве за грех. Первые два момента достаточно оправдываются религиозным рабством. Все и всецело в Израиле принадлежит Иегове: право жизни и пользования имуществом они выкупают жертвами – жертвою первенцев, начатков, десятин. Сюда естественно присоединяются «добровольные дары», или собственно жертвы. «К месту, какое изберет Иегова – туда приносите всесожжения ваши, и жертвы ваши... и ешьте там пред Иеговой, Богом вашим, и веселитесь, вы и семейства ваши, о всем, что делается руками вашими, чем благословил тебя Иегова, Бог твой»²⁴⁸. Такова схема жертв всесожжения и мирной: принесение Иегове жертвы всесожжения обеспечивает сынам израилевым «мирное» веселие. Грехами же Израиля вызывается жертва очистительная, или искупительная, жертва о грехе. Жертва эта стоит наряду с жертвой всесожжения, и жертва мирная следует не только за жертвой всесожжения, но и за жертвой о грехе²⁴⁹: участие в мирной жертве обуславливается не только религиозным рабством, требующим жертвы всесожжения, но и грехом, требующим искупительной жертвы. Как в жертве всесожжения главная материя – всепожаряющий огонь, исходящий от Иеговы²⁵⁰; так главная материя искупительной жертвы – кровь животных, проливаемая человеком и принимаемая Богом, как покрытие грехов, искупление их. Иегова сказал: «душа тела в крови, и Я назначил ее вам для жертвенника וַיִּזְבֹּחַ чтобы очищать (искупать, или покрывать) души ваши, ибо кровь душою (которая в ней) очищает»²⁵¹. Самая идея жертвенного искупления²⁵² вполне гармонирует с общим строем ветхозаветного культа: как, по условию религиозного рабства, евреи искупали души свои серебром²⁵³ и первенцев своих заменяли левитами; как левиты,

и священники заменяли евреев пред скинией и прикрывали их, чтобы им не умереть от грехов²⁵⁴, так и от вины за грех они искупали души свои кровью жертвенных животных. И опять как на левитов, при посвящении их, сыны израилены возлагали свои руки, так грешники возлагали руки на жертву²⁵⁵. Теперь вопрос: какие грехи искупались жертвенною кровью? Только менее важные грехи и вины – грехи, совершенные по ошибке, невольно²⁵⁶; тогда как грех сознательного противления воле Божией, грех «дерзкою рукою», наказывался смертью грешника²⁵⁷. В религиозно-социальной жизни евреев господствовало *jus talionis*, равномерное воздаяние: куша за душу и т.д.²⁵⁸. Более тяжкие грехи – идолослужение, убийство, непочтение к родителям – наказывались смертью, которою «удалялось зло из среды Израиля», при менее тяжелых и сознательных допускался выкуп. Так и во грехах собственно против Бога: грех «дерзкою рукою» наказывался смертью еврея и рабством народа, но грехи и вины еврея и народа «по ошибке» искупались кровью жертвенного животного²⁵⁹. – Первою жертвою еврейского народа была жертва, сопровождавшая заключение завета его с Иеговой; каждая очистительная жертва поддерживала и возобновляла религиозный союз.

4. Царство (теократия)

Священно-жертвенное очищение еврейского народа даже с ветхозаветной точки зрения было лишь символическим²⁶⁰. За частями тела, народа, места, времени, плодов, посвящаемых Богу, скрывалась целая и действительная жизнь народа. По смыслу ветхого завета вся эта действительная жизнь народа должна принадлежать Иегове. Переселение Авраама, выход евреев из Египта, занятие обетованной земли, войны с ханаанскими народами – все это было служением Иегове, делом Божиим. Особенно же Божиим делом было царство еврейского народа. Здесь мы подходим к одному из важнейших пунктов ветхозаветной религии.

Мы должны обратить особенное внимание на то, что ветхий завет был заключен Иеговой именно с *народом* еврейским, а не с теми или другими лицами, или членами его. Поэтому завет был заключен собственно при Синае и только предварительно с праотцами Авраамом, Исааком и Иаковом. Даже этим праотцам Бог открылся с именем Бог всемогущий (אלהים), а как Иегова Он открылся только народу еврейскому²⁶¹. Так и было сказано всему Израилю: «Иегова, Бог наш, заключил с нами завет на Хориве. Не с отцами нашими заключил Иегова этот завет, но с нами, которые здесь сегодня все живы»²⁶². Сущность ветхого завета в том, что евреи должны были принадлежать и служить своему Богу как народ, должны были стать народом святым²⁶³, – служить как народное общество, быть обществом Иеговы²⁶⁴. Святость должна была проявиться в устройении всего общества. «Сказал Иегова Моисею, говоря: объяви всему обществу сынов израилевых и скажи им: святы будьте, ибо свят Я, Иегова, Бог ваш»²⁶⁵. Требование быть святым во всей ветхозаветной Библии ни разу не обращено к единичному лицу, но всегда к коллективному целому, к народному обществу. Слово Иеговы, Его постановления и уставы обращены ко всему Израилю, ко всему израильскому обществу: «слушай, Израиль, Иегова, Бог наш, Иегова един»²⁶⁶ и т.д. По существу, все эти уставы и постановления имеют целью благоустройство общественной

жизни Израиля, все обетования даны Израилю как народу: чтобы у вас почитались отцы и матери и крепла народная жизнь, основанная на устоях семьи, чтобы были у вас права суды, чтобы не было среди вас убийств, прелюбодеяния и пр. Во всех этих установлениях имелось в виду не личное совершенство каждого члена, а благоустройство всего общества. Каждый имел значение, права и обязанности, не сам по себе, а только как член общества; никто не был выше общества в силу собственного значения, как и говорили израильтяне Моисею и Аарону: «полно вам; все общество, все святы, и среди их Иегова! Почему же вы ставите себя выше народа Иеговы»²⁶⁷? И обратно, каждый еврей уже по рождению имел права Израиля, участвовал в святости его...

Святость Израиля должна проявиться в его общественном строе. Первый вопрос общественного благоустройства есть вопрос о пастыре, без которого общество Иеговы остается как овцы без пастуха²⁶⁸. Еврейский народ пробудился к исторической жизни при пророке-вожде Моисее, который имел чрезвычайно важное значение для религиозной судьбы еврейского народа, как виновник зарождения в нем религиозного самосознания, возрождения в еврейском народе веры своих отцов. За Моисеем следовал его преемник по духу и значению, Иисус Навин²⁶⁹. Затем наступил период судей – время внешних бедствий и общественной неурядицы, когда каждый делал то, что ему казалось справедливым²⁷⁰. Наконец, еврейский народ стал царством, которое при первых трех царях, Сауле, особенно Давиде и Соломоне, достигло полного внешнего мира и внутреннего правового благоустройства, необычайного могущества и экономического благоденствия, объединения не только народного, но и религиозного – с построением единого великолепного храма. Установление царской власти особенно было полезно в деле правового благоустройства общественной жизни. Право вырастал из народных обычаев²⁷¹ и точнее определялось уставами вождей и царей²⁷². Царь обладал властью, которая давала ему возможность проводить право в жизнь: царь-судья казался народу ангелом Божиим²⁷³, при нем стали невозможны

неурядицы прежнего времени. Царь был прекраснее сынов человеческих; благодать изливалась из уст его. Сильный, препоясанный славою и красотою, он садился на колесницу ради истины, и кротости, и правды. Жезл правоты – жезл царства его; он любил правду и ненавидел беззаконие²⁷⁴. О молодом царе народ молил Бога дать ему суд и правду, да судит праведно людей и нищих на суде²⁷⁵. За правдою внутреннего строя естественно следовали победа над врагами, внешний мир²⁷⁶ и благоденствие народа. Время нераздельного царства было для евреев во всей их многовековой истории самым счастливым временем, когда они почти ничего не ждали от будущего, когда их религиозно-национальные идеалы почти совпадали с действительностью.

По религиозному воззрению евреев, общему для семитических народов, Богу принадлежит законодательная, судебная²⁷⁷ и царская власть. Бог народа – его Молох, его Ваал. И Иегова был царем Израиля²⁷⁸. И, несомненно, великолепие еврейского царства послужило развитию идеи богоцарствования, причем земной царь естественно оказывался носителем власти Иеговы²⁷⁹. Это то, что позднее Иосиф Флавий назвал теократией²⁸⁰.

Царь восседает на престоле Иеговы, – на престоле царства Иеговы²⁸¹. Он – носитель царской власти Иеговы, – он сидит одесную Иеговы²⁸². Если все деятели в истории еврейского народа суть помазанники Божии, как вдохновляемые Духом Святым, премудростью Иеговы и Его словом, то преимущественно таким помазанником – Мессией (מָשִׁיחַ הַיְהוּדִי) является царь богоизбранного народа²⁸³. Он – представитель истинно-божественной власти, он – элогим²⁸⁴, он – сын Божий²⁸⁵, на него переносятся предикаты божественной власти – универсальность и вечность. «Иегова сказал ему: ты сын Мой; Я ныне родил тебя. Проси у Меня, и дам народы в наследие тебе и пределы земли во владение тебе»²⁸⁶. «Он будет владычествовать от моря до моря и от реки до концов земли. И поклонятся ему все цари, все народы будут служить ему»²⁸⁷. «Будет имя его вечно; доколе стоит солнце, будет возрастать имя его»²⁸⁸. Вечность царя, конечно, есть вечность династии –

царского дома Давида, которому было сказано Иеговой: «когда исполнятся дни твои и ты почишь с отцами своими; то Я восставлю после тебя семя твое, которое произойдет из чресл твоих, и упрочу царство его, и на веки утвержу престол царства его. Я буду ему Отцом, и он будет Мне сыном; и если он согрешит, Я накажу его жезлом по-человечески и ударами как у сынов человеческих; но милости Моей не отниму от него, как Я отнял от Саула, которого Я отверг пред лицом твоим. И будет непоколебим дом твой, и царство твое пред лицом твоим на веки, и престол твой устоит во веки»²⁸⁹.

Вот где корень ветхозаветного мессианства, вот где ветхозаветные основы новозаветного учения о царстве Божиим. Мессия – царь, носитель теократии. Это не отвлеченное учение Ветхого Завета, – это плод религиозно-исторического опыта Израиля.

Мы видим в ветхозаветном мессианстве две стороны: помазанность, как основу, и ожидание грядущего осуществления целей. В блестящие времена царства еврейского при Давиде и Соломоне грядущее сводилось к надеждам на вечность династии Давидовой и к слабому ожиданию универсальной власти израильских царей; главным же образом, опираясь на довольство настоящим, мысль израильтянина покоилась на фактической помазанности своих царей.

Но ничто земное не вечно. Уже при преемнике Соломона царство еврейское разделилось на два – северное израильское, более обширное и могущественное, достигавшее по временам блеска прошедших времен, но с постоянной сменой династий, и южное иудейское, верное дому Давидову, но слабое и нечисленное. То и другое быстро приближалось к роковому концу, который был положен всемирными монархиями ассирийскою, поглотившею северное израильское царство, и вавилонскою, пленившею, несколько времени спустя, иудеев. Внешний упадок обнаружил еще более печальный упадок внутренний. Уже Соломон под старость стал служить языческим богам, из позднейших, израильских и иудейских царей, за исключением немногих, особенно Езекии и Иосии, почти ни один не ходил путями Давида, при чем разделение царств влекло за

собою и коренное разобщение в культе. Неустройство религиозное сопровождалось неустройством общественным. Богатство, скопленное торговлей, вызывало пороки роскоши, рознь классов, несправедливость и продажность судей. Когда пало израильское царство, сохранившее самостоятельность царство иудейское сосредоточило надежды верных сынов Израиля на доме Давидовом; когда же и это царство пало, славный престол Давида, идеализованный в памяти потомков, стал национальным идеалом будущего: ожидание кристаллизовалось в образе грядущего потомка Давидова, Мессии-царя, который не только устроил бы царство иудейское и восстановил бы славу царства Давидова, но и сделал бы его универсальным и вечным – универсальным по подобию всемирных языческих монархий, но с непреходящею славой. Это мессианство грядущего было создано пророческим духом Израиля.

Прежде чем перейти к еврейским пророкам, скажем два слова об отношении царей к священству.

Моисей, имевший столь громадное значение в начальной истории еврейского народа, создавший национальное самосознание евреев и возродивший веру отцов, был одновременно и пророком²⁹⁰, и вождем с полномочиями царя²⁹¹, и устройтелем «ветхозаветного» священства с священным авторитетом²⁹². Действовавший в нем дух Божий, – религиозно-национальный гений, еще не разделился на отдельные дарования и служения. Преемнику Моисея, Иисусу Навину, было заповедано слушаться священников: «и будет он обращаться к Елеазару, священнику, и спрашивать его о решении посредством урима пред Иеговой»²⁹³. Вообще вопрошание Иеговы чрез священнические урим и туммим, чрез ефод²⁹⁴ и чрез жребий²⁹⁵ широко практиковались во времена до царей²⁹⁶. Самуил, священник-пророк-судья, поставил Израилю царя. Им же первый царь Саул был отвергнут за непокорность, которая есть то же, что волшебство и идолопоклонство²⁹⁷, и за неуважение к священству²⁹⁸ и был поставлен второй царь Давид, снискавший полное благоволение Божие. Как же цари относились к священству? Прежде всего нужно отметить, что

сами цари являлись пред народом в священническом достоинстве²⁹⁹, хотя вместе с тем имели при себе священников, заботились о благолепии богослужения³⁰⁰. Характер богослужения, как в израильском, так и в иудейском царстве зависел всецело от царей. Религиозная реформа при Езекии и Иосии была делом царей³⁰¹. Вообще священники при царях имели значение второстепенное и это тем более, чем решительнее с течением времени священство отделялось от пророчества: священство придавало царству символическое освящение, священники были исполнителями священной воли царей³⁰², были собственно царскими чиновниками³⁰³. И это преобладание царства над священством в высшей степени характерично для еврейской религии, для еврейского мессианства: в этом именно обнаруживается националистическая ограниченность еврейской религии. Силою, стоявшею выше царей, были не священники, а пророки, хотя и они все-же не переступили этой границы, поскольку их последние надежды соединялись с царским достоинством Мессии.

5. Пророчество

Подобно другим народам еврейский народ на известной ступени своего исторического развития образовал царство, которое при Давиде и Соломоне достигло высокого могущества и твердого внутреннего строя. Подобно другим народам и царствам еврейский народ имел священство и жертвенный культ, которые в дни Соломона, построившего великолепный храм в Иерусалиме, достигли необычайного блеска и стройности³⁰⁴.

Кроме царства и священства Израиль имел пророков, придавших его религии совершенно своеобразный характер.

Еврейская религия есть религия пророков. Пророчество выражает самую сущность религии Иеговы, как религии теистической – не стихийно-языческой, а разумно-человеческой, богочеловеческой. «Ибо Владыка Иегова ничего не делает, не открыв Своего определения рабам Своим, пророкам»³⁰⁵.

Пророком был Авраам³⁰⁶, пророчески благословляли своих детей Исаак и Иаков³⁰⁷, пророком по преимуществу был Моисей, с которым Иегова говорил лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим³⁰⁸. Со времени выхода евреев из Египта Господь посылал к ним рабов Своих непрерывно, «всякий день с раннего утра»³⁰⁹, хотя в дни от Иисуса Навина до Самуила «слово Иеговы было редко и видения не часты»³¹⁰. Со времени Самуила, который удостоился быть пророком Божиим, равным Моисею³¹¹, не только прозорливцы стали называться пророками³¹² и начинается ряд «всех пророков Божиих»³¹³, но, вероятно, при нем начались пророческие школы, особенно процветавшие в израильском царстве при Илии и Елисее. Это было время, когда пророки принимали самое живое участие в гражданской жизни народа³¹⁴ и его культе³¹⁵. С одной стороны, за то время известны царские прозорливцы³¹⁶, с другой стороны, пророчество не отделялось от священства. И даже школы пророческие, по-видимому, группировались около святилищ и имели тесную связь с священством. С Ассирийского периода, с половины VIII ст. до Р. Хр., начинается третий период

в пророческой истории евреев, когда пророки, так называемые канонические, оставившие свои писания, выступали на служение по особому личному призванию, как напр. Амос, бывший пастух и собиратель сикомор, Осия, вдохновившийся обстоятельствами своей семейной жизни. В это время пророки³¹⁷ являются преимущественно учителями нравственности, направляют свое грозное слово к народу с его священниками и царями, хотя со времени Иеремии и Иезекииля, пророков из священников, уже начинается наклон к номизму.

Еврейское царство пало, был разрушен иерусалимский храм; пророческий дух пережил и падение царства и разрушение Иерусалима. Когда же умолк пророческий голос, и настал режим книжников и законников, тогда прекратилась живая история евреев: народ книжников и законников был отвергнут Мессией.

Пророки в еврейской истории были свободными носителями божественного духа, были представителями личного творчества в религии, и всегда выступали как глашатаи слова Божия, провозвестники воли Иеговы – «уста» Иеговы³¹⁸. Являясь судьями народа с его царями и священниками³¹⁹, пророки действовали как истинные «стражи» еврейской истории и монотеистического богопоклонения³²⁰, как «пастыри» еврейского народа³²¹, как ангелы-вестники и посланники Иеговы³²², как рабы Иеговы и люди Божии³²³. В качестве представителей личного религиозного начала, они не создавали истории еврейского народа, не изменяли ее внешнего направления, но давали ей своеобразное внутреннее содержание, прилагали к ней собственную оценку, изрекали над нею свой суд.

По своей исторической основе, по своему первоначальному внешнему характеру еврейское пророчество имело много общего с языческой мантикой. Это общее было в стихийной воодушевленности. Отношение человека тех времен к природе и его религиозная настроенность были значительно иными, чем у современного культурного человека. Ныне между сердцем человека и внешним миром стоит знание, которым охлаждается

чувство; тогда же религиозные представления, которыми наполнялся внутренний мир человека, достигали такой степени живости, что люди слышали голос Божий и видели Его образ, – религиозные представления так сильно аффектировали чувство, как оно возбуждается реальными предметами. Божественное откровение посещало человека прежде всего ночью как сновидение, достигавшее необыкновенной яркости. Так было с Авраамом, Иаковом, Самуилом³²⁴... Таким образом человеку или слышалось слово Божие или виделись видения Всемогущего³²⁵, и Христос указывал именно на эти две формы ветхозаветного откровения, когда говорил иудеям – Своим современникам: «пославший Меня Отец Сам засвидетельствовал о Мне; а вы ни гласа Его никогда не слышали, ни лица Его не видели»³²⁶. Но не только во сне, а и в бодрственном состоянии ветхозаветный человек испытывал на себе действие духа Божия – в экстазе, говоря иначе, экстатическое состояние и восторженное настроение принимались за божественное воздействие на человека. Тогда была у людей сильная предрасположенность к религиозному восторгу. В таком восторженном настроении воспели Мариам-пророчица, сестра Моисея, переход евреев чрез Чермное море и Девора-пророчица победу над Сисарой. Так Давид скакал пред ковчегом Иеговы. Пророческие школы, очевидно, были обществами, в которых чрез влияние и искусственно поддерживалось восторженное религиозное настроение. Уже о Моисее повествуется, что Иегова взял от духа, который на нем, и дал семидесяти мужам старейшинам, и они стали пророчествовать (но потом перестали)³²⁷. Нужно также упомянуть об обществе назореев, которые воздерживались от вина и не стригли волос³²⁸. Позднее, ко временам Христа, назореи составляли преимущественно аскетическую секту; но еще пророк Амос сопоставляет назореев с пророками³²⁹. Из времени судей нам известен назорей Самсон³³⁰, народный герой, в котором дух Божий открывался в необычайной физической силе, хотя и не указывается принадлежность его к обществу назорейскому³³¹. Собственно, в пророческих школах воодушевление поддерживалось внешними средствами, напр.

музыкой. Самуил изображает «сонм пророков, сходящих с высоты, и пред ними псалтирь и тимпан, и свирель и гусли, – и они пророчествуют»³³². Их восторженное состояние заразительно действовало на лиц, с которыми они соприкасались и которые были способны к такому же восторгу. Так, когда Саул, только-что помазанный Самуилом, встретился с сонмом пророков, сошел на него дух Божий и он пророчествовал среди них³³³. В другой раз «послал Саул слуг взять Давида (который вместе с Самуилом остановился в Навафе); но когда увидели они сонм пророков пророчествующих и Самуила начальствующего над ними, то дух Божий сошел на слуг Саула, и они стали пророчествовать». То же повторилось с ними во второй и третий раз. Наконец, Саул сам пошел, – «и на него сошел дух Божий, и он шел и пророчествовал. И снял он одежды свои, и пророчествовал пред Самуилом, и весь день тот и всю ту ночь лежал не одетый»³³⁴. Пророк Елисей однажды позвал гуслиста, – «и когда гуслист играл на гусях, тогда рука Иеговы коснулась его»³³⁵. Когда на Илии была рука Иеговы, он опоясал чресла свои и бежал пред колесницей Ахава³³⁶.

Евреи были окружены народами, у которых была широко развита мантика. Так у египтян были мудрецы, чародеи и волхвы; Валаам пророчествовал у моавитян; у филистимлян были свои пририцатели; при Иезавели было четыреста пятьдесят пророков Бааловых и четыреста пророков дубравных. Земля евреев кишела вызывателями умерших, чародеями, шептунами, звездочетами, чревовещателями – частью чужими, частью своими³³⁷, появившимися по подражанию соседним народам³³⁸. История еврейского народа представляет непрерывную борьбу с языческой мантикой³³⁹, борьбу истинного пророчества с пророчеством ложным. Первоначально ложным пророчеством было чужое пророчество и мотивы борьбы с ним давались идеей монолатрии. Истинный пророк – тот, кто пророчествует именем Бога Израилева; пророк чужого бога – ложный пророк, которого не следует слушать, хотя бы и сбылось знамение его³⁴⁰. Поэтому волшебство для еврея было тождественно с идолопоклонством³⁴¹. Оно было мерзко как служение чужим богам, тогда как у евреев были свой ефод и

свои терафимы³⁴². Жертвы нужно приносить только своему Богу и вопрошать нужно только своего Бога. Но затем выступает различие между пророчеством, как служением приличным Иегове, и волшебством, как культом языческих богов. В этом отношении примечательно следующее место из Второзакония: «Когда ты, говорил Моисей Израилю, войдешь в землю, которую даст тебе Иегова, Бог твой; тогда не научись делать мерзости, какие делали народы сии. Не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою чрез огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых: ибо мерзок пред Иеговой всякий, делающий это, и за сии-то мерзости Иегова, Бог твой, изгоняет их от лица твоего. Будь непорочен пред Иеговой, Богом твоим. Ибо народы сии, которых ты изгоняешь, слушают гадателей и прорицателей; а тебе не то дал Иегова, Бог твой. Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Иегова, Бог твой, – его слушайте»³⁴³, при чем о характере пророческого служения Моисея мы имеем такое свидетельство: «Если бывает у вас пророк Иеговы, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним. Но не так с рабом Моим Моисеем: он верен во всем дому Моем; устами к устам говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях, и образ Иеговы он видит»³⁴⁴. Таким образом, здесь еврейское пророчество противопоставляется нечистому волшебству. С этой точки зрения уже неважно, во имя какого Бога совершается волшебство или гадание: ложное пророчество может быть совершаемо и во имя истинного Бога. «Вперед, говорит Захария, если кто будет прорицать, то отец его и мать его, родившие его, скажут ему: тебе не должно жить, потому что ты ложь говоришь во имя Иеговы»³⁴⁵. Истинные пророки (נְבִיאִים) восстают против ложных пророков и гадателей (חֹזְנֵי כֶסֶם, חֹזְנֵי כֶסֶם), хотя бы то были собственные израильские пророки. «Вы не слушайте своих пророков и своих гадателей, и своих сновидцев, и своих волшебников, и своих звездочетов, ибо они пророчествуют вам ложь»³⁴⁶. Какие же теперь выставляются признаки истинного пророчества? Таким несомненным признаком является нравственный характер пророческого служения. «Я не посылал

пророков сих, говорит Иегова о ложных пророках, а они сами побежали; Я не говорил им, а они пророчествуют. Если бы они стояли в Моем совете, то объявляли бы народу Моему слова Мои и отводили бы их от злого пути их и от злых дел их»³⁴⁷. В частности, нравственный характер пророческого служения раскрывается, во-первых, в тесной связи пророчества с исторической основой религии и, во-вторых, в живом отношении пророчества к грядущей судьбе веры и неверия. Религия не выдумывается, она не есть произвольное измышление индивидуума; корни религии в историческом предании и источник истинного пророчества в историческом откровении. Не следует обращаться к вызывателям умерших и к чародеям, к шептунам и чревовещателям, не должно спрашивать мертвых о живых, — истинные пророки говорят согласно с законом и откровением³⁴⁸. Однако предание для пророка не мертвая буква. Чрез исторический религиозный факт и чрез историческое откровение пророк восходит к тому закону, который начертан в сердце человеческом, в его разуме. Вот в высшей степени примечательное, относящееся сюда, место из Второзакония: «Заповедь (Иеговы) не недоступна для тебя и не далека. Не на небе она, чтобы можно было сказать: кто взошел бы для нас на небо и достал бы ее нам, и возвестил бы ее нам, и мы исполнили бы ее? И не за морем она, чтобы можно было сказать: кто сходил бы для нас за море и достал бы ее нам, и возвестил бы ее нам, и мы исполнили бы ее? Но весьма близко к тебе слово сие; оно в устах твоих и в сердце твоём, чтобы исполнять его»³⁴⁹. Вот почему пророки, с одной стороны, призывают слушателей к пути древних³⁵⁰, как к пути доброму, с другой же стороны, предполагают известным всякому человеку и особенно руководителям народа, в чем добро и зло. Всем должно знать правду и человеку сказано, что добро и чего требует от него Иегова³⁵¹. В связи с этим и грех для пророков оказывается сознательным противлением воле Божией. Равным образом и свое служение им представляется личным призванием, идущим не с поверхности исторического общества, а из глубины личных отношений к Иегове. Теперь пророчество классовое, цеховое, действовавшее во имя видений,

выступавшее в особом одеянии, стало притоном обмана³⁵²; истинные пророки, действуя по внутреннему призыванию во имя слова Божия, сами отмечают свою особенность от традиционного пророчества³⁵³. Хотя и теперь внутреннее призывание увлекает с непреодолимою силою и слово Божие действует в пророках как огонь и как молот, разбивающий скалы³⁵⁴, хотя и теперь пророки видят видения; однако истинное пророчество теперь преимущественно характеризуется личным нравственным характером и в этом смысле противопоставляется традиционному пророчеству видений³⁵⁵. Связанное с историческими основами религии, истинное пророчество вместе с тем есть прорицание грядущего. Будущее в руках единого истинного Бога и только Его служители могут предвещать грядущее³⁵⁶. Однако пророчество не то же, что предугадывание, предсказывание, предведение: пророческое слово предрекает потому, что оно созидает, оно имеет в себе творческую силу. «Как дождь и снег нисходят с неба и туда не возвращаются, но напояют землю и оплодотворяют ее и одевают растениями и дают семя сеющему и хлеб ядущему: так и слово Мое, которое исходит из уст Моих, – оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и споспешествует тому, для чего Я послал его»³⁵⁷. История потому раскрывается пред пророческим оком, что пророки судят об ней судом Божиим, смотрят на нее с точки зрения божественной правды, а суд Божий определяет самую историю. Религия, которая не имеет исторического прошлого, не есть истинная религия; религия, не имеющая будущего, не есть живая религия. В учении ветхозаветных пророков еврейская религия столь же углубилась в историческое прошлое, сколь простерлась в грядущее. Будущее для ветхозаветных пророков есть результат нравственного суда Божия; для них ждать будущего значило чувствовать близость Иеговы, верить в Его всемогущество, верить в смысл истории.

Этическое освещение религии и истории свойственно преимущественно каноническим пророкам; однако нужно думать, что борьба этического пророчества с ложным выступает за пределы собственно третьего периода еврейского

пророчества, простираясь и на раннейшее время, как о том можно судить по пророческому характеру Моисея³⁵⁸, по деятельности Нафана³⁵⁹ и Илии³⁶⁰. Но что прежде совершалось частично и случайно, то более полно и решительно совершено каноническими пророками.

Этическое пророчество в истории еврейской религии имеет выдающееся значение: оно придало нравственный характер ветхозаветному монотеизму. Этический монотеизм открылся созерцанию пророков преимущественно в течении современной им истории. Канонические пророки жили в эпоху всемирных царств. Еврейский народ был вовлечен в систему мировых народных отношений. Ассирийская монархия поглотила северное израильское царство, падением которого возвысилось значение Иудеи; затем сменившее Ассирию халдейское царство пленило иудеев; властью персидского царя иудеи были возвращены из плена, оставаясь в зависимости от могущества персидского царства. Вместе с тем как религиозное созерцание пророков получало универсальную безграничность, оно становилось этическим. Иегова как всемогущий владеет всем миром, небом и землей; как праведный Он одинаково судит все народы. Богоизбранный народ отягощается могущественными монархиями ассирийцев и халдеев и освобождается распоряжением персидского царя: все это делается по воле Иеговы и по Его правде. Ассур исполняет советы Иеговы, он – бич гнева Его, жезл в руке Ассирии служит орудием Его негодования³⁶¹, Навуходоносор – раб Его³⁶² и Кир – помазанник Его³⁶³. С полною ясностью выражается у пророков истина универсальных целей ветхого завета. В планы Иеговы входят все народы³⁶⁴, Он воцарится над всею землею³⁶⁵, все народы будут призывать Его имя и единодушно служить Ему, все народы придут к горе Его дома³⁶⁶. Иегова управляет вселенной, ничто не ускользает от Его промысления, все народы равны пред Ним: сыны ефиоплян для Него таковы же, как сыны израилены. Не Он ли вывел Израиля из земли Египетской, филистимлян из Кафтора и арамян из Кира³⁶⁷? Если Израиль Его наследие, то и египтяне – народ Его и ассирияне – дело рук Его³⁶⁸. Его око на всех людей, как и на все колена израилены –

на Емаф, на Тир и Сидон³⁶⁹, Он посещает всех, обрезанных и необрезанных, Египет и Иудею, и Едома, и сыновей Аммоновых, и Моава³⁷⁰.

Беспримерно высокий и чистый еврейский монотеизм, о котором было сказано выше, есть преимущественный результат пророческой проповеди. Идея Бога – Господа всей земли и всех народов, Вождя не только еврейских войск, но и всего небесного воинства (אֱלֹהֵינוּ), Владыки всей природы – соединяется у пророков с именем Иегова Саваоф ³⁷¹ יְהוָה (אלה) לוֹאֵלֵךְ.

Ближайшим раскрытием религиозно-этической идеи пророков являются понятия правды и милости, с преобладающим значением правды.

Мы уже видели, что в древнееврейском строе религиозных понятий строгая правда не имела места. Напротив, в этической проповеди пророков, имевших пред своим взором расширенный горизонт истории и долгий опыт народной жизни, Иегова является Богом праведным, любящим правду и праведников, требующим от людей правды. По знаменательным словам пророка Исаии, «Иегова Саваоф прославится в суде и Бог святой явит святость Свою в правде»³⁷², т.е. Бог открывает Свою природу преимущественно в этическом отношении к людям, в суде и правде, а не в физическом всемогуществе и неограниченном произволе. Откровение Иеговы в истории, Его отношение к народам определяется Его праведным судом: «поднимается Иегова на суд и восстает, чтобы судить народы»³⁷³. Иегова творит милость, суд и правду на земле, – только это Ему благоугодно; в суде и правде Он посещает всех, обрезанных и необрезанных, Египет и Иудею, Едома, Аммона, Моава»³⁷⁴. Праведный Иегова любит правду и праведника, а нечестивого и насильника ненавидит душа Его³⁷⁵. Спасает и награждает Он не иначе, как по правде Своей³⁷⁶. В частности, отношение Иеговы к Своему избранному народу управляется тем же принципом правды: «только вас избрал Я из всех племен земли, говорит Иегова Израилю, – потому и взыщу с вас за все беззакония ваши»³⁷⁷. Иегова не Ваал – бог силы и

произвола, а муж, обручивший Себе Израиля правдою и правосудием³⁷⁸.

Вторым этическим свойством Иеговы в религиозном воззрении евреев является Его милость и любовь. Книги Ветхого Завета переполнены исповеданием великого милосердия Божия и Его любви к сынам человеческим³⁷⁹. Ничто так не вдохновляло ветхозаветного человека, как восхваление милости Божией. И в этом отношении нет различия между периодами допророческим и пророческим. Но милосердие Божие в ветхозаветном религиозном воззрении становится этическим понятием лишь в связи с правдой Божией, в зависимости от нея, – и это именно полагает границу ступеней допророческой и пророческой. Мы видели, что древние евреи смотрели на любовь Иеговы как на Его пристрастие, лишенное этического достоинства. И лишь в воззрении пророков, поднявшихся до понимания любви Божией ко всем народам³⁸⁰ милосердие Иеговы было этицировано началом правды, в отношениях Его как к другим народам, так и к народу богоизбранному. Иегова произносит определения Свои условно, отменяя назначенное народам зло ради раскаяния их и отнимая от них благословение Свое ради их злодеяний, – Он ставит последнею целью определенных благ и бедствий обращение грешника от лукавого пути его³⁸¹. Поэтому избранный Израиль более других народов осуждается за свои беззакония.

Основные нравственные свойства Иеговы – правда и милость – образуют религиозную основу пророческой этики. Праведный и милостивый Бог требует и от людей правды и милости в отношениях их друг к другу. Религиозная по своей основе, пророческая этика социальна по своему содержанию: ее идеал – благоустройство общественно-народной жизни. Пророк Исаия учит: «научитесь делать добро, стремитесь к правосудию, спасайте угнетенного, защищайте сироту, вступайтесь за вдову... Вот пост, угодный Иегове: расторгни оковы неправды, разреши узы рабства, угнетенных отпусти на свободу и всякое ярмо сокруши, раздели свой хлеб с голодным и покинутых бедных введи в дом; если увидишь нагого, одень его и не скрывайся от единокровных твоих»³⁸². Также поучает

пророк Осия: «сейте себе в праведность, тогда пожнете милость... Наблюдай милость и правосудие и уповай на Бога твоего всегда»³⁸³. «О, человек! читаем мы у пророка Михея: сказано тебе, что добро и чего требует от тебя Иегова: только действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудро ходит пред Богом твоим»³⁸⁴. «Если человек праведен, – говорит Иегова устами пророка Иезекииля, – и поступает законно и справедливо, никого не обижает, должнику возвращает залог его, не производит грабительства, уделяет голодному, хлеб свой и нагого покрывает одеждою, не отдает в рост и лихвы не берет, удерживает руку свою от неправды, производить суд человеку с человеком справедливый; то он праведник и непременно будет жив»³⁸⁵.

Того же требует Иегова и чрез пророка Захарию: «производите суд справедливый и оказывайте милость и сострадание каждый к брату своему; вдовы и сироты, пришельца и бедного не обижайте, и друг против друга не умышляйте зла в сердце вашем... Говорите истину друг другу, истинно и миролюбно судите у ворот ваших»³⁸⁶. Так учили и другие пророки.

Сущностью завета евреев с Иеговой от них требовались вера, послушание и смирение. В проповеди пророков эти требования также выражаются ясно и определенно³⁸⁷. Но и эти религиозные понятия испытали значительные изменения в системе пророческого этического воззрения. В то время как прежде от еврея требовалось чисто религиозное послушание и его смирение было часто слепую покорностью³⁸⁸, в пророческом воззрении упование на Бога утверждается на вере в Его правду и смирение неразрывно соединяется с сокрушением о грехах³⁸⁹. Поэтому понятия правды и любви остаются решительно преобладающими в пророческой этике.

По принципу этих основных этических понятий пророки произносят свой строгий суд над современною им действительностью, над всеми сторонами народной жизни, как над ее священнически-жертвенным строем, так и над царско-теократическими порядками.

О культовом богослужении избранного народа пророки говорят такую строгую речь, которая не имеет себе ничего подобного во всемирной литературе. Иегова пресыщен всесождениями овнов и туком волов, Ему не угодна кровь быков, агнцев и козлов, для Него омерзительно курение, нестерпимы новомесячия и субботы, Он ненавидит праздники, для Него тяжелы священные собрания, Он не обоняет запаха жертв, не слушает звуков праздничных гуслей, отвращается от протянутых к нему рук, закрывает глаза Свои от постов и самоистязаний³⁹⁰. Он отвергает самую мысль человека угодить Ему жертвами и приношениями, Он отвергает жертвы как Бог правды и любви. Идея универсального всемогущества Иеговы, для Которого небо – престол и земля – подножие, Который владеет всей вселенной, служит лишь отрицательной основой Его отвращения к культу: для Него нельзя построить дома на земле, в котором Он вместились бы, недостаточно ни Ливана для огня, ни животных для всесождения, соответствующего Его величию, Ему нельзя угодить тысячами овнов и бесчисленными потоками елей³⁹¹. Но еще важнее положительная основа Его нерасположения к жертвам – этическая: Он хочет милосердия, а не жертвы, Он требует от человека дел правды и любви, чистых рук и непорочного сердца³⁹². Культовое богослужение не выражает божественной воли³⁹³, оно не выходит за пределы человеческих желаний: люди не для Бога постятся и они сами едят жертвенное мясо³⁹⁴. Заповедь Иеговы, выражающая Его волю, есть нравственная заповедь, – и мало того, что культовое богослужение не служит исполнением божественной воли, оно нарушает волю Божию, поскольку сопровождается противлением требованиям нравственности, лицемерно прикрывает нравственное беззаконие и даже ведет к нравственному усыплению и вырождению. Празднование соединяется с беззаконием, приносящие жертву руки покрыты кровью, – постятся, чтобы спорить и ссориться и нечестивою рукою бить других, – приносят священные мяса и при этом становятся хуже³⁹⁵. Пророческая проповедь захватывает и служителей жертвенного культа – священников: они кормятся грехами народа и к нечестию его стремится душа их³⁹⁶.

Ту же меру нравственной нормы пророки прилагали и к общественной жизни народа, производили от имени Иеговы «суд с Его народом», «положив правосудие правилом и правду отвесом». Пред их испытующим взором открылась полная социальная дезорганизация. Под видимую стройность общественных порядков скрывалась вопиющая неправда социальных отношений. Нечестивые цари насилием и грабежом собирают сокровища в чертоги свои, им подражают народные старейшины и князья, на судах царит неправда и подкуп, в торговле обман, низшие классы терпят притеснения, бедные, вдовы и сироты не находят защиты, начальствующие сроднились с ворами и убийцами и города израильские стали вертепами разбойников, наконец насилие и нагребленные богатства вели к пьянству и семейному растлению³⁹⁷. Сама по себе эта картина общественной неправды не представляет собою ничего исключительного, она повторяется в жизни каждого народа. Но пророки созерцали глубочайшие причины общественного зла: они не только замечали всеобщность развращения³⁹⁸, но открывали своею критическою мыслью тесную связь позднейшего социального зла с исходным началом общественного строя, прослеживали поток этого зла до самого установления царской власти. Избрав себе царя, евреи хотели быть «подобными всем народам»³⁹⁹. Но пророки судили о социальных нестроениях не с общегосударственной точки зрения, – они принципиально обсуждали самый характер царского правления, прилагая к нему этический критерий. Для них было ясно, что царское правление обмануло народные ожидания: уничтожив страшные неурядицы предшествующего периода, доставив народу внешний порядок, оно оказалось несостоятельным в позднейшем развитии – не в силу личных недостатков царей, а в силу недостаточности внешнего строя для достижения, социального блага. «Погубил ты себя, Израиль. Где царь твой теперь? Пусть он спасает тебя во всех городах твоих. Где судьи твои, о которых говорил ты: дай нам царя и начальников»?⁴⁰⁰ Общественный строй не может спасти народа, нужно восходить к нравственной силе человека, нравственным началом должны быть проникнуты и священническое служение

и общественный порядок. Как носители нравственного начала, пророки выше властей и священнической и царской: спасение от Иеговы чрез пророков⁴⁰¹, при чем предполагается желательным, чтобы все были пророками.

В этом возвышении нравственного начала и личной свободы над началами священнической традиции и внешней власти нужно видеть кульминационный пункт ветхозаветной религии. На этой вершине дана, вместе с тем, в самом чистом виде, в самом типическом выражении, в наиглубочайшем существе ограниченность еврейской религии. С этой вершины прямой путь к евангельской абсолютности, так что дальнейшая еврейская история образует воплощение пророческого духа, закрепляя его ценное содержание и выводя на свет присущую ему немощь. Пророческая высота представляет из себя и основную идею, вложенную в строй еврейской жизни, и исторический перевал, после которого начинается оплотнение (регресс) религии Иеговы, ее огрубение. В первом случае мы имеем дело с содержанием еврейского закона, во втором – с фактом господства закона, с формой законничества.

Содержание еврейского «второзакония», развивающего дух пророческой этики, и всего социального строя еврейской жизни, воплощающего пророческую проповедь, неразрывно связано с учением пророков. Пророческая проповедь, и социальные идеалы, реализующиеся в еврейском законодательстве, в этико-общественных заповедях и учреждениях, образуют одно целое. Как пророческая этика имеет своим предметом народно-социальное благо, так и социальный строй евреев утверждается на моральных основах. Если мы окинем взором весь объем социального законодательства еврейского народа, если мы прочитаем не только кардинальное требование почтительности к родителям и воспрещение убийства, прелюбодеяния, кражи, лжесвидетельства, пожелания чужой жены и чужой собственности, но и всю, развивающуюся около этого основного ядра, систему многочисленных заповедей о почтительности к старости, о правде судебной, о честности торговой, о чистоте брачной жизни, о милосердии к рабам, вдовам, сиротам, нищим, пришельцам, о внимательном отношении даже к скоту и

земле, – если мы прочитаем без предубеждения эти установления и законы, то в нас народится невольное изумление и почтительное благоговение пред тою строгостью правды, глубиной милосердия и сердечною нежностью к чувствам и интересам человеческой личности, которые положены в основу еврейского законодательства. Вот, в частности, каковы должны быть отношения еврея к бедному, нищему, сироте, вдове, пришельцу и наемнику: их не должно обижать, плату нужно отдавать до захода солнца, не заходить в дом бедного за залогом, не брать в залог (ручной) мельницы и жернова, взятую в залог одежду возвращать при захождении солнца, оставлять им забытый сноп на поле, оставшиеся плоды на маслине и в винограднике; еврей не может быть рабом, но только наемником, и надел земли не может быть у него куплен безвозвратно, – купленный еврей должен быть отпущен на свободу и нанятый у него надел должен быть ему возвращен в субботний и юбилейный годы⁴⁰². Столь же высоко-моральны ветхозаветные законы о суде, свидетелях, наказаниях⁴⁰³. Это гуманное законодательство ставит вне сомнения, что ветхозаветный закон, как и пророческая этика, висел на двух заповедях, из коих первая и наибольшая: «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всем разумением твоим», вторая же подобная ей: «возлюби ближнего твоего; как самого себя» (Мф. XXII, 37 – 39 пар.)⁴⁰⁴.

Но вникая ближе в этот строй жизни и обсуждая его моральную основу, мы находим, что он скован границами, неизбежными для всех сторон еврейской религии. Ветхозаветный закон всецело определяется целью социального блага и здесь встречает свой предел; и пророческая этика, имеющая своим предметом общественный строй и реализующаяся в законе, не могла переступить общественно-народной условности. Пророческая проповедь, образуя высокую основу народного закона, придавливалась ограниченностью его исторических задач. Эта граница сказывается со стороны внешней и со стороны внутренней.

Со стороны внешней этико-общественный закон Израиля ограничен в том отношении, что он исключительным объектом

любви для израильтянина ставит единоплеменника и не простирает ее на иноплеменника: ближний «второй» заповеди для еврея – брат по крови. «Не враждуй на брата твоего в сердце твоём, – не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего своего как самого себя»⁴⁰⁵. Гуманный для внутренних отношений народной жизни, ветхозаветный закон для врагов-соседей назначал злую участь поголовного истребления или рабства⁴⁰⁶. Еврею запрещалось отягощать ростом или обращать в рабство единоплеменника и разрешалось делать это по отношению к иноземцу: «иноземцу отдавай в рост, а брату твоему не отдавай в рост»⁴⁰⁷. Юбилейное прощение не простиралось на чужеземца⁴⁰⁸. И хотя пришлец, наряду с вдовами, сиротами и нищими, прикрывался защитой милосердия и благотворительности⁴⁰⁹, уравнивался с туземцами пред Иеговой⁴¹⁰, и еврею даже заповедовалось любить пришельца как самого себя⁴¹¹; хотя и отношения евреев к врагам-иноземцам с разных сторон смягчаются в пророческой проповеди и в законе; тем не менее партикуляризм составляет существенную черту ветхозаветной этики, потому что он вытекает из самых основ еврейской религии, из самой идеи народного богоизбранничества. В глубочайших корнях этой идеи закреплялось чувство ненависти, поскольку враги Иеговы были врагами Израиля. «Мне ли не возненавидеть ненавидящих Тебя, Иегова, и не возгнушаться восстающими на Тебя? Полною ненавистью ненавижу их; враги они мне»⁴¹². Если бы даже ненависть к врагам Иеговы не равнялась религиозному освящению всякой международной вражды, то во всяком случае в такой религии не было мотивов, смягчающих то дикое исступление, которое мечтало избивать о камень чужих младенцев⁴¹³ и омыwać свои ноги в крови врагов⁴¹⁴. Поэтому справедливо ветхозаветная заповедь о любви к ближнему формулируется в Евангелии так: «люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего»⁴¹⁵.

Внешняя ограниченность еврейской этики и закона заставляет ожидать и внутренней ограниченности. Партикуляризмом предполагается экстернализм. Если закон, взятый со стороны внешних отношений Израиля, имел своим

объектом евреев в отличие от других народностей, а не человека в отношении к человеку, то, естественно, и со стороны внутренней закон исчерпывался общественным строем богоизбранного народа и не захватывал внутренней жизни личностей, стремился к условному общественному благу и не знал духовного абсолютного блага. Так и было на деле. Напр. брачная этика и семейное право имели свою единственную целью процветание брачной жизни, а не внутреннее совершенство лица, прилагались к социальной стороне брака, а не к состоянию личности в брачном отношении. Сюда направлялись положительные заповеди, обеспечивавшие новобрачным совместную жизнь⁴¹⁶, регулировавшие социальную сторону брака – брак в отношении к родству, права наследства при полигамии, левират, развод. Равным образом и отрицательные заповеди преследовали эту же цель. Прелюбодеяние рассматривалось и запрещалось как нестроение, нарушающее общественный порядок, а не как преступление, унижающее личность. Поэтому общая заповедь о непрелюбодеянии распадается на частные заповеди, которые воспрещают еврею брачные отношений с чужою женою, с невесткой, с обрученною девицею, при чем женщина трактуется как собственность и, раба разумеется в этих запрещениях исключительно в качестве обрученной⁴¹⁷. Соответственно этому грехом Давида⁴¹⁸ было не то, что он «посмотрел на моющуюся женщину с вождением», не совладал с проснувшейся похотью, а то, что он отнял ее у мужа, у которого она была единственною. Подобно этому блудодеяние дочерей израильских запрещалось не потому, что блудодействующая оскверняет храм Божий, т.е. свое человеческое достоинство, при чем и участвующий в ее грехе становится «одним телом» с нею, а потому, что скверность блуда, захватившая дочерей народа, ведет к гибели этот народ: «чтобы не блудодействовала земля» – вот последний мотив заповеди⁴¹⁹. Соответственно этому мотиву, как вообще высшею наградою за этическое делание, за исполнение закона служило долгоденствие народа, ближайшим образом обещанное за почитательность к родителям⁴²⁰, так в частности наградою

брачных и семейных заповедей служило чадородие и наказанием – бесплодие. Обратимся к примеру из другой области. Если еврею заповедовалось истреблять врагов на войне, то бесспорно, что убийство единоплеменника запрещалось ему не по мотивам человеческого достоинства, над которым убийца издевается, а в качестве социального расстройства, осквернявшего общество Израиля, ибо «кровь оскверняет землю»⁴²¹. Здесь уместно припомнить отмеченную выше характерную черту ветхозаветного закона, который, по своему существенному содержанию, обращен ко всему обществу израильскому, а не к лицам: «не крадите, не лгите, не обманывайте друг друга, не делайте неправды – в суде, в измерении, в весе и в мере»⁴²²; посему и наказание за преступление закона у евреев имело полное социальное значение, как очищение общества от осквернения, удаление скверны с земли. Знаменательно в этом отношении и то, что основным пунктом ветхозаветного права, *jus talionis*, равномерным возмездием, не только ограничивалась мстительность потерпевшего, но и положительно заповедовалось обществу восстановление нарушенной общественной правды: «да не пощадит (преступника) глаз твой (т.е. не будь к нему жалостлив) – душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу»⁴²³. По всему этому ветхозаветная этика и закон затрагивали человека как члена общества, с внешней стороны, требовали от него фактической исполнительности, а не определенного душевного настроения. Многочисленными заповедями, описывающими внешнюю сторону дела, напр. количество жертвы, ее ценность, не предполагается определенных мыслей и чувствований, – и немногие, теряющиеся среди всего множества, предписания внутреннего характера, каковы: «обрежьте крайнюю плоть сердца вашего», «не враждуй на брата твоего в сердце твоём»⁴²⁴ – требуют искренности в служении Богу и в заботе о ближнем, т.е. в исполнении закона, но не указывают определенного сердечного состояния, не дают закону своего содержания. Любовь к Богу и ближнему заключается во внешних делах, в частности этика исчерпывается социальным делом.

Как социальный характер пророческой этики роднил ее по содержанию с законом, так и народно-социальная условность закона была обнаружением этической условности пророческой проповеди. Этическая проповедь пророков, внося самое высокое содержание в народную жизнь и морализируя закон, не могла переступить условно-исторических границ богоизбранного народа. И так как в высоте пророческой проповеди была превзойдена всякая иная ограниченность, то в ней открылась самая типическая немощь еврейской религии, условность чистой идеи народного богоизбранничества.

Крайне примечательно, что на самой вершине пророческого этического монотеизма слышится эта историческая привременность, народная косность. Этический универсализм религиозных созерцаний пророческого гения не мог преодолеть того партикуляризма, который вытекал из сущности завета Израиля с Иеговой. Универсальный промысл Иеговы и универсальные цели Его завета с Израилем не были безусловными, но эта универсальность имеет несмываемый оттенок партикуляристических тенденций. И для пророков Израиль возлюбленный Иеговы, Его избранный раб: для Него все народы равны, но избран один Израиль и чрез него должно исполниться универсальное владычество Иеговы. Всемирные цели лишь возвышают идею богоизбранности, но не отменяют ее. Пророк Амос, высказавший высокую мысль о равенстве пред Иеговой сынов ефиоплян и сынов Израилевых, вслед затем говорит о власти скинии Давидовой» над всеми народами, между которыми возвестится имя Иеговы⁴²⁵. У Исаии Иегова называет Кира помазанником Своим и в то же время говорит: «ради Иакова, раба Моего, и ради Израиля, избранного Моего, Я называю тебя по имени»⁴²⁶. Восторженная песнь универсальной правды, призывающая все концы земли, всякое колено и всякий язык, поклониться единому Спасителю-Иегове и исповедать Его единым Господом правды и силы, – песнь эта заканчивается национальным гимном: «в Иегове оправдится и прославится все семя Израилево»⁴²⁷. Творец мира, воспетый впервые с такою ясностью религиозной мысли в последних главах Исаии, связывается узами брачной любви с

возлюбленным Израилем⁴²⁸. Ради него Иегова отдает Египет, Ефиопию, Савею и Вавилон⁴²⁹; для Иеговы «Свое дело», близкое Его сердцу, в Сионе⁴³⁰, стены Иерусалима всегда у Него в мыслях⁴³¹. Спасение язычников совершится чрез славу Израиля⁴³², чрез его посредство Иегова будет царствовать над всею землею⁴³³ и ему лицом до земли поклонятся все цари, будут лизать прах ног его⁴³⁴. Религиозный универсализм пророков, при всей яркости их понятий, тонет в националистических чувствах, и они остаются костью от костей своего народа и плотью от плоти его. Они воспринимают и воспитывают самые заветные надежды своего народа, очищают их от всего, что их раздробляло и ослабляло: пророки Израиля обращают свое последнее упование к единому дому Давида, к могущественному царству отрасли Давидовой⁴³⁵. Пророкам Израиля оставалось сделать лишь один шаг до религиозной абсолютности, до безусловного универсализма – отвергнуть самую идею еврейской богоизбранности. Но они этого не могли сделать, потому что тогда у них не оставалось бы никакой точки опоры за недоступностью внутреннего самородного блага. Это мог сделать впоследствии лишь Христос-Сын Божий, направивший религию по новому руслу. И это нас отсылает к характеру религиозного опыта израильских пророков.

Объективной ограниченности религиозного созерцания пророков соответствует субъективная ограниченность религиозного опыта. Здесь наше внимание притягивает к себе пророческий образ страдающего праведника, раба Божия, отрока Божия, сына человеческого. Этот образ – прекрасное достояние ветхозаветной письменности, самое трогательное произведение еврейского творчества. По мере того, как в религиозном сознании Израиля крепло понятие праведности, для него возникал роковой вопрос о страдании праведников и благоденствии грешников. «Когда я стану судиться с Тобою, Иегова, Ты будешь прав; и однако же я буду говорить с Тобою о правосудии: почему путь нечестивых благоуспешен, и все обманщики живут спокойно?... А меня, Иегова, Ты знаешь»⁴³⁶. «Нечестивые и счастливыцы мира достигают богатства. Так не напрасно ли я очищал сердце мое и омывал невинностью руки

мои, терплю раны всякий день и страдание всякое утро»⁴³⁷? Эта проблема, составившая предмет книги Иова, со всею яркостью была поставлена в истории пророков, терпевших гонение от народа мятежного и упорного⁴³⁸, и в истории самого Израиля, отданного в плен на поругание язычникам, когда Иегова сокрыл от него лицо Свое и оказался для него Богом сокровенным⁴³⁹. К теоретическому уразумению тайны страданий праведника Израиль был подготовлен понятием божественного снисхождения, так как Высокий и Превознесенный живет именно с сокрушенным сердцем и смиренным духом⁴⁴⁰. Живое же понимание этого образа давалось собственным опытом страданий пророка. Он страдал, как слуга Божий, страдал ради Иеговы: «за Тебя я терплю поношение»⁴⁴¹, – он страдал, затем, за других, за народ свой, принимал на себя его страдания и брал на себя его беззаконие⁴⁴², терпел от тех, которым открывал слово Божие, был для них «как кроткий агнец, ведомый на заклание»⁴⁴³. Наконец, пророки были уже в действительности тем остатком, ради которого сохранялся народ, благословенною «отраслью», виноградным соком: когда в виноградной кисти есть вино, тогда охраняют ее, потому что в ней благословение, также поступает Иегова и ради рабов своих, чтобы не всех погубить⁴⁴⁴. Но чем пророк был для Израиля, тем сам Израиль был для языческих народов, для всего мира: если он страдал за свои грехи пред Иеговой, то во всяком случае он был не хуже языческих народов, которым был отдан на поругание, – он был лучше их и страдал от них, как праведник от нечестивцев⁴⁴⁵, ради распространения славы Божией во всем мире, он служил делу Иеговы, был рабом Его⁴⁴⁶, за Него умерщвлялся всякий день и считался овцами, обреченными на заклание⁴⁴⁷. Так был создан религиозным творчеством Израиля образ сына человеческого, раба Божия, страдающего праведника. Главные черты этого образа – невинные страдания и их искупительное значение. Величественная песнь о рабе Божиим дана у Исаии в LII – LIII главах: «... Он был презрен и отвергнут людьми, страдалец, – но Он принял на себя болезни наши»...

Главный вопрос, который возникает при чтении этой ветхозаветной песни невинных страданий, в том, выражает ли образ раба Божия в устах пророков полную действительность. На этот вопрос нужно ответить отрицательно.

Бесспорно, что опыт пророков и всего Израиля был истинно-религиозным переживанием. Для израильского праведника Бог был величайшим благом, превышающим всякие вне религиозные блага. «Кто мне на небе? И с Тобою ничего не хочу на земле. Томится плоть моя и сердце мое; твердыня сердца моего и часть моя Бог вовек. Ибо вот, удалившиеся от Тебя гибнут; Ты истребляешь всякого, отступающего от Тебя. А мне благо близость к Богу»⁴⁴⁸. В псалмах I, XV, XVI, XXV, XXVI, LXXXII¹ воспевается блаженство мужа, который не ходит на совет нечестивых, и на пути грешных не стоит, в собрании кощунствующих не сидит, но влечется к закону Иеговы и о законе Его помышляет день и ночь, – воспевается полнота радостей пред лицом Иеговы, блаженство в деснице Его, радость взирания на лицо Его, насыщения образом Его, созерцания красоты Его, посещения святого храма Его. «Как приятны жилища Твои, Иегова Саваоф! Стремится и льнет душа моя ко дворам Иеговы; сердце мое и тело мое восторгаются к Богу живому... День во дворах Твоих лучше тысячи в других. Желая лучше быть у порога дома Божия, нежели жить в шатрах нечестия». В псалме CXVIII ублажаются непорочные в пути, ходящие в законе Иеговы, хранящие постановления Его, взыскующие Его всем сердцем. «Уставами Твоими утешаюсь, не забываю слова Твоего... Как люблю я закон Твой! Весь день помышляю о нем... Как сладки языку моему слова Твои, лучше меда устам моим»! Отношения ветхозаветного праведника к Иегове были исполнены сердечности, интимности, давали ему внутреннее удовлетворение. «Как лань стремится к потокам вод, так душа моя стремится к Тебе, Боже! Жаждет душа моя Бога, Бога живого»⁴⁴⁹. «Хотя бы не расцвела смоковница, и не было плода на виноградных лозах, и маслина изменила, и нива не дала пищи, хотя бы не стало овец в загоне и рогатого скота в стойлах; но и тогда я буду радоваться о Иегове и веселиться о Боге спасения моего»⁴⁵⁰.

В меру этого религиозно-духовного опыта для израильтянина становилась действительностью идея страдающего праведника, идея страданий во имя Божие. Среди самых тяжелых бедствий он имел утешение от Бога. «То утешает меня в бедствии моем, что слово Твое оживляет меня»⁴⁵¹. Внутри себя он находил силу, которую мог противопоставить самым тяжелым искушениям. «Если даже пойду долиною тьмы, то не убоюсь зла, потому что Ты со мною»⁴⁵². «Боже! Ты мой Бог, Тебя я ищу, Тебя жаждет душа моя, по Тебе томится плоть моя в земле сухой, истощенной, безводной... Твоя благодать лучше, нежели жизнь»⁴⁵³. С таким духовным запасом, с таким религиозным сокровищем встретил Израиль лицом к лицу проблему о невинных страданиях, и нет ничего удивительного, что он увидал в страданиях праведников Божие дело. Он постиг радость о Господе, доступную для страждущих, и торжество о Святом Израиля, обетованное бедным людям.

И при всем том эти волны духовной радости трогали только поверхность души ветхозаветного праведника и не доходили до ее глубин. Народно-договорная религия не давала места лично-духовной абсолютности, устраняла возможность безграничного самоотречения. На самых высотах пророческого воодушевления Израиль не доходил до безграничной преданности Богу, никогда не забывал земных интересов, стоял в зависимости от исторических условий, от внешнего оправдания своей веры. Духовное благо не давало ему полноты удовлетворения, не поглощало его души. Не реализуясь в исторической действительности, оно таяло в чувстве богооставленности⁴⁵⁴, его глаза истомлялись от ожидания Бога⁴⁵⁵, Который казался ему обманчивым источником, неверной водой⁴⁵⁶. Именно исключительное положение богоизбранности требовало внешнего оправдания праведника как в глазах всех надеющихся на Иегову⁴⁵⁷, так и в глазах всех врагов. Полная внешняя богооставленность праведника не представлялась возможною, и история Иова без последнего результата⁴⁵⁸ была бы для ветхозаветной точки зрения возмутительною тайною. При всей реальности пророческого опыта Израиля, полная

радость страждущих о Боге была для него не действительностью, а обетованием, исполнение которого зависело от вмешательства Иеговы в историю⁴⁵⁹. И идеей раба Божия требовалось внешнее оправдание⁴⁶⁰, поэтому образ, раба Божия по справедливости считается преимущественно пророческим образом, не синтезом действительности, а символом упований.

Эта субъективная недостаточность религиозного блага, заставлявшая держаться за народные обетования и историческую почву, не была, однако, последнею немощью ветхозаветного пророчества. Она заслонялась более тяжелою границею откровения Иеговы: как Израиль не числился между народами, так и пророки среди самого Израиля «не числились», жили «отдельно», были единицами. И если спасение народа скрывалось в пророках, то не могла не обнаружиться их количественная ничтожность. Пожелание одного из великих пророков, чтобы все в Израиле были пророками⁴⁶¹, звучит глубокою скорбью, а другому пророку исполнение Духом Божиим всякой плоти предносится как дело будущего⁴⁶². И эта слабость ветхого завета, заслонявшая иные его стороны, создавала для пророков ближайшие задачи – воспитать весь народ израильский в духе правды. Здесь укреплялись корни иной связи пророческой этики с законом – не только в его содержании, но и в форме его господства, по этой линии совершился переход от пророческого духа к законническому строю.

6. Законническое иудейство

Эпоха ветхозаветных пророков сменилась дисциплиной закона, поставившей себе целью воспитать в духе пророческой этики все общество Израиля и создавшей в действительности то иудейство, которое было отвергнуто Христом. Однако номистическую дисциплину нельзя считать исторически случайным падением еврейского гения, и иудаизм не следует ставить только в личную вину тем его представителям, с которыми имел дело Христос. В том и заключался трагизм иудаизма, что он составлял необходимое следствие основоположительных начал еврейской религии, что на его долю выпало достроить здание на ранее заложенном фундаменте, так что достройка предопределялась прежней работой. Иудаизм с необходимостью обнаружил наиболее рельефно ту ограниченность, которая входила в существо еврейской религии, и начала номизма были положены деятельностью пророков. Это настолько бесспорно, что последние пророки, начиная с Иеремии и Иезекииля, уже входят в сферу номизма. Мы покажем существенную связь еврейского пророчества с иудаистическим законничеством.

Время пророков было временем крупнейших исторических катастроф, которые тяжело отзывались на судьбе Израиля. Проникнутые глубокою верою в божественный промысл и столь же глубокою любовью к своему народу, пророки в ходе всемирной истории созерцали суд Божий. Для них вся история есть дело промысла Божия, откровение правды Божией: она имеет один центральный пункт – время решительного суда Божия. Это «день Иеговы», «тот день», «то время». Страшен «великий день Иеговы». «День сей есть день гнева, день скорби и тесноты, день ужаса и опустошения, день тьмы и мрака, день облака и мглы, день трубы и бранного крика против укрепленных городов и высоких башен»⁴⁶³. В изображении этого «дня» сказалась вся глубина живой веры пророков, для которых Иегова был Владыка истории, и весь ужас исторических катастроф, ложившихся невыносимою тяжестью на народ

Божий. В этом дне Иеговы принимают участие все народы и вся природа. Этот день – «время народов»⁴⁶⁴, когда Иегова колеблет небо и землю, море и сушу, и потрясает все народы⁴⁶⁵, когда Он явит знамения на небе и на земле⁴⁶⁶ более сильные, чем были знамения при выходе из Египта⁴⁶⁷: тогда солнце превратится во тьму и луна не будет светить⁴⁶⁸, и объятые ужасом люди будут ходить как слепые⁴⁶⁹.

День Иеговы есть прежде всего Его суд над избранным народом. «Только вас избрал Я из всех племен земли, – потому и взыщу с вас за все беззакония ваши»⁴⁷⁰. Ассур, Египет, Навуходоносор – это жезлы гнева Иеговы, орудия Его негодования на Израиля. Суд Иеговы над Израилем производится «пред глазами язычников»⁴⁷¹. Израиль развеивается между народами и, как мякина, рассеивается по их странам⁴⁷², рассыпается между всеми народами, как рассыпаются зерна в решете⁴⁷³, как бы щелочью очищается⁴⁷⁴, расплавляется как серебро в горниле⁴⁷⁵, вымолачивается как зерновой хлеб⁴⁷⁶, истребляется до незначительного остатка⁴⁷⁷.

Но затем это есть суд Иеговы над всеми народами, которые отягощали Израиля без сожаления, владычествовали над ним надменно, не хотели признать себя орудием Иеговы. Собираются все народы и над ними производится суд за их высокомерие, за то, что они величались и ругались над народом Иеговы⁴⁷⁸, за то, что воздали Израилю вдвое за грехи его⁴⁷⁹. Народы земли не поняли, что Иегова собрал их как снопы на гумно⁴⁸⁰; поднимая Иерусалим, как тяжелый камень, они надорвали силы свои⁴⁸¹, возмездие их обратилось на головы их⁴⁸². Иегова мстит за Израиля⁴⁸³; опустошение народов и развалины их городов – это жертва Иеговы, которую Он заколает для сынов Израилевых, от которой они жиру наедаются досыта и крови напиваются допьяна⁴⁸⁴. Этот суд над народами есть спасение Израиля – его небольшого остатка⁴⁸⁵ и явление славы Божией пред всем миром⁴⁸⁶. Иегова Сам, как некогда из Египта, спасает Своего Израиля⁴⁸⁷, утешает его⁴⁸⁸, выкупает его ценою всех народов⁴⁸⁹, дает ему владычество над, всеми народами – в лице восстановленной скинии Давидовой, Отрасти праведной⁴⁹⁰. Великий день Иеговы, начинаясь плачем

и рыданием, кончается ликованием и торжеством Иерусалима⁴⁹¹, светом и радостью⁴⁹², песнью и сердечным веселием⁴⁹³, потому что владычество потомков Давида умножится беспредельно⁴⁹⁴ и царь Сиона придет праведный и победоносный⁴⁹⁵. Сама природа примет участие в торжестве Израиля: в «тот день» горы будут источать мед и с холмов потечет молоко⁴⁹⁶, – тогда будут новое небо и новая земля, на которой воцарится вечное веселие⁴⁹⁷.

Такова историографическая рамка пророческой проповеди. Этическое освещение исторического процесса не только устраняло в глазах пророков преобладание позитивной силы исторических событий, но и возводило в закон определенную связь событий. Они прежде радости возвещали горе, прежде спасения суд, будили народную совесть и тем решительно отличались от ложных пророков, которые знали «бремя Иеговы» – Его грозное слово лишь для языческих народов, а Израилю предрекали одно спасение и мир⁴⁹⁸. Истинные пророки Иеговы, укоряя не веровавших в наступление дня Господня⁴⁹⁹, одновременно вразумляли и нетерпеливо ожидавших этого дня. «Горе желающим видеть день Иеговы! На что вам день Иеговы? Он мрачен, а не светел»⁵⁰⁰. Как неразрывно связанный с нравственным испытанием, день Иеговы призывал, прежде всего, к моральному исправлению и сердечному очищению, как неизбежному условию последующего спасения. «Велик день Иеговы и весьма страшен, и кто выдержит его? Посему и ныне еще так говорит Иегова: обратитесь ко Мне всем сердцем своим в посте, плаче и сетовании. Терзайте сердца ваши, а не одежды ваши, и обратитесь к Иегове Богу вашему»⁵⁰¹. «Сион искупится правосудием и обратившиеся (сыны) его – правдою»⁵⁰²: вот самое ценное содержание в проповеди пророков. Время суда есть время очищения Израиля, изглаждения его беззаконий, одевания его в одежду правды⁵⁰³, и время спасения есть время господства правды и мира⁵⁰⁴. И Мессия предносится взору пророков, как реализатор нравственного порядка⁵⁰⁵. Правда жизни и нравственная зрелость характеризуют, по учению пророков, новый завет Иеговы с Израилем⁵⁰⁶.

По смыслу пророческой проповеди, спасение Израиля обуславливается правдою его. Этим для социальной этики указывается точный предел и непреложная цель – приготовить народ к мессианским благам, сделать его достойным их. Прежде, в блестящие времена еврейского царства, освящение богоизбранного народа полагалось в самой теократической форме его строя; теперь для освящения народной жизни требуется социальная правда, основанная на нравственных началах. Теперь требуется, чтобы освящение сказалось в самой действительности общественных отношений, в искреннем служении всех народному благу, – чтобы «весь народ был праведным»⁵⁰⁷. Для такого господства над общественной жизнью, над всеми членами общества, нравственность должна получить характер и силу общественного закона. Закон дает силу правде, любви и милосердию в общественных отношениях: он создает *общество*, в строгом смысле этого слова, отличающем его от государства и нации. В этой изначальной основе иудейского закона ничто не изменяется от того обстоятельства, что иудейский закон обнимает не только область этическую, но и ритуальную, так как и та и другая области обнимаются законом с уравнивающей их стороны общественной. С одной стороны, ритуальное освящение иудеев служило символом их общей преданности своему Богу; с другой стороны, и этический иудейский закон выражал мысль об отдельности богоизбранного народа от других народов. Полной ясности эта мысль иудейского закона могла достигнуть лишь в соединении закона этического с законом ритуальным, так что нравственное очищение становилось наглядным в формах ритуального очищения. Здесь в частности можно упомянуть о правилах аскетического характера, о правилах, определявших телесную чистоту и роды пищи. Аскетизм, как ограничение естественной жизни, как путь личного совершенствования, был чужд евреям: их аскетизм был воздержанием от языческой нечистоты, от обычаев языческих народов, обособлением от языческого мира⁵⁰⁸. Изолируя богоизбранный народ от языческого мира, ритуальный закон со стороны внутренних отношений иудейского общества служил, наравне с этическим

законом, объединению каждого его члена с общественным телом, имел вполне общественный характер. При этом заслуживает всецелого внимания то явление, что в период господства закона, сменивший эпоху пророков, направлявших свою проповедь против культа, последний выступает уже не в качестве самородной величины, но его значение вполне определяется законом. Ритуальное освящение для законнической точки зрения ценно постольку, поскольку оно предписывается законом, является его исполнением⁵⁰⁹. Это нужно иметь в виду, чтобы понять, почему пророчество, начавшее борьбой с культом, кончилось⁵¹⁰ защитой культа. Культ и религиозный обычай теперь возвышались на ступень закона, получая в сущности второстепенное значение, хотя с неизбежной опасностью острого подъема на законнической почве. Последние пророки имели в своем духе достаточное основание для борьбы с бездушной обрядовой формой, стоя в этом случае на одинаковой высоте с прежними пророками и удерживая культ в надлежащих границах⁵¹¹. Но с прекращением пророчества уже не было опоры для этого сдерживания⁵¹².

Во всяком случае нужно признать в качестве бесспорного вывода генетическую зависимость законнической дисциплины от пророческой деятельности. И наше невольное внимание здесь останавливается на той характерной черте, что пророки Иеремия и Иезекииль, у которых мы впервые встречаем ясно выраженный уклон к номизму и ритуализму, были преимущественно пред другими пророками проповедниками индивидуальной стороны нравственности⁵¹³. Это с неотразимой убедительностью свидетельствует, что закон был средством подчинить личность требованиям -общественного единства, социальной гармонии. Личность, на почве ветхого завета, даже при высших, предъявленных к ней; требованиях, выступает не в своей внутренней абсолютности, а в качестве социального элемента, от которого требуется искреннее подчинение общественному закону для блага всех и каждого. На все, выступающее из таких рамок, следует смотреть как на побочное течение в ветхозаветном русле⁵¹⁴. Уместно еще раз подчеркнуть, что еврейские пророки вносили в строй

учреждений нравственную струю, протестовали против лицемерного ритуализма и вместе с тем снова впадали в русло законничества и обрядности: они подняли до крайней высоты нравственный тон еврейской жизни, но не изменили ее направления.

Опираясь на пророчески-этическую основу, господство закона началось с реформы Иосии и вполне утвердилось обстоятельствами возвращения иудеев из плена и стараниями Иисуса, сына Иоседекова, Зоровавеля, Ездры, этого «книжника, сведущего в законе Моисеевом, который расположил сердце свое к тому, чтобы изучать закон Иеговы, и исполнять его, и учить в Израиле закону и правде» (и Езд. VII, 6. 10), и Неемии. Эти реформаторы находили опору в содействовавших им пророках, – они выработали режим раннего иудейства. Чтобы представить себе его мировоззрение, нужно было бы войти в рассмотрение политических и психологических условий веры иудейской общины по возвращении из плена, когда верующие имели постоянные столкновения с безбожниками и в среде самой общины и в лице враждебно настроенных языческих соседей. О состоянии верующих за это время мы можем судить по принадлежащим сюда псалмам. Но мы не останавливаемся на раннем иудействе, как на эпохе переходной, интересной скорее в историческом отношении, впрочем не достаточно освещенном. Для нас более интересно начавшееся с маккавейской эпохи⁵¹⁵ позднейшее иудейство, когда уже совершенно умолкнул пророческий голос и законническая дисциплина достигла полного развития. Если уже возвращение иудеев из плена было для них «отделением от нечистоты народов земли, чтобы прибегать к Иегове, Богу Израилеву», и если тогда уже началась деятельность книжников-законников, как учителей народа закону Моисееву; то в период Маккавейской борьбы за национально-религиозную самобытность это отделение иудеев путем изучения закона и его исполнения еще более усилилось. Между тем политические успехи Маккавеев не были настолько блестящими, чтобы потопить всякие надежды на будущее, так как именно при Маккавеях выделилась партия ревнителей закона асидеев-

фарисеев, не хотевших успокоиться на достигнутом политическом успехе и удалявшихся от политических интересов во имя религиозного-будущего. С новым падением политической независимости изолированность ревнителей закона дошла до крайности. С этого же времени началась усиленная добровольная эмиграция иудеев по всему свету и прозелитизм. Это способствовало образованию иудейской церкви, кагала: иудейство теперь уже не покрывалось территориальными границами народа и не совпадало с его политическим устройством, оно стало теперь собственно обществом, управлявшимся силою закона. И если уже возвратившиеся из плена иудеи смущались простотой второго храма, то теперь жизнь иудейских общин, повсюду рассеявшихся, фактически сосредоточивалась около местных синагог, как домов молитвы и изучения закона, и управлялась книжниками и фарисеями, «севшими на Моисеевом седалище». В самой обрядовой сфере, обнявшей этическое зерно пророческого учения, выше культа поднялся религиозный обычай, проникший во все уголки жизни; ставшие во главе народной жизни священники, в руках которых находилась формальная власть, сами прислушивались к голосу книжников и фарисеев.

В результате этой истории явилось такое беспредельное владычество закона, о каком трудно составить себе понятие. «Хотя бы мы, говорит Иосиф Флавий, лишились богатства, городов или прочих благ, закон, тем не моднее, останется у нас бессмертным. Ни один иудей, как бы далеко ни ушел он от отечества, не убоится на столько и свирепого правителя, чтобы из-за него потерять страх пред нарушением закона»⁵¹⁶. Немного раньше также писал о законе Филон⁵¹⁷.

Трудно преувеличить значение закона для иудеев. Чем является иудей в глазах всего мира со времени плена и до наших дней, что сохраняет его после того, как он потерял политическое значение и утратил храм, что придает ему необычайную стойкость и кладет на него несмываемый специфический отпечаток, это все делает закон.

Главнейшее достоинство закона в том, что он совершенно покоряет личность интересам общества и создает единодушное

целое. Воспользуемся свидетельством того же Иосифа Флавия. Сказав о том, что все иудеи знают свои законы, так что каждый «легче перечислит их, чем назовет свое собственное имя», он продолжает; «Вот это-то обстоятельство и вызвало в нашей среде удивительное единодушие: иметь неизменно одинаковое представление о Боге, ничем в образе жизни и привычках не отличаться друг от друга, все это имеет следствием самую прекрасную душевную гармонию. Ведь только у нас не услышишь о Боге разноречивых мнений... Равным образом в наших житейских отношениях не заметишь разногласия: у нас вся деятельность общая, мысль одна, согласная с законом Бога и гласящая, что Он взирает на все... Вся община является как бы воплощением святости»⁵¹⁸.

Однако то особенно показывает недостаточность закона и его привременность, что его слабые стороны с необходимостью вытекают из его сущности и наиболее ярко обнаруживаются при полноте его господства. Закон воплощает пророческую этику, но он же полагает конец для самого пророчества. Он предполагает точную форму и определенную букву: он не мирится с духовным творчеством, но требует отвердения (канонизации) старых речей, изучения и толкования старой буквы; он порождает книжничество, старейшинство, внешний авторитет, ограничивается внешнею формальною исполнительностью и всю нравственность возводит к послушанию. Закон святит жизнь, а не личность; он решительно не дает места внутренней абсолютности, личной свободе. Этот основной характер законнической дисциплины раскрывается в стройной системе иудаистического мировоззрения – этического делания и религиозного познания⁵¹⁹.

Первая черта номистической практики – юридизм. Иудей смотрит на свою жизнь, как на данную задачу, выраженную в ясных и точных формулах, за исполнение которой его ожидает награда, за неисполнение – наказание. Задача связана с последствиями частью по закону естественной причинности, частью по воле Божией. В первом отношении мы имеем рационально-утилитарную точку зрения житейской «премудрости», для которой доброе поведение есть умное

поведение, а дурное – глупое⁵²⁰; вторая есть собственно религиозно-юридическая точка зрения, при чем воздаяние полагается как во временной жизни, так и в загробной. Впрочем, утилитарная оценка нравственности в иудаизме тесно сплеталась с религиозно-юридической, поскольку внешние блага в глазах иудея являлись небесною наградою праведности. Так, в частности, иудей смотрел на бедность и богатство. Пророческий дух, создавший образ раба Божия, оставил иудеям в наследство убеждение, что бедные, наряду с смиренными и сокрушенными духом, суть преимущественные участники мессианских благ⁵²¹. Но это убеждение, служившее и позднее утешением для бедных, во время полного господства закона решительно поглощалось признанием бедности за несомненное и тяжелое бедствие. Иудейский праведник, как в богатстве, так и в других земных благах, каковы – почет, долгоденствие, видел свое законное обладание. Евангельские фарисеи были сребролюбивы; они любили и принимали славу от людей. Как бы то ни было, иудей на все свое «делание» смотрел в религиозно-юридическом освещении и оценивал его не по категориям плода и дела, а по категориям работы и награды. У него были с небом постоянные счета. Бог для иудейского сознания представляется прежде всего в виде хозяина, задавшего всем срочную работу, или царя в восточном смысле слова (δεσπότης τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς)⁵²² и судии, которому нужно дать отчет. Иудею внушалось: «Размышляй о трех вещах и ты никогда не вступишь в грех: откуда ты явился, куда отойдешь и пред кем ты должен будешь отдать отчет. Откуда ты явился? Из тленного зародыша. Куда отойдешь? В место, где тебя ожидают прах и черви. Пред кем ты должен будешь отдать отчет? Пред Царем царей (מֶלֶךְ מְלָכִים מֶלֶךְ לְפָנָיו), пред Всесвятым, да будет Он прославлен»⁵²³. От прежних времен иудей наследовал имя Бога-Отца, но теперь Отец Израиля был не только гневным царем для других (ἀπότημος βασιλεύς)⁵²⁴, – Его отеческая милость и по отношению к иудею скрывалась за Его деспотическою властью: отеческое благоволение Бога отличало иудеев от язычников⁵²⁵, но не составляло существенной стороны во

внутренних отношениях Бога к иудею, для которого Он был Отец деспот (κύριε, πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου), весьма страшный (φοβερὸς φόδρα)⁵²⁶. Небо для иудея было местом решения его судьбы, произнесения над ним приговора, откуда он ждал себе или оправдания, или осуждения. Самое существенное в религиозных представлениях иудея было то, что эти акты небесного правосудия понимались им в юридическом смысле, так что вопрос собственной судьбы был для него вопросом, признает ли его Бог правым или виновным. Поэтому пред небесным судилищем он стоял с чувством ужаса и началом премудрости считал страх Божий⁵²⁷. Иудей знал о неизреченной милости Божией и, может быть, в иудаистической литературе о милосердии Божиим идет более настойчивая речь, чем прежде⁵²⁸; но тогда как прежде израильтянин от правды Иеговы ждал себе спасения⁵²⁹, теперь в представлениях иудея милость Бога лишь смягчает Его правду, ослабляет ее⁵³⁰, и нет изначальной гармонии между правдой и милостью: милость и гнев в Боге борются⁵³¹. Поэтому религиозный страх иудея может сменяться надеждою, но вполне не исчезает из его сердца, потому что это – страх его за свою судьбу, страх подсудимого, или раба. В том основание этого страха, что судьба человека зависит от юридической оценки его дел. «Наблюдающий за душою человека воздаст по делам его»⁵³². Конфликт милости и гнева разрешается безучастным судебным правосудием⁵³³. Как ни сильна надежда человека на милость, она может сжать в сердце область страха, но она не изменяет его характера как рабского страха, потому что и милость эта есть милость судьи и надежда эта есть надежда подсудимого или раба.

Небесному правосудию соответствует человеческая правда. Воля деспота и судьи должна быть известна человеку точно и вполне; она требует от него прежде всего послушания. Исполнительность – первая добродетель иудея; исполнение закона – его правда, за которую следует награда, а нарушение закона – грех, за которым следует наказание. Во грехе нужно раскаяться и удовлетворить за него правде Божией, тогда он не вменяется человеку; напротив, каждое доброе дело, т.е. всякое исполнение закона, записывается человеку в небесной книге

жизни на приход. Религиозному опыту иудаизма не доставало всеобъемлющего настроения, не было в нем моментов, которые вмещали бы в себе вечность, – весь он распадался на отдельные акты, на частичные деяния, на дробные поступки. Добро есть дело, грех также есть дело или опущение, – это поступок или проступок с определенной физиономией, с кристаллизовавшимся видом. Поэтому и отношение Бога к человеку – награда и наказание – также суть частные акты правосудия. Милость Божия проявляется в том, что Он не вменяет человеку тех или других грехов, легко примиряется с ними⁵³⁴, но основное свойство Бога есть Его правда, награждающая или карающая человека не иначе, как по делам его, так что судьба его определяется его собственными делами. Творящий правду сам себе заготавливает жизнь у Господа, а творящий неправду сам виновен в гибели души (ὁποῖον διακαίουσὴν θησαυρίζει ζωὴν αὐτῷ παρὰ κυρίῳ, καὶ ὁ ποῖον ἀδικίαν αὐτὸς αἴτιος τῆς ψυχῆς ἐν ἀπώλειᾳ)⁵³⁵. Всепоглощающая забота иудея формулировалась в вопросе: как оправдаться пред Богом? Поскольку религиозное дело для него было средством определения своей судьбы и поскольку определение его судьбы зависело от небесного правосудия, постольку все оправдание иудея сводилось к исполнению закона. Нужно исполнять закон так, чтобы избежать наказания и получить награду, – точно, казуистически. Вся жизнь иудея была опутана сетью правил и заповедей, державшею его всегда в рабском напряжении. Если для пророков закон был реализацией нравственного порядка, путем социальной, правды, то для иудаизма он стал условием оправдания, и потому закон сам по себе наполнил все внимание иудея. Место социальной этики занял номистический строй, объединяющий разнообразные социальные отношения индивидуума. Этический закон в иудаизме, теряя из виду нравственно-сердечную основу, раздробился на номистические правила, регулирующие отношения мужа и жены, родителей и детей, господ и слуг, богатых и бедных, друзей, соседей, не говоря уже о том, что над всем доминировали требования ритуальной чистоты. И эти затененные правила, по существу

номизма, имели отрицательный характер и указывали иудею скорее то, чего он должен был избегать, чем то, что он должен был делать. Поэтому для иудаизма не случайна отрицательная формула: «что ненавидишь сам, того не делай никому (ὃ μισεῖς μηδενὶ ποίηδης)⁵³⁶, в противоположность положительному новозаветному требованию⁵³⁷.

При этом самый закон был для иудея одновременно и высоким благом, и тяжелым игом. Если главная задача человека в том, чтобы оправдаться пред небом, а единственное средство оправдания дается законом, то, очевидно, обладание законом было в глазах иудея великим преимуществом и неоценимым сокровищем. По словам апостола Павла, иудей «успокаивал себя законом и хвалился Богом, потому что знал волю Его, и разумел лучшее, научаясь из закона, и был уверен о себе, что он путеводитель слепых, свет для находящихся во тьме, наставник невежд, учитель младенцев, имеющий в законе образец ведения и истины»⁵³⁸. Но неизбежный и неоценимый как средство оправдания, дававший своим обладателям великое преимущество пред язычниками, закон не имел самородной ценности, так как праведность не доставляла абсолютного субъективного блага и, за вычетом номистического самолюбования, имела значение лишь постольку, поскольку признавалась на божественном суде. Поэтому закон сам по себе был для иудея тяжелым игом, сносным только в виду ожидавшейся за него награды. Иудей был рабом закона⁵³⁹. Нравственная энергия его всецело направлялась на такие дела, которые можно точно считать, за которые можно рассчитывать на получение награды. Правда, иудей знал и такую область нравственной деятельности, которая не поддается точной регламентации и не имеет строго-номистического обязательства, поскольку здесь главное зависит от личного настроения, — это молитва, пост и особенно благотворительность в виде подаяния милостыни, погребения бедных и пр. По словам Симеона Праведного, «мир стоит на трех основах: на законе, богослужении (культе) и благотворительности»⁵⁴⁰. Но и эти действия подводились под ту же юридическую оценку и считались сверхдолжными заслугами.

Милостыне придавалось грехоочистительное значение, наряду с строго-законническими делами: «искупи грехи твои правдою и беззакония твои милосердием к бедным»⁵⁴¹. «Доброе (дело) – молитва с постом и милостынею и справедливостью. Милостыня спасает от смерти и очищает от всякого греха. Творящие (дела) милостыни и (дела) правды будут долгоденствовать»⁵⁴². Благотворящий бедному дает займы Самому Богу и может рассчитывать на воздаяние от Него⁵⁴³: дальше этих откровенных расчетов, кажется, нельзя идти. На этой почве юридической оценки благотворительности образовалось отождествление в еврейском языке понятий правды и милостыни⁵⁴⁴. Только в Евангелии положен конец этому юрицизму, во-первых, тем, что здесь решительно устраняется надежда на награду за обязательные дела⁵⁴⁵, и, во-вторых, тем, что добрые дела, вытекающие из личного расположения, из любящего сердца, признаются обязательными⁵⁴⁶.

Юрицизм номистической этики неизбежно влек за собою другую основную черту иудаизма – книжническую скрупулезность. Если в законе видеть единственное средство оправдания, то, очевидно, последнее зависит от знания закона. Как нет другого, более достойного, предмета знания, чем закон; так, с другой стороны, закон для иудея есть именно предмет познания, которое служит условием спасения. Без знания божественного закона спастись невозможно: по словам Гиллеля, «невежда (רִבִּי) не боится греха (т.е. не богобоязнен), простец (פֶּזֶז טָהוֹר) не может быть благочестивым»⁵⁴⁷. Истинное познание Бога и Его святого закона есть уже важный шаг на пути оправдания. «Знать (ἐπίστασθαι) Бога есть полная праведность, и признавать власть Его – корень бессмертия»⁵⁴⁸. Полный путь оправдания для иудея распадался на две тропы: вера и дела⁵⁴⁹, при чем в понятие веры входит, как доверие Богу, так и познание Его воли. В древнейшем иудействе выдвигалась преимущественно практическая сторона веры, в иудаизме – теоретическая сторона. Закон необходимо изучать и толковать, и потому в иудействе весьма ценилась законническая мудрость. Законники-книжники были учителями народными, и

необходимую часть синагогального богослужения составляло чтение и объяснение священных книг⁵⁵⁰. Законнический режим естественно привел к канонизации Писания, к учению о богодухновенности его буквы и к преданию старцев. Познание закона стало при таких условиях вполне делом книжным и школьным. Непосредственность нравственного чувства была утрачена; высшим критерием в вопросах нравственности стала буква, а не дух. Нужда применения закона ко всем случаям жизни, быстро уходящей вперед, развила в иудаизме казуистику; желание создать ограду вокруг закона и опутать им каждый шаг иудея привело к удручающему множеству мелочных правил. Наиболее трудным стал для иудеев вопрос о важнейшей заповеди закона, так как им уже было недоступно непосредственное чувство этической ценности, ощущение того, что в законе тяжелее весит⁵⁵¹. От иудейских мудрецов закрылось то, что открывается простецам и младенцам, – они стали слепыми вождями слепых⁵⁵².

На пути иудаизма становились наглядными, осязательными, как греховность, так и праведность. Поэтому здесь были одинаково возможны и отчаяние, этический пессимизм, и нравственное самодовольство, так что душевное настроение постоянно колебалось между этими крайностями⁵⁵³. Спеленатый множеством законов и правил, иудей ежеминутно встречался с возможностью греха. Он, по меткому выражению Иисуса, сына Сирахова, «ходил с падением своим»⁵⁵⁴. Каждое отступление от закона вопияло о небесном отмщении и грозно стояло в памяти грешника. Было ужасно и то, что нарушение одной заповеди делало человека виновным во всем законе⁵⁵⁵. Но грех прибавлялся ко греху и греховность возрастала с подавляющею прогрессивностью. Греховность одного сплеталась с развращенностью других, грех предков влек за собою грехи потомков. На рабско-номистической почве иудаизма выросли и учение о первородном грехе и убеждение в нравственной немощи человека. Вследствие греха Адама воцарились в человеческой жизни смерть, страдания и нравственное зло⁵⁵⁶. «О, что сделал ты, Адам? Когда ты согрешил, то совершилось падение не тебя только одного, но и

нас, которые от тебя происходим»⁵⁵⁷. Так как сам Адам согрешил под влиянием Евы, то «от жены начало греха и чрез нее все мы умираем»⁵⁵⁸. Но и Еву искусил диавол; поэтому «завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его»⁵⁵⁹. Во всяком случае весь мир (этот «век») крайне развращен, и число спасающихся весьма ограничено⁵⁶⁰; сыны человеческие стали плотью⁵⁶¹. Человек наказывается не только за свои грехи, но и за грехи своих отцов⁵⁶². На этой же основе раскрылось иудейское учение о двух веках – настоящем веке звериных царств и будущем веке, когда будет новая земля и новое небо, когда изменится природа человеческая и будет царствовать правда.

Но этический пессимизм на том же пути юридического оправдания легко и удобно сменялся самодовольством фарисейской праведности. Религиозное самодовольство иудеев питалось уже тем, что им «принадлежали усыновление, заветы, законоположение, богослужение и обетования»⁵⁶³. И заслуги отцов не пропадали бесследно для потомков. Уже в пророческое время в образе раба. Божия выражалась мысль о заступительном значении невинных страданий. Мы видели, что образ раба Божия не был для пророков полною действительностью, так как им было не вполне доступно всепоглощающее блаженство невинных страданий; еще менее этот образ мог быть синтезом реальности для иудаизма. Но чем менее он был доступен иудеям с внутренней стороны, тем более они усвоили его с внешней стороны. Не постигая блаженства в страданиях, возмущаясь их бессмысленностью для самого праведника, они тем крепче держались за их заступительное значение, тем настойчивее зачисляли их цену потомкам. На небе ведется счет добрым делам; страдания могут засчитываться человеку за его грехи; добрые дела отцов и невинные страдания праведников образуют на небе капитал, который находится в распоряжении синагоги⁵⁶⁴.

Хотя единственным путем для каждого иудея воспользоваться преимуществами богоизбранного народа и запасами синагоги служило строгое исполнение закона⁵⁶⁵; но и на этом пути было самое широкое место для нравственного

самодовольства. Если каждый проступок ставил иудея в ряды грешников, то и, наоборот, каждое законническое дело было для него залогом божественного благоволения и грядущей награды. Вся сила в том, что праведность была вполне наглядною, легко усчитываемою. Исполнитель закона не мог не считать себя праведником: сознание решительной невозможности достигнуть совершенства на пути естественного развития было бы в нем непонятным, вполне беспочвенным смирением. Надежда на дела существенно производит самоуверенность праведности. Столь же неизбежно она порождает и лицемерие. Лицемерие фарисея не было случайным придатком к его этическому облику, но оно было необходимым исходом номистического режима. Закон давал возможность иудею видеть свои добрые дела, усчитывать их и рассчитывать на них, а эта возможность необходимо приводит к лицемерию, т.е. переносит оценку на периферию личности, заставляет ценить жизнь, ее формы, ее вид, а не личность, которая не поддается номистической оценке, имея собственные бездонные глубины. Если правда Божия есть объявление праведности человеческой, показание ее; то и правда человеческая должна не только быть, но и казаться, как это прямо и говорит Филон⁵⁶⁶. Эта связь внутреннего с внешним сделала не только то, что в иудаизме этический закон был облечен в обрядовые формы, но и то, что последним придавалось доминирующее значение. Номистически-обрядовая внешность впитывает в себя внутреннюю энергию человека, заставляет его смотреть не внутрь, а вовне. Внешняя праведность есть именно праведность показная, за которую следует слава человеческая: внешняя праведность, совершаемая не для того, чтобы ее видели, решительно невозможна, немыслима. Богу можно служить только внутренне, для одного Бога можно совершать невидное добро, а раз богослужение совершается во внешних формах и оправдание переносится во внешнюю номистически-обрядовую сферу, это неизбежно есть богослужение для славы людской. Вот почему книжники-фарисеи были лицемерами, принимали славу от людей, а не от Бога. Их лицемерие, как характеристичное для них, не в том заключалось, что они

совершали свое спасение *только* на показ, – такие лицемеры могли быть среди них, как они возможны и повсюду, – а в том, что существенно и необходимо их праведность была показною при всей искренности их. Такое лицемерие было лишь обратной стороною этического самодовольства. Фарисей был «уверен в своей праведности», потому что «постился два раза в неделю и давал десятую часть из всего, что приобретал». Лицемерная самоправедность, далее, прикрывается самомнением и исключительностью. Чем развращеннее казался иудею весь мир, весь этот век, тем более ценною представлялась ему собственная праведность, выделявшая его из мира грешников. Тогда как прежде иудеи изолировались богоизбранностью, теперь их обособленность закреплялась законом, их праведностью, которая существенно сводилась к удалению от греховных обычаев, – прежде это было отделение истинных поклонников Иеговы от язычников, теперь – разделение праведников-законников от грешников-беззаконников. Первое смягчалось сознанием незаслуженной милости Божией и предвидением всемирных целей, последнее приобретало более резкие черты грубой активности и собственной заслуги. Прежнее отъединение скрашивалось возможностью грядущего универсализма, позднейшее фарисейство имело мрачный колорит гордого самомнения и решительной нетерпимости. Это сгущение теневой окраски замечалось даже с той стороны, что в пределах самого народа стало обычным различие книжников от простецов (amhaarez), ревнителей закона (peruschim'ов или shaberim'ов) от грешников. Первые относились к последним – к этим евангельским младенцам (νήπιοι) – с полным презрением. «Этот народ невежда в законе, проклят он»⁵⁶⁷. Грешники «Премудрости Соломоновой» так говорят о праведнике: «тяжело нам смотреть на него, ибо жизнь его не похожа на жизнь других и отличны пути его; он считает нас мерзостью и удаляется от путей наших как от нечистот»⁵⁶⁸. Евангельский фарисей благодарил Бога за то, что он «не таков, как прочие люди»⁵⁶⁹. Такое резкое отличие peruschim'ов от amhaarez'a внутри иудейской общины не только не исключает внешнего отъединения общины от языческого мира, но даже

усиливает его. С тех пор как иудей узнал свою законническую праведность, все не-иудеи стали для него «гнусными незаконными язычниками»⁵⁷⁰. Здесь была почва, на которой распустилось необычайное церковно-национальное самомнение иудеев. От них далее всего была мысль, что «во всяком народе боящийся Бога и поступающий по правде приятен Ему» и «что ни одного человека не нужно почитать скверным или нечистым»⁵⁷¹. Было основным убеждением иудаизма, что только иудей может быть праведником, язычник же – «по природе грешник»: отличие иудея от язычников было собственно – отличием праведника от грешников. Это отличие падало на область номистической праведности и составляло не только преимущество, но и долг иудея. Законническая дисциплина, доставляя иудею праведность, и направлялась к тому, чтобы отъединить его от языческих обычаев: самая праведность совпадала с фарисейством. Здесь выдающуюся роль сыграли правила и обычаи ритуальной чистоты. «Законодатель, – читаем мы в известном письме псевдо-Аристия, – окружил нас непроницаемою оградой и железными стенами, чтобы мы, чистые телом и душою, свободные от суеверий, не имели никакого общения ни с одним из других народов... Чтобы мы чрез общение с другими не осквернились и чрез обращение с худшими не развратились, окружил он нас со всех сторон законами о чистоте в пище, питье, прикосновении, – в том, что слышим и видим»⁵⁷². Со времени Неемии иудеи особенно ревниво оберегают чистоту брака, отвращаясь от браков смешанных. В книге Юбилеев дается Израилю такая заповедь: «не сообщайся с народами, и не ешь с ними, и не поступай по делам их, и не вступай в родство с ними, ибо (всякое) дело их нечисто, и все пути их осквернены и суть мерзость»⁵⁷³. Даже ап. Петр, смутившись некоторых от Иакова, устранился от общения в трапезе с язычниками⁵⁷⁴. Иудею было возбранено «сообщаться или сближаться с иноплеменником», входить к нему в дом⁵⁷⁵. Из евангельской истории мы знаем, что иудеи не вошли в преторию к Пилату, чтобы не оскверниться пред вкушением пасхи⁵⁷⁶. Равным образом и вступление язычников в храм иерусалимский было его осквернением⁵⁷⁷. В

Арос. Вар. иудеи говорят о себе: «блаженны будем всегда по крайней мере в том, что мы не смешались с язычниками»⁵⁷⁸. Сами язычники более всего «замечали» в иудеях их «различие в богопочтении, и пище»⁵⁷⁹. Эта фарисейская брезгливость имела важные, этические следствия. Некоторые из этих следствий были благотворны для народной жизни. Языческий мир, с которым широко столкнулось иудейство, страдал крайнею плотскою распущенностью. Иудеи, отвращаясь вообще от языческих обычаев, почувствовали особенное отвращение к культу плоти. Иудейская литература энергично проповедует воздержание от плотских грехов⁵⁸⁰. Но совместно с этим бросались в глаза дурные последствия фарисейства. Из них наиболее важным было то, что иудеи, вследствие своего фарисейства, не могли образовать собственно церкви, не могли быть последовательными на этом пути, не могли придать своему кагалу универсального характера: прозелиты иудейства терпели разные ограничения. На иудейской основе не могла родиться идея отречения от национальных границ во имя универсального номизма: от язычников требовали отречения от своей национальности во имя иудейства. Иудейская церковь, при всех порывах к универсализму, оставалась националистическою по своим последним чаяниям. Не менее важно и то, что в фарисействе находила себе непреодолимые границы и собственно нравственная энергия. Самым высоким требованием иудейской этики, блестящим, как драгоценная жемчужина, в мусоре книжнической казуистики, была заповедь о благотворительности, о милостыне. И на этой-то заповеди более всего заметно искажающее действие фарисейства. В древнем еврействе любовь к ближнему ограничивалась национальною областью; это ограничение сохранилось и в иудаизме⁵⁸¹. Но сюда теперь прибавилось новое ограничение – пределами номистической праведности. Лучи любви не простирались на грешников. «Давай доброму и не помогай грешнику», поучает Иисус, сын Сирахов⁵⁸². То же читаем в книге Товита: «раздавай хлеба твои при гробе праведных, но не давай грешникам»⁵⁸³.

Таково было номистическое жизнепонимание иудаизма. Как в каждой религии, так и в иудействе основное религиозное ядро жизневоззрения было окружено системой верований и богословских представлений, имеющих или религиозно-практический или гностический интерес. Таковы были иудейские верования загробные, мессианские и эсхатологические.

В древнее время Израиль был равнодушен к загробной судьбе индивидуума; его религиозные надежды ограничивались земною судьбой народа. Смерть была границей еврейской веры: за гробом – шеол, область сна и забвения, где уже не прославляется имя Божие, где нет упования на Него, где нет даже памятования о Нем⁵⁸⁴. Бог для Израиля был «Богом живых, а не мертвых». Этою безотрадною шеолом древний Израиль не смущался. Но когда закон создал режим юридической праведности, тогда внимание иудея приковывалось к индивидуальной судьбе, так как воздаяние за праведность должно иметь индивидуальную ценность. Опыт свидетельствует, что в этой жизни не бывает полного воздаяния и даже праведники невинно страдают в то время, как грешники незаслуженно благоденствуют. При столкновении такого религиозного опыта с номистическим миропониманием древние представления о шеоле могли оказать отрицательное действие на нравственную энергию. Яркие следы этого мы встречаем в книгах Екклесиаста и Иисуса с. Сирахова. Екклесиаст наблюдает, что «участь сынов человеческих и участь скотов – одинаковая участь: все произошло из праха и все обратится в прах», и отсюда делает вывод, что «нет ничего лучше, как наслаждаться человеку делами своими»⁵⁸⁵. К тому же выводу приходит и сын Сирахов, который советует каждому: «не лишай себя доброго дня, и участие в добром наслаждении (μερίς ἐπιθυμίας ἀγαθῆς) да не минует тебя. Давай, и принимай, и утешай душу твою, так как в аде нельзя найти утех»⁵⁸⁶. В этом случае для веры оставался один исход – переступить порог смерти. Гроб не может служить границей божественного владычества: шеол так же находится во власти Бога, как и земная жизнь. Праведники, страдающие в этой жизни, и грешники, здесь благоденствующие, найдут полное воздаяние

за гробом. Книга «Премудрости Соломоновой» в первых главах полемизирует против воззрения и выводов Екклесиаста и развивает иные взгляды. В глазах неразумных исход праведных кажется гибелью и отшествие от нас – уничтожением; на самом деле души праведных в руке Божией и надежда их полна бессмертия (ἡ ἐλπίς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης). Немного наказанные, они будут много благодетельствованы. Во время воздаяния им они воссияют, как искры, бегущие по стеблю⁵⁸⁷. Наиболее замечательным местом, изображающим иудейскую веру в загробное воздаяние, нужно признать большой отдел в книге (еф.) Еноха гл. CII, 4 – CIV, 8. «Не страшитесь вы, души праведных, и уповайте вы, умирающие в правде. Не печальтесь, что ваша душа нисходит в преисподнюю в великой скорби, в горе, воздыхании и печали, и что ваше тело не обрело в вашей жизни того, чего заслуживала ваша благодать». Их участь кажется одинаковою с участью грешников, но для умерших в правде уготованы за гробом «всякое благо, радость и честь». Суд Божий обнаружит их добрую жизнь и их судьба будет отлична от судьбы грешников. Это должно укреплять их на подвиги добра в земной жизни. «Ангелы на небе напоминают о них пред славою Великого к их благу». Они возрадуются, как «ангелы небесные». Напротив, грешников ожидают тяжелые мучения в преисподней – мрак, сети, пылающее пламя.

Таким образом, иудей жил в постоянном страхе явиться пред лицом Судии живых и мертвых, в страхе пред Тем, Кто «может и душу и тело погубить в геенне». Бесспорно, этот страх имел этическое значение: он ставил человека выше всего, что «убивает тело, души же не может убить», – он возвышал его над эвдемонистическим принципом: «ешь, пей, веселись, ибо завтра умрешь», – он давал силу религиозной вере, укреплял на подвиги добра в страданиях и унижении. Но этим и исчерпывается спасительное значение иудейской веры в загробное воздаяние: стоя в связи с религиозно-юридическим жизнепониманием⁵⁸⁸, вера в бессмертие разделяет все его недочеты и закрепляет их. В частности, она, с одной стороны, обесценивает земную жизнь, низводя ее на ступень, подготовительную к загробному существованию; с другой

стороны, она рисует загробную жизнь всецело земными красками и, стало быть, в высшей степени материализует религию: для иудейской веры загробная жизнь есть та же земная жизнь, перенесенная за порог могилы. В последнем отношении важно уже то, что для праведников представляется возможным в загробной жизни «наследовать землю»⁵⁸⁹, «есть, ложиться и вставать»⁵⁹⁰, питаться от древа жизни⁵⁹¹ и вкушать от двенадцати деревьев, с разными плодами, и двенадцати источников, текущих молоком и медом⁵⁹²; не принимавшие веры в загробную жизнь саддукеи не могли понять, кому женою будет за гробом женщина, бывшая в замужестве за несколькими мужьями. Еще более важно то, что загробное блаженство праведников и по существу, по психологическому содержанию, представляется вполне земным счастьем: в состав его входит торжество над грешниками и мстительное злорадование над их мучениями⁵⁹³. И хотя по вопросу собственно о физиологии загробного состояния мы находим в иудейских апокалипсисах и более духовные представления, тем не менее от этого не изменяется земной характер загробного блаженства: поскольку загробное воздаяние является наградой праведности и загробное мучение – наказанием за грехи, то и другое неизбежно сохраняет черты земных чувствований.

Положительное решение основного вопроса о загробном воздаянии неизбежно вызывало целый ряд дополнительных верований и богословских представлений. Так загробное существование представляется или в форме бессмертия праведников⁵⁹⁴, или же в форме восстания их для вечной жизни⁵⁹⁵ и, в частности, телесного воскресения; затем оно предполагает время суда. Далее для религиозной мысли нужно было определить образ бессмертия или состояния до воскресения, образ воскресения и образ суда. Понятие бессмертия в иудейском богословии неразвито; религиозная мысль иудаизма более решительно остановилась на воскресении мертвых. Последнее представляется или всеобщим воскресением для суда⁵⁹⁶, или (более решительно) воскресением одних праведных для вечной блаженной жизни, между тем как грешники или уничтожаются, или остаются в

аде⁵⁹⁷. Желание понять возможность бессмертия или состояние умерших до воскресения заставляло различать в человеке тело и душу, или дух, и сближало в этом пункте иудейскую мысль с греческой антропологией⁵⁹⁸. Далее нужно было различить состояние умерших до суда и после суда⁵⁹⁹ и в самом загробном судопроизводстве – частное воздаяние каждому и всеобщий «великий суд»⁶⁰⁰. Наконец, мы встречаем в иудейской письменности многочисленные и различные описания образа воскресения⁶⁰¹ и характера вечной жизни, при чем, как уже сказано, грубо-чувственные черты переплетаются с более духовными представлениями: праведники сделаются ангелами на небе⁶⁰², воссияют как светила на тверди и будут посажены на престолах почести⁶⁰³; они наследуют вечную жизнь и смерть не будет обладать ими⁶⁰⁴; при воскресении вострубит труба⁶⁰⁵ и т.д. В иудаистической письменности мы найдем описание странствований души, загробных ужасов, подробностей судопроизводства, райских жилищ, как места блаженства праведников, и ада, как места мучения грешников в огне и цепях⁶⁰⁶. Что в этом случае иудаистическая апокалиптика давала широкое место иностранным влияниям и внутренним противоречиям, это легко понять.

Мессианские упования были унаследованы иудаизмом от пророческих времен. Тогда как загробные надежды были надеждами индивидуума, мессианские чаяния были национальными. С таким характером они дошли от пророческих, времен, но в зависимости от основного направления иудаизма они испытали немаловажные перемены. Главное отличие иудаизма от пророков в этом отношении состоит в том, что пророки своею проповедью о грядущем дне Господнем будили нравственную энергию, возвещали суд, прежде всего для Израиля, требовали от него социальной правды, как естественной причины мессианского царства Божия, напротив – для иудаизма нравственное совершенство уже было дано в законнической праведности и ему недоставало лишь внешнего оправдания, внешнего торжества над грешниками-язычниками, которым принадлежало всемирное владычество. Иудей и ждал внешнего оправдания не как плода своей праведности, а как

награды от Бога, от Его миропорядка. Лично для иудея награда была за гробом, а для народа – это были мессианские блага. Последних иудеи ожидали не только в качестве богоизбранного народа, но и как народ праведный; поэтому иудаистическая литература предпочтительно говорит о праведниках, как о наследниках грядущих благ. Однако праведником, с иудаистической точки зрения, мог быть лишь иудей, так что национальные границы были характеристичны для мессианской веры иудаизма. Если, с другой стороны, и в самом народе были грешники, недостойные наследовать жизнь, то все-же истинный Израиль состоял именно из праведников. При неудаче еkkлизиастических порывов иудаизма, для него община святых и плотской Израиль совпадали. Этой праведной общине потомков Авраама мессианское время и должно было принести внешнее оправдание.

Для иудейской традиции мессианские чаяния обнимались в понятии царства Божия. Но тогда как для пророков это было прежде всего царствование Бога над Израилем, для иудаизма на первом месте стояло царствование Израиля над миром. «Не в сие ли время, Господи, восстанавлиаешь Ты царство Израилю»? спрашивали Христа Его ученики на иудаистическом языке⁶⁰⁷. Самая мысль о царстве Божиим, или теократии, находя себе в иудаистической письменности яркое выражение⁶⁰⁸, вообще встречается здесь редко, как отдаленное эхо пророческой проповеди, и уступает место идее царства народа Божия, народа святых, общины праведников. Это царство Израилю устрояет Бог, Который судит все языки и поработщает их Своему народу. Пророк Даниил в видении созерцает четырех больших зверей – символы языческих всемирных царств. На престоле, как судия, восседает Ветхий днями. Затем – «вот с облаками небесными шел как бы Сын человеческий (ὁ υἱὸς ἁνθρώπου), дошел до Ветхого днями, и подведен был к Нему. И ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили ему; владычество его владычество вечное, которое не прейдет, и царство его не разрушится»⁶⁰⁹. Нам знаком уже пророческий образ Сына человеческого, как образ страдающего праведника. В видении

Даниила под этим символом разумеется народ Божий, община Его праведников, получающая от Бога внешнее оправдание, хотя ничто не препятствует вместе с тем подразумевать под этим образом и царя этой общины, как ее представителя. Даниилу было изъяснено его видение в том, смысле, что звери означают языческих царей, последовательно получающих всемирную власть. «Потом примут царство святые Всевышнего, и будут владеть царством, вовек и во веки веков... Царство, и власть, и величие царственное во всей поднебесной дано будет народу святых Всевышнего, и царство его – царство вечное, и все властители будут служить и повиноваться ему»⁶¹⁰. Легко понять, почему народ святых изображается у Даниила под образом Сына человеческого: этим обозначалось его угнетенное положение. Этому образу книги Даниила соответствует в книге Еноха символ овцы или овец, страдающих от несправедливых пастырей и полевых зверей. Но «овцам дается великий меч; тогда овцы вы ступают против полевых зверей, чтобы умертвить их, и все звери и птицы небесные разбегаются от их лица»⁶¹¹. Овцы – это страдающие праведники, которым дается власть над грешниками⁶¹². В Прем. Сол. о праведниках сказано, что они будут судить племена и владычествовать над народами, а над ними будет Господь царствовать во веки⁶¹³. В кн. Юбилеев Израилю дается обетование: «Я дам твоему семени всю землю, которая под небом, и они будут по своей воле господствовать над всеми народами; и после этого они завладеют всею землею и наследуют ее на веки»⁶¹⁴.

Итак, пророческий день Господень, день суда, представлялся иудеям исключительно судом над язычниками, днем мщения притеснителям Израиля. И если иудаистическая письменность настойчиво говорит и о скорбях, постигающих общину святых накануне мессианского времени, то иудеи видели в этих скорбях признак приближающегося спасения, причем каждое их поколение свое время считало наиболее тяжелым, так что учение о предмессианских скорбях давало им утешение в наличных бедствиях и их надежды всецело были ожиданием суда над язычниками, своей власти над ними.

Грядущее спасение в представлении иудеев прочно связывалось с ожиданием Мессии. Из евангельской истории мы знаем, насколько интенсивно было это ожидание иудеев. Мессианские чаяния иудаизма, по своему содержанию, тесно сплетались с пророческим учением, но и разнились от последнего во многих отношениях. Здесь на первом месте нужно поставить ту особенность позднейшего дохристианского иудейства, что его мессианские верования имели персональную определенность и сосредоточивались на одном грядущем царь-спасителе. Соответственно этому именованья Мессия-Христос⁶¹⁵, Сын Божий⁶¹⁶, Сын человеческий⁶¹⁷, Избранный⁶¹⁸, сын Давидов и царь Израилев⁶¹⁹ – употреблялись теперь в строго мессианском смысле, тогда как прежде они имели неопределенное приложение⁶²⁰. Впрочем, мессианскою определенностью исчерпывалась новая сторона в употреблении этих именованья и ближайший их смысл не выходил из рамок прошлого: они сохраняли теократическое значение, и все равно указывали на грядущего Спасителя, как на избранника Божия, Его посланника, исполнителя Его промыслительной воли о святом народе. Даже именование Сын Божий, не говоря уже о других именованьях, как в древнееврейском неопределенном приложении его, так и в иудейском определенном употреблении, указывало не на метафизическую сущность лица и не на внутреннее свойство его, а на его внешнее отношение к Богу и народу, на его предназначение, избрание, служение и полномочие, – оно не имело ни метафизического смысла, который получило в христианской догматике, ни внутренне-религиозного смысла, который придавал ему Христос, но употреблялось во внешнем историко-теократическом значении, которое было обще у него с другими мессианскими терминами, решительно однозначными. Тут главное в том, что иудейство не интересовалось существом Христа, внутреннею стороною мессианства, приковывая все свое внимание к Его делу, к Его служению, – для иудеев не только главным, но и, можно сказать, единственным мессианским вопросом был вопрос не о том, что есть Христос, а о том, когда придет Христос и что Он сделает, точнее сказать, что чрез Него сделает Бог. В связи с

этим обращают наше внимание и на то, что в некоторых из памятников иудаистической литературы ни словом не упоминается о Мессии. Объясняют это тем, что вера в пришествие Мессии не составляла существенного элемента иудейской религии, что она является случайною и второстепенною частью иудейского созерцания, поскольку номизм внушал каждому верному иудею мысль о возможности быть для себя спасителем, быть обязанным лишь самому себе. Однако такой ход мыслей есть наш логический вывод из посылок иудейской религии, и остается под вопросом, делали ли такой вывод сами иудеи: в положительном содержании религии далеко не все конструируется по схемам отвлеченной логики. Если молчание о Мессии объяснять случайностью мессианского элемента в иудаизме, при бесспорной интенсивности мессианских ожиданий, то пришлось бы признать резкое разделение иудеев на партии по мессианскому вопросу. Мы можем претендовать на объяснение лишь возможности умолчания, а для этого достаточно отметить, что мессианская вера не занимала центрального положения в системе иудейской религии ни в смысле церковно-догматического учения о лице и деле Христа, ни в евангельском смысле абсолютного религиозного творчества: для иудаизма Мессия представлялся исполнителем Планов Бога об избранном народе, совершителем намеченного дела богодарованными силами. С этой стороны являлась уместною речь о том, что Сам Мессия будет уповать на Господа – царя Своего⁶²¹, так что в идее Бога-Спасителя подразумевалось дело Мессии и умолчание о Нем не оказывалось свидетельством об отсутствии мессианских надежд или об их решительной беспочвенности. Несомненно лишь то, что царство Бога над Израилем⁶²² и царство Израиля над миром занимали главное место в мессианской системе иудейства, оставляя для Мессии посредствующую роль в осуществлении царства Израиля на основе царства Божия и выставляя Его дело не то, что маловажным, а легко подразумеваемым.

Иудейская религия намечала для Мессии строго-определенную деятельность: чтобы устроить царство Израилю,

Мессия должен был явиться национальным героем, царем иудейского народа. Мессианские представления иудеев были крайне-националистическими и узко-политическими. В этой крайности и узости была также одна из особенностей иудаистического мессианизма. Дело иудейского Мессии – поразить врагов Израиля и доставить ему торжество над врагами. Наиболее сильным и ясным выражением Мессианских чаяний иудаизма может быть признан XVII псалом Соломона⁶²³. Здесь псалмопевец, изобразив в ярких красках угнетенное состояние иудеев, обращается к Богу с молитвой: «Воззри, Господи, и восставь им царя их, сына Давидова, во время, какое Ты, Боже, избрал, чтобы царствовал над Израилем отрок Твой. И препояшь его силою, чтобы он поразил начальников неправедных, очистил Иерусалим от язычников, попирающих (его) в погибели, – в мудрости, в правде отринул грешников от наследия, сокрушил гордость грешника как сосуды горшечника, жезлом железным истребил все существо их, уничтожил народы беззаконные словом уст своих, чтобы при угрозе его язычники убежали от лица его и он изблещет грешников словом сердца их... И будет он иметь народы языческие для служения себе под своим ярмом»⁶²⁴.

Чтобы данная характеристика иудаистических представлений о мессианском царстве не была одностороннею, следует упомянуть об этических чертах иудейского мессианизма. В том же XVII псалме Соломона, как и в некоторых других памятниках иудейской литературы, ясно намечается этический характер мессианского царства. Мессия соберет народ святой и будет предводительствовать им в правде; Он не допустит в его среду неправду и делающих беззаконие; для Него будут все – сыны Бога своего, все – святые⁶²⁵. Религиозные блага мессианского времени в книге Юбилеев представляются под образом боговидения⁶²⁶. Однако необходимо ослабить значение этих, унаследованных от пророков, этических речей. Важно уже то, что нравственная чистота избранного народа в мессианские времена достигается, по иудейским представлениям, не спасением грешников, а удалением от него как беззаконных языческих народов⁶²⁷, так и

грешников-иудеев⁶²⁸, и даже – истреблением грешников⁶²⁹. Еще важнее, что праведность сохраняющихся для мессианского царства верных иудеев не оценивается ни в качестве грядущего возрождения, ни в качестве естественной причины обетованных благ и, напротив, рассматривается в смысле юридического условия и внешнего признака наступления мессианского царства. В этом направлении, по-видимому, доходили даже до признания зависимости как времени, так и характера, славного или уничиженного, явления Мессии от нравственного состояния избранного народа. И во всяком случае эта зависимость и вообще мессианско-этические ожидания иудеев всегда и неизбежно закрепляли самодовольство иудейской праведности, но не будили их нравственной энергии. Здесь все определялось номистическим характером праведности. Израиль по иудаистическому понятию не просто богоизбранный народ, который первым подвергнется суду в день Господень, но народ законнической праведности, которому недостает внешнего оправдания. Поэтому и мессианское царство Израиля над народами должно быть именно царствованием праведного народа, торжеством закона. По образному выражению 4 Ezr. (3 Ездр.), Мессия истребит нечестие народов законом (*in lege*, или *per legem*), который подобен огню⁶³⁰. Все потоки этого законнически-мессианского ожидания неуклонно впадают в основное русло той мысли, что Мессия доставит торжество закону и придаст формам иудейской праведности универсальную силу (*κοινὸς νόμος κατὰ γὰρ ἅπαντας*)⁶³¹. И в неразрывном сочетании с этой мыслью нужно оценивать иудейские представления о праведности самого Мессии: он должен быть законнически-праведен, чтобы доставить победу святым⁶³². Наконец, и страдания Мессии, о которых, впрочем, говорят лишь позднейшие иудейские памятники, могли в системе иудейской религии иметь значение только пути Его личного нравственного усовершенствования.

Указанные основные черты в мессианских ожиданиях иудаизма осложняются рядом дополнительных верований и представлений. Иудей в образах своей фантазии хотел наглядно представить себе собственное блаженство в

мессианское время, необычайное плодородие земли, долголетие, многочадие, богатство и почет, великолепие нового храма, суд Божий над язычниками, их унижение и даже истребление; далее, иудей старался предугадать время Мессии, создал учение о признаках Его пришествия и явления...

Некоторые из этих образов иудейской фантазии имеют характер чудесного: плодородие земли, долголетие и безболезненность представляются необычайными; небесный огонь истребляет грешников⁶³³; Михаил, великий князь, стоит за народ израильский⁶³⁴; все сыны завета, дожившие до времени Мессии, чудесно собираются в Иерусалим⁶³⁵, а мертвые воскресают. Опираясь на прежнюю пророческую проповедь, эти супранатуральные представления иудаизма в сравнении с прошлым отличались не только интенсивностью и экстенсивностью, но и более твердою прочностью основания в системе религиозной жизни. Для иудаизма окончательно была утеряна естественная причинная связь наступления мессианских благ с нравственным состоянием человека и общества, с моральным усилием. В законнической праведности иудей совершал все, что мог сделать, и если царство Божие не наступало, то это потому, что его наступление не стояло в естественно-причинной зависимости от духовно-религиозного творчества и от естественного хода событий и наличных сил природы, определяясь волею неба. Поэтому чудесность неотъемлемо входит в состав иудейской мессиологии. Мессианские блага ожидалась иудеями с неба⁶³⁶. Иначе сказать, мессианские блага иудей представлял себе предсуществующими на небе; он ждал только времени откровения их. По представлению Прем. Сол. царство Божие (βασιλεία θεοῦ) существует на небе прежде своего откровения на земле, так что при исключительно благоприятных условиях его заранее можно видеть⁶³⁷. По выражению 4 Ezr. (3 Ездр.), «Сион придет и покажется всем приготовленный и устроенный»

(Sion veniet et ostendetur omnibus parata et aedificata)⁶³⁸. Псевдо-Енох видел в видении, как был разрушен древний дом (т.е. иерусалимский храм или Иерусалим) и «Господь овец принес

новый дом – больше и выше того первого, и поставил его на месте первого»⁶³⁹. Это – «грядущий небесный град». В частности, и Мессия, как главный посредник в откровении царства Божия, по иудаистическим представлениям существует на небе прежде, чем явиться на земле в мессианское время. В этом свойстве небесной преэзистенции Мессия на языке иудаизма называется Сыном человеческим. Образ «как, бы Сына человеческого», грядущего с облаками небесными, встречается уже в книге Даниила⁶⁴⁰. Если в самом человекообразном виде, в самом образе рождаемого от жены, открывается природная немощь и уничижение, то в шествии с облаками небесными нужно видеть обнаружение небесной славы⁶⁴¹. С этого видения Даниила, начинается употребление термина «Сын человеческий» с новым значением, отличным от пророческого образа страдающего праведника. Дальнейшее развитие иудейских представлений о небесном достоинстве Мессии мы находим в книге Еноха. Здесь с Главою дней идет Сын человеческий, лицо которого подобно виду человека и, вместе с тем, подобно одному из святых ангелов. Он – Сын человеческий – «имеет правду, при нем живет правда и он открывает все сокровища того, что сокрыто, ибо Господь духов избрал его, и жребий его пред Господом духов превзошел все чрез праведность в вечность»⁶⁴². О Сыне человеческом далее сказано: «Прежде чем солнце и знамения были сотворены, прежде чем звезды небесные были созданы, его имя было названо пред Господом духов... Он был избран и сокрыт пред Ним (Богом)⁶⁴³, прежде чем создан был мир, и он будет пред Ним до вечности»⁶⁴⁴. В 4 Ezr. (3 Ездр.) Сын Божий описывается как *similitudo hominis* (сип.), *homo cum nubibus caeli, vir ascendens*. «Это – тот, которого Всевышний хранит многие времена, который самым собою избавит творение свое»; но «никто не может на земле видеть Сына Моего, разве только во время дня его»⁶⁴⁵. Такого рода супранатуральные представления заметны и в особенностях перевода LXX от еврейского текста, так пс. СІХ, Зѣк уаотрос прò ѓωβφόρουѓξεуέννησά σε, «из чрева прежде денницы родил тебя», соответствует еврейскому – «из чрева зари придет к тебе

роса юности, твоей»... Известно, что в талмудической литературе предсуществование Мессии, а также других святынь – торы, престола славы, святилища, «покаяния»; – представляется то идеальным, то грубо реальным; известно также языческое представление о небесном прототипе человека и позднейшее учение каббалы об Адаме Кэдмоне, идеальном прототипе мира. Наука ставит вопросы, понимается ли в иудейских апокалипсисах предсуществование Мессии идеально или реально, и в каком взаимном отношении стоят мессианские представления иудейских апокалипсисов, языческая и каббалистическая идея прототипа человека и учение ап. Павла о Христе-небесном человеке. Вопросы эти решаются разное, так как, по крайней мере, мессианские представления иудаизма с метафизической точки зрения довольно неясны и сбивчивы; но должна быть признана бесспорною религиозно-практическая основа иудейских верований. Такою основою служит вера в чудесный характер мессианских благ. Иудеи ждали чуда, надеялись на чудесное спасение. Чудо, на всех ступенях религиозной эволюции, характеризуется двумя чертами: оно есть выражение религиозной абсолютности в механической форме, в виде внешнего всемогущества, пространственно-временной неограниченности; затем оно свидетельствует или об угнетающей горести жизни или о крайней привязанности к земным благам. Так и в иудейской религии вера в чудо служила самым крайним обнаружением ее национальной ограниченности. Мессианских благ иудеи ожидал с неба, но он перенес на небо свои земные вожелания: с неба он ждал земного града, земных благ, чувственной манны, национально-политического Мессии. Вот почему чаяния национальные и чаяния небесные не являются в иудейской системе разнохарактерными. Отсюда и переход к эсхатологическим представлениям оказывается постепенным.

Загробною судьбой индивидуума и национально-мессианскими ожиданиями не исчерпываются надежды иудаизма, – к тем и другим присоединяются еще упования космологическо-эсхатологические. Иудеи ждали конца мира. Начатки этого ожидания мы находим уже в пророческой

проповеди, в которой суд Божий над язычниками представляется вместе с тем и судом над их богами, над воинствами небесными, в которой день Господень изображается космологическими чертами – изменением солнца и луны, обновлением неба и земли. Эти черты в проповеди пророков, может быть, имеют значение образное и, во всяком случае, занимают второстепенное место, составляя обстановку главного события, т.е. наступления на земле царства Божия, и выражая ту идею, что царство Божие реализуется в земных условиях божественными силами. Напротив, в иудаизме второстепенное сделалось главным, так что откровение царства Божия стало на ступень частного явления во всемирно-космологической катастрофе.

Общую космологическо-эсхатологическую схему в системе иудаизма представляет смена двух миров, или веков, эонов: настоящего века, этого века, мира сего (αἰὼν οὗτος ὁ βῆμα) и будущего века (αἰὼν μέλλων ὁ βῆμα). «Всевышний сотворил не один век, но два» (nonfecit altissimus unum saeculum sed duo); «этот век Всевышний сотворил для многих, а будущий для немногих»⁶⁴⁶. Этот век продолжается от того времени, когда были сотворены небо и земля и все их произведения, равно как и небесные силы и все творение земли, до того времени, когда будет создано святилище Господа в Иерусалиме на горе Сионе и все светила будут обновлены⁶⁴⁷. К наступлению нового века и сводились последние надежды иудейства. Этот мир не вечен; ему назначено определенное время. Когда протечет это время, когда совершится этот век⁶⁴⁸, тогда прейдет, исчезнет этот век и начнется новый великий век, откроется невидимый век, мир вечной жизни, бесконечный век⁶⁴⁹. Религиозная любознательность устремлялась на определение продолжительности этого века, на определение времен и сроков, о которых Христос сказал апостолам: «не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти»⁶⁵⁰. Если по времени настоящий век начался с сотворения мира, то по своему характеру он начался со времени греха – с грехопадения Адама, или с падения ангелов,

вступивших в связь с человеческими женами⁶⁵¹. Этот век по существу есть век развращенный, несправедливый, век тленный и преходящий, век скорбей и мучений. В частности, праведники в этом веке неизбежно терпят страдания по неустранимому несоответствию между личным достоинством и внешними благами. В будущем веке станет царствовать правда, и праведники утешатся. В представлении двух веков иудей искал объяснения неизбежности греха и страданий: это была его теодицея. Он ждал спасения, как бы его ни понимал, лишь в будущем веке. Говоря иначе, он считал необходимым для Спасения человека полное изменение природы человеческой и природы этого мира: в этом чудесно-магическом обновлении всей природы он и полагал свое спасение. Считалось невозможным достигнуть блага в условиях этого века, достигнуть его путем нравственно-социального усовершенствования в качестве естественного плода религиозно-этического творчества; весь этот век представлялся временем подвига, за который ожидает награда в будущем веке, периодом родовых мук, агонией предсмертных страданий. Предмессианские скорби в этом смысле вырастают до размеров космологической катастрофы. Мир этот быстро идет к концу, когда его скорби расширятся до предела предсмертной агонии: небо не даст дождя, плоды земли будут запаздывать, солнце изменится и луна не будет являться в свое время, с деревьев будет капать кровь, камни возопиют, будет землетрясение, голод, среди людей усилится неправда, поднимутся междоусобные войны⁶⁵² и пр. Из этой всемирной катастрофы возникнет новое творение, обновленный мир. «Первое небо исчезнет и прейдет, явится новое небо, и все силы небесные седмицею будут светить во век. И после этого будет много седмиц без числа до вечности во благо и в правду, и с тех пор грех до вечности более не вспомнится»⁶⁵³. Автор книги Еноха обнаруживает особенное внимание к законам астрономическим, так как для него, как и для всего иудаизма, судьба человека и судьба небесных воинств взаимно связаны. Иудей был занят не столько тем, чтобы приготовить будущее, сколько тем, чтоб узнать будущее, предугадать его. Здесь

объяснение обилия иудейских апокалипсисов, здесь основа иудейского гностицизма; желания проникнуть в заоблачные сферы, уловить законы мировых периодов.

Иудейский гностицизм простирался еще далее. За видимую сменой земных событий и за астрономическими явлениями иудейская пытливая мысль усматривала действие духов, в котором полагала последнее объяснение мировой и человеческой жизни. Всем миром управляют ангелы; часть, ангелов пала; падшие ангелы вовлекли во грех людей, развратили землю⁶⁵⁴. Все страдания этого мира – дело злых ангелов. Часть злых ангелов уже заключена в темнице, где они будут содержаться до великого суда⁶⁵⁵; другие пользуются свободой до того же великого судного дня. Обновление мира и спасение праведников неразрывно связано с уничтожением власти злых духов, с окончательным осуждением их. Суд Божий над злыми духами представляется в виде борьбы Бога с ними, а окончательное осуждение их в виде победы Его над ними и поражения главы их – сатаны, дьявола, Велиара, Азазеля, князя мира сего⁶⁵⁶.

Легко видеть, что три вида иудейских чаяний переплетаются одно с другими. Так загробное воздаяние индивидуума, хотя начинается прямо по смерти, однако вполне достигается или в благах мессианского царства, или после великого суда; далее, мессиология и эсхатология совершенно перемешиваются. При чтении иудейских апокалипсисов иногда невозможно бывает решить, о чем идет речь, о загробном ли блаженстве праведников или о мессианском царстве Израиля, и где совершаются суд и воздаяние, на небе или на земле. Замечаются однако попытки разграничения сфер мессианской и эсхатологической. На этом пути возникают идеи антихриста и хилиазма.

Иудеи ожидали двоякую победу – на земле победу Израиля над языческими царствами и на небе победу Бога над дьяволом, князем мира сего. Языческие царства являются носителями демонической силы и языческие цари оказываются воплощением сатаны. Это и есть идея антихриста. Последний языческий царь, победа над которым знаменует наступление

мессианского царства, выступает одновременно и самым ожесточенным врагом Израиля и самым упорным богопротивником. Так в Дан. VII, 24–27 последний царь последнего языческого царства «против Всевышнего произносит слова и угнетает святых Всевышнего»; в VIII, 9 сл. такой царь «вознесся до воинства небесного, и низринул на землю часть сего воинства и звезд, и попрали их, – и даже вознесся на Вождя сего воинства» и т.д. В Psal. Sal. II, 32 сл. такой же богопротивник «не помышляет, что он человек» и говорит: «я буду господом неба и земли»⁶⁵⁷.

Затем желание отличить мессианское время от эсхатологического конца мира вызвало идею, что мессианское царство будет иметь определенную продолжительность, что оно закончится вместе с этим миром, а потом начнется суд, воскресение и вечная жизнь. Идея эта встречается в кн. Ен. XCI; 4 Ezr. (3 Ездр.) VII, 28 сл. Арос. Вас. XXX; XL, 3; LXXIV, 2. При этом судьба Мессии определяется различно: по 4 Ezr. (3 Ездр.) VII, 29 Христос Сын Божий по окончании мессианского царства умрет, как и все люди, имеющие дыхание, а по Арос. Bar. XXX, 1 Мессия возвратится на небо (*redibit in gloria*). Мы знаем, что наряду с этим было убеждение, что Христос пребывает во век⁶⁵⁸. Продолжительность мессианского царства определяется в 4 Ezr. VII, 28 в 400 лет. В талмуде в этом отношении замечается колебание; чаще всего указывается тысячелетняя продолжительность (хилиазм)⁶⁵⁹.

Как бы то ни было, иудеи жили в напряженном ожидании скорого конца этого века и наступления будущего века⁶⁶⁰. Встает вопрос, не должно ли было это ожидание действовать благотворно на нравственную энергию иудейства. На этот вопрос нужно ответить отрицательно. Самым характерным и существенным в этом ожидании иудеев было то, что небесное царство представлялось иудеям в качестве грядущего в будущем, а не в качестве вечного, присущего настоящему. Не противоположность посюстороннего и потустороннего, временного и вечного, внешнего и невидимого, а противоположность настоящего и будущего господствовала в представлениях апокалиптиков. И они называли вышний мир

невидимым, но только в том смысле, что он невидим теперь и откроется в будущем, – они называли его бесконечным, но лишь в смысле вечного протяжения настоящего, а не в смысле возвышения над временем и временными интересами. Последнего не могла сделать и эсхатологическая рамка иудейской надежды. Хотя в общей схеме апокалиптических ожиданий откровение мессианского царства было лишь частным явлением во всемирно эсхатологической катастрофе, но все интересы иудейства сосредоточивались на этом частном явлении: ожидая своим умом «нового мира», своим сердцем иудей ожидал мессианского времени, воскресения для мессианского царства, господства над врагами, пиршеств за столами Мессии. Иудейская апокалиптика, как это замечено уже не одним из ученых исследователей, не обесценивала «мира сего» и его благ, а обесценивала «настоящее» и его значение, устремляя взоры к грядущему.

Вышний мир был достоянием не сердца иудея, а только его ума. Вместе с этим мы подходим к самой последней характерной черте иудаизма – к тому, что можно назвать, гностическим направлением религии. Иудей не только с увлечением высчитывал времена и сроки откровения царства Божия, но он представлял себе и вообще вышний мир доступным человеческому познанию – гносису. И с жадностью ловил мистические откровения апокалиптиков, комбинировал в логические схемы представления ветхозаветной письменности, конструировал то, что можно назвать отвлеченным богословием.

Поэтому Бог стал для иудея объектом гносиса: для него Бог открывался не в истории народа, как это было в религии Моисея и пророков, и не в лично-духовном опыте евангельской религии, а в философско-отвлеченном познании. Отсюда трансцендентность религиозных понятий иудаизма. Самое имя Божие стало страшно, и произносить его было запрещено иудею. 'Ονομάζων δὲ τὸ ὄνομα Κυρίου θανάτω θανατούσθω – так перевели LXX Лев. XXIV, 16, где в еврейском подлиннике читаем: хулящий имя Иеговы должен умереть. Имя Иеговы стали заменять гностическими эпитетами: Всевышний, Вечный,

Вседогуший, Великий, Святой, Сотворивший небо и землю, Господь духов. Вошли в употребление абстрактные именованя: небо, слава, сила. Древние антропоморфизмы стали устранять аллегорическим толкованием.

Привязавшись своим сердцем к грядущему концу мира, к космологическо-эсхатологической катастрофе, иудей пытался проникнуть своим умом в тайны откровения Бога во времени, постигнуть начало мира, создать космогонию. Понятие божественного всемогущества, божественной абсолютности и независимости приобрело теперь философскую точность. В частности, в полной определенности была выработана идея творения мира⁶⁶¹. Религиозно-исторический монотеизм принял теперь строго-логическую форму. Останавливаясь на начале и конце мира, религиозная мысль иудея внимательно занималась устройством мира и ходом мировой жизни: она определяла количество небес, движение планет, местоположение рая и ада, следование мировых периодов. Сколько при этом высказывалось всяких бредней, можно себе представить.

Излюбленным объектом иудейского гносиса был мир ангелов и злых духов. Иудейское богословие старалось исследовать природу ангелов-духов, наделяло их именами, устанавливало их разные классы и ранги.... Ангелы участвуют в божественном промысле, некоторые из них являются стражами народов, Михаил – покровитель еврейского народа, и каждый человек имеет своего, ангела-хранителя. Особенно близкое участие ангелы принимают в борьбе Бога с дьяволом и его воинством. Вообще ангелы- – посредники в сношениях Бога с миром. Особое положение среди этих посредников занимают в (позднейшем) иудейском богословии гипостазированные свойства и действия Божии – Премудрость-София, Слово Божие – Мемра Иеговы, Метатрон, Шехина, Дух Божий. Здесь нельзя не видеть отголоски древнееврейских религиозных образов, однако несомненно и дальнейшее развитие этих религиозных понятий, в зависимости от трансцендентности Понятия о Боге. Эти. образы получили теперь бóльшую определенность, наполняя образовавшуюся пропасть между Богом и миром. В этом дана была точка соприкосновения с языческо-

философской идеей Логоса. Впрочем, мы не имеем данных для суждения о том, существовала ли связь в дохристианских иудейских представлениях между этими божественными образами и образом Мессии.

С не меньшим вниманием иудейское богословие останавливалось и на царстве злых духов и демонов. Падение ангелов и происхождение демонов понимались применительно к рассказу Быт. VI, и сл. Некоторые из ангелов «оставили вышнее, святое, вечное небо, и преспали с женами, и осквернились с дочерьми человеческими, и взяли себе жен, и поступили как сыны земли, и родили сынов – исполинов. Души исполинов после своей смерти и становятся злыми духами на земле, или демонами. «Духи неба имеют свое жилище на небе, а духи земли, родившиеся на земле, имеют свое жилище на земле». Они совершают насилие, производят разрушение, и причиняют бедствия⁶⁶². Особенно действию нечистых духов приписывались всякие болезни. Среди иудеев-имело широкое распространение искусство изгнания злых духов и вообще заклинаний.

Однако, мы не имеем нужды входить в детальное исследование иудейского гнозиса со стороны его содержания. Мы обзираем дохристианское иудейство с высоты одного пункта – Евангелия. Но Евангелие в отличие от христианского гнозиса и даже от апостольских посланий, предполагает самый факт иудейского гностицизма и магической практики, едва входя в сферу их конкретных форм и реального содержания. Говоря иначе, в Евангелии иудейский гностицизм проглядывает в качестве народной веры, в своих массивных очертаниях, а не в тех причудливых изгибах религиозной фантазии, которые были доступны ограниченному кружку...

Мы закончили обозрение ветхозаветной религии... В каком же смысле ее можно назвать основой Евангелия?

Мы имеем пред собою прежде всего бросающееся в глаза внешнее наблюдение: Евангелие изложено на языке ветхозаветной религии. Самый факт зависимости Евангелия от ветхозаветной религии можно назвать общеизвестным, но степень этой зависимости, ее пределы и характер, или

недостаточно сознаются или не в должной мере оцениваются. Зависимость Евангелия от ветхозаветного языка нужно назвать самой решительной. Если все Евангелие Христа разложить на составные логические элементы, т.е. на тематические отделы, изречения и термины, и сравнить их с библейской и побиблейской иудейской литературой, то окажется, что в Евангелии нет ни одного нового элемента. Целые отделы; напр. эсхатологическая беседа, блаженства, в словесном отношении воспроизводят привычные для слушателей Христа циклы мыслей. Если не все тематические отделы, то все изречения и, во всяком случае, все термины евангельские были знакомы Его слушателям. Изречения «наследовать землю», «узреть Бога», «в третий день воскреснут», термины «царство Божие», «Сын человеческий», «единородный Сын Божий» и т.д. – все это взято из религиозного ветхозаветно-иудейского вокабуляра. Евангелие Христа единственная во всемирной истории книга по безусловной неоригинальности своих элементов, и она на волосок отстоит от того, чтобы быть книгой самой не интересной; Заслуживающей внимания разве только в историческом отношении в качестве отложения своей эпохи. Быть такою малоценною величиною Евангелию мешает то, что она в рамках традиционного религиозного языка дает новое содержание, являясь продуктом оригинальнейшего религиозного творчества. Сочетание старых слов с новым смыслом, с новым духом, это и есть наиболее характеристичное для Евангелия. Когда Христос говорил, что «Бог не есть Бог мертвых, но живых», Он повторял традиционное изречение, в которое влагал, однако, совершенно новый смысл: тогда как по ветхозаветному представлению Иегова был только Богом живых, и не был Богом шеола, по учению Христа для Бога нет мертвых, для Него все живы. Так и все Евангелие есть новое слово на старом языке. В этом своем характере Евангелие представляет для исследователей его искушение, в котором редко кто может устоять. Искушением является – понять Евангелие, исходя из его языка, из истории и филологии его терминов, из раньше кристаллизовавшихся верований, религиозных представлений и упований, между тем как

содержание евангельского учения выходит из историко-филологических рамок, лежит выше современных ему верований и упований. Знание историко-филологических рамок и религиозно-народного фона евангельского учения необходимо, чтобы не внести в его содержание из того, что составляет исторический фон и внешнюю рамку, но оно ничего не дает из внутреннего содержания евангельской проповеди. Когда ограничиваются этим знанием, тогда закрывают себе путь к смыслу Евангелия. В научных исследованиях евангельской истории, которая есть собственно история евангельских чудес, обычно ограничиваются рационалистическим истолкованием или апологетическим обоснованием евангельских чудес, хотя разум евангельской истории заключается в своеобразной последовательности евангельских чудес и не зависит от их рационалистически-апологетической достоверности. Подобно этому и в научных исследованиях евангельского учения обычно изыскивают, историческо-народное значение евангельской речи, при чем одни тщетно пытаются всю проповедь Христа истолковать в историко-народных терминах иудейской религии и устранить его самородную ценность, а другие не менее тщетно стараются этим же историко-филологическим путем уяснить собственное содержание Евангелия. Легко понять, что успехом может воспользоваться лишь критико-отрицательная сторона этого экзегезиса, и что положительная сторона его обречена на полную бесплодность. Нужно и можно до последней степени уступить притязаниям отрицательной критики, поскольку она устанавливает историко-филологическую базу евангельской проповеди, но необходимо настаивать на том, что этою базой не исчерпывается оригинальное содержание Евангелия, т.е. и не отвергается ею и не объясняется. Нужно признать самую решительную зависимость Евангелия от ветхозаветно-иудейского языка, но вместе с тем Евангелие по своему содержанию остается наиболее оригинальною проповедью в истории религий. Евангельское учение всею своею нижнею стороною, всеми точками своего основания опирается на ветхозаветно-иудейскую базу, но оно не расплывается на

историческо-народной плоскости, устремляясь в вышину лично-религиозного творчества.

В чем же ближе открывается это двойное отношение Евангелия к своей исторической основе?

Здесь нужно различать несколько ступеней. Во-первых, гностические понятия ветхозаветной религии, вполне выработавшиеся в слепопленном иудействе, осаживаются в Евангелии в качестве бесцветного фона, неизбежного вокабуляра, к которому Евангелие относится совершенно безразлично, не усваивая его и не отбрасывая, который ни в малейшей мере не входит в его содержание. В собственном содержании евангельского учения нет ничего гностического⁶⁶³, и все, встречающиеся на его страницах, гностические понятия составляют для него безразличную базу. Этот тезис обосновывается положительно тем, что оригинальное содержание Евангелия дано всецело в другом, – в его учении о божественной, или духовной, жизни человека, и отрицательно тем, что все гностические понятия, отражающиеся в Евангелии, заимствованы из иудейского богословия, при чем Евангелием они и не усваиваются, и не отвергаются. Элементы иудейского гнозиса служат лишь безразличною формою для нового евангельского учения. Если бы мы стали систематизировать эти элементы по Евангелию, то в результате мы получили бы чистое иудейское богословие. Наше схоластическое богословие и есть, главным образом, систематизация гностических элементов, и оно непосредственно примыкает к иудейскому богословию⁶⁶⁴, не затрагивая чистого евангельского учения точно так же, как грамматика новозаветного (в буквальном и узком смысле) языка проходит мимо евангельского содержания.

Евангелие относится безразлично к иудейскому богословию, поскольку они лежат в разных областях, и у них нет даже точек существенного соприкосновения⁶⁶⁵. Но иначе Евангелие относится к иудаизму как к религиозному непониманию и мировоззрению. В этой области было неизбежно столкновение, и проповедь Христа в своем содержании раскрывалась перед слушателями в решительном противоборстве иудаизму. И евангельское слово в этом отношении настолько решительно,

что оно затворяет двери царства небесного для всех, кто по своей праведности стоит на уровне книжников и фарисеев⁶⁶⁶. Иудейскую систему жизнепонимания Евангелие возвращает к пророческой высоте, по которой оно само проходит, воспринимая в себя те две заповеди – о любви к Богу и к ближнему, на которых висят закон и пророки⁶⁶⁷, так что Христос свидетельствует о Себе, что Он пришел не нарушить закон или пророков, но исполнить⁶⁶⁸. Однако, Евангелие не есть только утверждение ветхого завета и не останавливается на пророческой ступени: оно идет вперед. Основы ветхозаветной религии, путем естественного развития, привели к иудаизму. И поэтому Евангелие не могло отвергнуть иудаизм, как свою противоположность, и в то же время принять без изменения основы ветхозаветной религии: это значило бы отвергнуть плоды и принять корни. Основы ветхозаветной религии в Евангелии приняты и возвышены на такую ступень, на которой вера должна приносить иные плоды. Под тем, что «сказано древним», Христос одновременно разумел и пророческий корень и иудаистические плоды, не только отвергая иудаизм, но и освобождая еврейскую религию от той ограниченности, которая была свойственна ей по существу.

В чем же существенное отличие Евангелия от ветхозаветной религии? Что за момент в истории религии представляет собою переход еврейского жизнепонимания к пониманию христианскому? Что нового дает Евангелие?

На этот вопрос можно, прежде изложения евангельского содержания, ответить формальной характеристикой евангельского учения.

Евангельская вера есть абсолютная форма религии, – религия, возведенная на ступень абсолютного выражения. В Евангелии к единице, обозначающей религиозную величину, прибавлено бесконечное число нулей, – в проповеди Христа с религии сняты всякие узы, вера освобождена от всяких границ и дух поднят на такую высоту, пред которой горы сравнялись с долинами, с которой открывается беспредельная перспектива, на которой он погружается в безграничную свободу. Древним было предписано любить ближнего и ненавидеть врага; Христос

повелевает любить всякого человека, своего и чужого, праведника и грешника, чистого и нечистого. Древним было запрещено убивать, Евангелие не позволяет даже гневаться. Древним повелевалось не прелюбодействовать, в Евангелии – даже не смотреть на женщину с вожделением. В ветхом завете религия звала к тому, чтобы не преступать клятвы, в новом – к тому, чтобы вовсе не клясться. Там идеалом была справедливость и равномерность в мести, здесь – полное непротивление злу. Еврей давал Богу десятину, жертвовал в храм от избытка; Христос учит, чтобы человек отдавал все Божие Богу, жертвовал всем, до последнего дневного пропитания, покидал все свое, ненавидел всех своих. Прежде человек высчитывал сколько раз ему следует прощать согрешившему брату, семь ли раз или более, – Евангелие научает прощать бесконечное число раз Сын завета в своем благочестии возлагал свои упования на Бога, верил, что Бог в нужную минуту придет и избавит его, что небо воздаст ему по заслугам его; новое Евангелие освобождает человека совершенно от всякой заботы о своем лице, о своей душе (жизни), оно говорит сыну Отца Небесного; «забудь о себе, не считайся с Богом, отрекись от всяких прав и брось всякую арифметику». Евангелие Христово возносит человеческий дух на небесную высоту и убеждает его: «не держись, не цепляйся, не бойся, отдай всего себя Богу, ничего себе не жди, растай в этом безграничном просторе». Оно подводит человека к бездне смерти, показывает в ней отражение небес и зовет его положить душу свою в беспредельном самопожертвовании. Ветхий завет делал человека близким к Богу; Евангелие вселяет Бога в самое сердце человеческое, научает человека на все смотреть *subspecieabsoluti*, желать абсолютно, делать абсолютно – по божественному. Христианская благотворительность есть благотворительность без конца; христианская вера – это вера безграничная, безусловная, это всецелая преданность Богу; христианская любовь есть самопожертвование до смерти. Если для древнего человека желание быть, как боги, было греховным искушением, потому что он хотел стать на место Бога, измерял божественное

величие арифметически; то Евангелие научает нас, как достигнуть действительной и полной абсолютности, оно дает нам силы не останавливаться на полудороге, от всего отказаться, чтобы все приобрести. Из всех видов религиозной ограниченности, еврейскую религию сковывал самый высший, самый последний – ограниченность народной богоизбранности. Евангелие, сбрасывая с религии всякую ограниченность, разбивает и эту идею народной избранности, создавая лично-духовную религию. Носителем религиозной абсолютности может быть не народ, а личность, личный дух – и переход от ветхого завета к Евангелию есть Переход от народной религии к лично-религиозному творчеству. Ветхий завет в самой своей сердцевине скован национальной ограниченностью, партикуляризмом; ветхозаветная этика есть неизбежно этика социальная, естественно приводящая к законническому режиму. Евангельская религия есть религия личной абсолютности, личного духовного творчества. Таково Евангелие как в своем происхождении, так и в своем учении. В своем существе – оно есть дело одного Христа, Его оригинального творчества; и как учение, оно обращается в каждом своем слове к личному духу. Со Христа, с Его богосознания, в религиозной истории человечества начинается вполне новое, – новое до Самоотрицания человеческого, народно ограниченного. Несомненно и в появлении христианства не был нарушен закон исторического развития, и оно всецело опирается на историческую базу; но вся сила в том, что евангельская антитеза ветхозаветной ограниченности не есть одна из тех антитез одного вида условного другому виду условного, на которые распадается историческая эволюция, но это есть антитеза абсолютного условному, внутреннего внешнему, личного общественно-историческому. Во Христе иудей сказал: «я не хочу быть только иудеем, я хочу быть человеком, – я не хочу быть только человеком, я хочу быть одно с Отцом Небесным».

Таким образом, все Евангелие, несмотря на его ветхозаветно-иудейский язык, можно истолковать в лично-духовном смысле. И в случае, если бы мы пожелали оторвать

Евангелие от его исторической базы, освободить его от его исторического языка и вставить его или в свою (личную) систему субъективного мировоззрения или в систему современной нам жизни, мы могли бы ограничиться духовным истолкованием Евангелия. При всем том Евангелие, рассматриваемое в своей исторической форме, имеет, говоря неточно, некоторый остаток иррациональный, не вмещающийся в термины духовной концепции. Точнее сказать, Евангелие имеет два аспекта – разумно-духовный и иррационально-таинственный. И не так нужно представлять дело, что в Евангелии одно – разумно-духовно и другое – таинственно, но в нем все – духовно и, сверх того; оно все – таинственно. Все Евангелие можно объяснить в духовном смысле, но было бы явным нарушением исторической правды отрицать в Евангелии всякую таинственность, морализировать или рационализировать его, обратить его в одну только моральную проповедь. Я не говорю о том, что это было бы погрешностью против догматических принципов, – это не моя забота; но это было бы вопиюще ложью с исторической точки зрения. Евангелие духовно и вместе с тем таинственно в каждой своей части. Так, Христос ни на одну йоту не был связан авторитетом пророков и закона, их предание ни в малейшей степени не тормозило Его непосредственных отношений к Отцу Небесному, все Его Евангелие – дело Его лично-духовного творчества и в таком именно виде оно усваивается верующими. Однако в самосознании Христа и Его призвании было что-то такое, по чему Он смотрел на Свое учение и дело, как на исполнение закона и пророков. Это отношение к закону и пророкам не было с Его стороны произвольным приспособлением Своей проповеди к уровню слушателей, но указывало на какую-то тайну Его призвания. Или – речи Христа о Своем мессианстве имели для иудеев прежде всего духовное значение: "Я не Мессия в вашем смысле, не Сын человеческий, не царь, не Сын Божий... Я – Сын Божий совершенно в новом смысле, Я – духовный Мессия, духовный царь». И все-же именованья Мессии, Сына человеческого, царя израильского не были в евангельских речах игрою чуждых слов, но они намекают на

какое-то действительное мессианство Христа. Еще пример. Все эсхатологические речи Христа нужно понимать образно и духовно; тем не менее обетование пришествия указывает на какую-то реальность, на какую-то тайну Его самосознания... Эти таинственные намеки Евангелия нельзя по самому свойству их иррациональности скомбинировать в форме ясного учения, которое необходимо получило бы гностический характер и в своих уловимых чертах свелось бы к иудейско-гностическим понятиям; но они должны быть приняты в расчет при духовной концепции евангельского учения, поскольку они духовному учению Христа придают таинственный оттенок. Ни одно живое явление не исчерпывается понятиями, ни одно живое творчество не вмещается всецело в рамки разумного слова. И учение Христа, исходившее из Его живого религиозного опыта, бывшее делом Его личного творчества, а не логическим измышлением Его ума, имеет неопровержимое свидетельство своей творческой жизненности в этом таинственно-иррациональном колорите. В наличности ветхозаветно-иудейского языка Евангелия, в его антитетизме законнически-иудейскому мировоззрению и ветхозаветно-национальной ограниченности религии и, наконец, в его специфической таинственности дана его ветхозаветно-иудейская основа.

7. Отец Небесный

Быть христианином значит верить в Бога так, как учил верить Христос, и жить по этой вере.

Первый вопрос евангельского богословия есть вопрос о том, как Христос учил верить в Бога.

Этот первый пункт евангельского учения, как и другие, не представляет собою узора, начертанного рукою Христа на пустой доске – *tabula rasa* – человеческой души. Нет, Евангелие предполагает некоторые истины известными и несомненными, оно начинает с высших человеческих верований. Евангельская система – не катехизис, не элементарное богословие, но высшее религиозное знание, крайняя вершина религиозного мышления, последняя ступень богословского созерцания. Евангельское учение о Боге примыкает к тем верованиям еврейской религии, которые вместе с тем оказываются последним религиозным словом общечеловеческого разума, последним пределом доступного человеку в его исканиях божественной истины. Это истины единства Божия, Его всемогущества и духовности. В них можно сомневаться, к ним можно подходить гностическим путем отвлеченных доказательств и логического убеждения; но ими можно просто жить, обладать ими в качестве опытных истин, какими они были в религиозной истории еврейского народа и какими они могут быть в личной религии каждого. Евангелие принимает их как опытные религиозные истины; оно обращается к верующим и совершенно не имеет в виду теоретически сомневающимся в бытии Божиим. И обратно – неверующим нечего делать с Евангелием: оно для них книга за семью печатями.

О единстве Бога, Его всемогуществе и духовности Евангелие не учит; оно предполагает эти религиозные истины и, если выражает их, то непрямо, не как предает своего учения, а косвенно, делая выводы из них. Так, называя, в качестве наивысшей, ветхозаветную заповедь о любви к Богу, Христос приводит ее со слов: «слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый»⁶⁶⁹. Возвещая истину духовного

богопоклонения, Он основывает ее на духовности Божией: «дух есть Бог, и поклоняющиеся должны поклоняться в духе и истине»⁶⁷⁰. Говоря о трудности спасения для богачей, Он подходит к истине божественного всемогущества, так как у Бога все возможно⁶⁷¹, выражая этим ту мысль, что и для богачей спасение возможно, если они будут поступать по-божьему. Он называет Бога Господом неба и земли, когда славит Его за то, что младенцам открыто утаенное от мудрецов⁶⁷², мимоходом говорит Он о начале мира и конце света⁶⁷³. Личность Бога подразумевается в Его речах о воле Божией, о сознательных действиях Его... Не в этих скудных данных заключено евангельское учение о единстве, всемогуществе и духовности Бога; оно пробивается чрез каждую его строку, сквозит в каждом его слове. Если предположить, что Бог не один, что Он не всемогущ, что Он не живая личность, то мы не поймем ни одной строки евангельской. Евангелие имеет основу всецело религиозную: все от Бога и все к Богу, все от силы Божией и для славы Божией. Евангелие не отвлеченная философская система, оно уходит своими корнями в живую религиозную жизнь. Опираясь всецело на обще-религиозную основу, на религиозную стихию человечества, оно не дает учения об этой основе по двум причинам: во-первых, потому, что оно берет эту основу не в отвлеченном мышлении, а в живом ощущении, и во-вторых потому, что в этой основной части религиозный опыт не есть специфически-евангельский, но остается общечеловеческим.

Примыкая к высшим человеческим верованиям в форме религиозного опыта еврейского народа, народа поистине богоизбранного, аристократически-религиозного, Евангелие раскрывает на этой основе свое собственное учение о Боге Отце. И собственное евангельское учение дано не в новых религиозных понятиях, а в новом религиозном опыте.

Первый факт религиозного евангельского опыта есть божественно-абсолютная любовь Христа. Он был полон любви. «Христос не Себе угождал»⁶⁷⁴: такова историческая характеристика новозаветного Учителя, данная апостолом языков и вполне соответствующая евангельскому образу. На

всем протяжении евангельской истории мы не видим в образе Христа ни одной черты самолюбия, самоугождения; напротив, жизнь Его была непрерывною жертвою. Он не боялся позора общения с грешниками, искал уничиженное и потерянное, не остановился пред ужасом распятия на кресте. – Гораздо важнее этих внешних свидетельств самосознание Христа, Его собственное свидетельство. Он чувствовал Себя исполненным любви. «Я возлюбил вас», говорил Он Своим ученикам⁶⁷⁵. «Я душу Мою полагаю за овец», – так определял Он Свое дело⁶⁷⁶. Во всей Своей жизни Он видел жертву любви⁶⁷⁷. Евангельская любовь, как она выступает и в этих словах Христа и во всех Его речах, есть любовь, чуждая всякого пристрастия, вдохновенная, духовно-абсолютная, поистине божественная. Такая любовь разумеется во всем учении Евангелия, в его заповедях и требованиях; такую любовь переживал и Сам Христос. В одной из речей апостола Павла припоминаются слова «Господа Иисуса», которые «Он Сам» сказал: «блаженнее давать, чем принимать» (μακάριόν ἐστιν μᾶλλον δίδόναι ἢ λαμβάνειν)⁶⁷⁸. Этот глубочайше-личный опыт ввел в историю человечества совершенно новую струю, затронул в человеческой душе никогда не звучавшие струны, так как все человечество жило по тому эмпирически-обоснованному правилу, что блаженнее брать, чем давать, что лучше принимать жертвы, чем приносить жертвы, что счастье только в эгоизме и что самоотречение является по необходимости страданием и оказывается по существу только страданием. И впервые во внутренней жизни Христа дается новое откровение – блаженство любви. Это не была отвлеченная мысль, мечта, полет воображения. Это было живое чувство, окрасившее целую жизнь, согревавшее всю душу. Когда Христос посещал презренных мытарей, вступал в общение с грешниками, целил недуги больных, «брал на Себя наши немощи и нес наши болезни»⁶⁷⁹, полагал душу Свою за людей, – Он жил и поступал по блаженному чувству любви. Блаженство жертвы и прежде Христа предощущалось, и до Него сердце человеческое раскрывалось пред солнцем любви и душа избранных с сладким замиранием заглядывала в бездну самоотречения, но никогда человек не доходил до конца

жертвы, никогда не мог оторвать своих взоров от земных благ. Как бы ни высоко поднимался отягощенный ношею к горному перевалу, если только он не перейдет за последнюю грань вершины, тяжесть будет оттягивать его назад, и он не почувствует восторга полного облегчения, блаженства перевала в противную сторону: так и люди до Христа не знали полного блаженства жертвы, не имели в себе любви божественной (οὐκἔχετε τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ)⁶⁸⁰. Лишь Христос, носивший в себе природную тайну близости к Богу, первый дошел до конца жертвы, первый всю жизнь построил на блаженстве самоотречения, первый насытился делом Божиим до полноты, до забвения о земной пище, о земных благах. Легко определить, какое значение в религиозной истории имеет это новое откровение духовной жизни. Тогда как для ветхого человека образ страдающего праведника был скорее пророчеством, чем действительностью, потому что он всегда ждал внешней награды, – в лице Христа этот образ стал реальной правдой: духовное религиозное благо стало для человека внутреннею действительностью, почувствовалось им как благо самодовлеющее, безусловное, безграничное. В блаженном чувстве абсолютной любви и безграничного самоотречения Бог вселился в сердце человеческое, воплотился в нем, – говоря иначе, вместе с опытом поглощающего блаженства любви человек вступил в самую действительность божественно-абсолютной жизни, поднялся на ту высоту, на которой для него исчезла всякая условность, оглядывание назад, счета с небом. Безграничное самопожертвование есть единственный, доступный человеку, вход в божественную сферу, возможный для людей образ истинно-божественного действия. «Бога никто никогда не видал. Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает и любовь Его совершенна есть в нас... Страха нет в любви, но совершенная любовь изгоняет страх»⁶⁸¹.

Религиозный опыт Христа был совершенною противоположностью тому, чем обыкновенно живет человеческое, сердце: Его любовь была явлением жизни нечеловеческой. Вместе с тем она имела характер

абсолютности, беспредельности: она была явлением порядка неземного. Поэтому евангельская любовь есть откровение любви божественной: любовь от Бога – ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν⁶⁸². И Христос видел в Своей любви явление любви Божией, во всей Своей жизни Он созерцал исполнение воли Божией: «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного»⁶⁸³... Отрицательная критика склонна признать эти слова, как и все четвертое Евангелие, плодом богословствующего ума. Но это не богословие, это не логический вывод, а непосредственное ощущение, непосредственное духовное переживание. Когда Христос прислушивался к Своему сердцу, к той всеобъемлющей волне любви, которая наполняла его, когда Он отдавался вдохновению любви, уносившему Его от земли и делавшему Его чуждым ее ограниченных интересов, – Он мог признать голос Своего сердца только голосом Божиим, в Своем вдохновении Он слышал дыхание Божие, в Своей любви. Он созерцал любовь божественную: Он чувствовал Себя пребывающим в любви Божией (μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ)⁶⁸⁴. Он согревался теплом любви, возносился на ее крыльях, ощущал ее неземную силу, – и Он указывал на Свои дела, как на дела Божии, и на Свою жизнь, как на откровение Отца. Иначе сказать, Он придавал Своему религиозному опыту гносеологическое значение: признавая Свою любовь любовью божественную, в любви Он видел действительность божественной жизни. «Бог любовь есть» (ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν)⁶⁸⁵, говорит ученик Христа. Для иудеев Бог есть существо, бесконечно превышающее мир. Так представляет себе Бога и всякий развитый ум. На этом религиозном языке говорил и Христос⁶⁸⁶. Но Он вносит новую опытную черту в старые религиозные представления. Бог, бесконечно возвышающийся над миром, не бесконечно удален от него, но близок к нам: Он открывается в любви, Он познается в любви. Метафизическо-гностическое, отвлеченное знание о Боге этим не увеличивается. Нам не дается знать, что такое Бог в Своем, отрешенном от мира, существе; но нам дается знать, что такое Бог в существе Своих отношений к миру и человеку, в Своем

откровении: Он есть любовь к миру и человеку, Он открывается в любви и познается в любви. Поскольку человек опытно познает Бога, в переживании божественной любви, это знание о Боге обладает высшей степенью убедительности и оно есть действительное знание. В то время, как иудеи и язычники тщетно стремились постигнуть существо Божие своим умом, и для них Боге оставался «неведомым Богом», Евангелие самую божественную абсолютность переносит в человеческое сердце и опыт этой абсолютности ставит неизбежным условием познания Бога. Его может знать лишь тот, кто в себе имеет любовь Божию⁶⁸⁷: нужно стать сыном Божиим, чтобы познать Бога⁶⁸⁸, сын же имеет столь действительное познание Бога, что оказался бы лжецом, если бы сказал, что не знает Его⁶⁸⁹. Гносеологически опыт божественной любви оказывается предшествующим фактом в отношениях богочеловеческих, но генетически евангельская любовь в человеческом сердце отражает любовь Бога, так что опытное познание божественной любви неразрывно связано с верою в любовь Бога к миру и человеку. В этом именно отличие религиозного характера евангельского познания от отвлеченного гносиса: в религиозном творчестве гносеологический исход и генетическая зависимость совпадают в одном акте богосыновнего самосознания. Религиозный опыт начинается с сыновнего познания, которое в себе заключает, как непосредственно данный, факт отеческого авторитета⁶⁹⁰.

Духовно-опытное познание Бога устанавливает новые отношения к Нему человека, которые называются в Евангелии богосыновними. В ветхом завете богосыновство указывало на избранность лица из числа других и на мессианство его, помазанность для известного дела, для известных целей. Евангельское богосыновство имеет совершенно иной смысл, внутренний: оно опирается на внутренний опыт. Сыновние отношения человека к Богу и отеческие отношения Бога к человеку в Евангелии выражают их общение в любви, единство их в любви, – богосыновством в Евангелии обозначаются богочеловеческие отношения внутренне-личные, совершенно интимные. Как Сам Христос чувствовал Себя пребывающим в

Отчей любви и Бога – пребывающим в Себе⁶⁹¹; так и ученикам Своим Он заповедал пребыть в Его любви и пребыть в Нем⁶⁹², Апостол Христов остается вполне верным своему Учителю, когда пишет, что всякий любящий рожден от Бога и знает Бога⁶⁹³. В религиозном опыте Христа и по Его учению богосыновство человека указывает никак не на внешние отношения богоизбранности и небесного благоволения⁶⁹⁴, но на внутреннее общение человека с Богом, на общность их духовной жизни, на интимное соприкосновение. «Во Мне Отец и Я в Отце... Я и Отец – одно»⁶⁹⁵. В этом религиозном переживании Христа дается нечто до такой степени интимно-самородное, что со стороны, совне, нельзя судить об этих богочеловеческих отношениях, они недоступны внешнему наблюдению. Это не то, что Бог устанавливает для избранных ранг или достоинство и определяет тип Своих отношений к людям; но сам человек, познавший себя сыном Божиим, всего себя отдает Богу и всего Бога принимает в себя, подобно как одна капля отражает все солнце. Поэтому и познание Бога является как исключительным достоянием, так и несомненным свидетельством богосыновнего отношения. Примечательно, что в таком понимании интимного богосыновства нельзя видеть особенности четвертого Евангелия. То же понимание мы встречаем и у синоптиков, которые передают знаменательные и таинственные слова Христа: «все Мне предано Отцом Моим; и никто не знает сына, только Отец, и Отца никто не знает, только сын и кому хочет сын открыть»⁶⁹⁶. Внутреннюю реальность богосыновних отношений и богопознания характеризует то, что лишь действительное переживание божественной жизни дает знание Отца, а совершенная интимность богосыновства и недоступность его внешнему удостоверению свидетельствуется тем, что адекватным сыновнему богопознанию может быть лишь обратное познание сына Отцом. Здесь совместно утверждается и то, что внутреннее богосыновство ускользает от всякого стороннего, умственного, теоретического постижения, и то, что в религиозном смысле сыновний опыт не есть субъективная мечта, но он восполняется ответом Отца Небесного, поскольку сыновнее познание Отца равняется познанию Отцом.

Безусловная гносеологическая субъективность уравнивается религиозной объективностью богосыновства и в ней утверждаются корни всех преимуществ богосыновства. Все богосыновние привилегии не имеют характера юридического и не имеют вида внешнего достоинства, – все они опираются на внутреннюю реальность богосыновства и переступают границы субъективной призрачности единственно фактической силой своего содержания⁶⁹⁷.

Отеческое отношение Бога к человеку, являясь в учении Христа, с одной стороны, совершенно интимным, открывается, с другой стороны, с характером универсальности. Интимность евангельского богосыновства разрывает ветхозаветную ограниченность богоизбранности и небесного благоволения. В религиозном евангельском опыте богосыновство бесконечно углубляется внутрь личности и переступает за те внешне-исторические границы, в которых осуществляется богоизбранничество; реальностью своего блага и фактической абсолютностью оно возносится выше каких бы то ни было целей видимого помазанничества и ставится вне всякой мыслимой нужды во внешней санкции. Однако это не природная универсальность, и Евангелие ошибочно комментируется в терминах стоической философии. По Евангелию Бог есть Отец не потому, что Он творец всего и промыслитель. «Смотрите – птицы небесные ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы, и Отец *ваш* небесный питает их»⁶⁹⁸. Богом все сотворено и Он промышляет о самых малых птицах, но Он не называется их отцом, Он только отец людей: Отец *ваш* небесный питает их. Равным образом и люди не являются сынами Божиими уже по природе: не все люди – фактически сыны Божии. «Не заботьтесь, говоря: что нам есть? или что пить? или во что одеться? – потому что всего этого язычники ищут и потому что Отец *ваш* небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом»⁶⁹⁹. Бог есть Бог язычников, но Он – отец только некоторых избранных. Его промышление о людях настолько универсально, что Он согревает солнечными лучами злых и добрых и дождит на праведных и неправедных? сынами же Его становятся те, которые имеют в себе Его всеобъемлющую

любовь⁷⁰⁰. Даже прямо называется разряд лиц, для которых Бог не отец⁷⁰¹. Все люди не являются фактически сынами Божиими, но это не потому, чтобы отеческое отношение Бога ограничивалось одним избранным народом, как думали евреи, а потому, что оно не имеет натуральных основ. Евангельское богосыновство одинаково чуждо и народно-исторической исключительности и природной всеобщности. Оно не исчерпывается юридическими чертами, но не сводится и к натуральной необходимости: оно состоит во внутреннем общении человека с Богом, в существенной мощи (ἐξουσία) интимных отношений к Нему⁷⁰². От народно-исторической ограниченности Евангелие возводит человека чрез природное равенство всех к религиозному творчеству личности. По учению Христа Бог является отцом того, кто в глубине собственного сердца имеет Бога: богосыновство и не в праве и не в природе, оно – факт внутреннего опыта во всей глубине творческой личности. Христос шел не от природы и истории к человеку, – напротив, Он исходил из собственного опыта, из религиозной свободы. По Евангелию не Бог творит сына, а сын имеет в себе Отца и показывает Его миру. Бог творит человека, но чадом Божиим человек становится (τέκνα θεοῦ γενέσθαι). Евангельское богосыновство интимно-самородно. Но в этом и основы, и особенности евангельского универсализма. Как совершенно интимное и личное, евангельское богосыновство не связано никакими историческими и природными границами. В царстве евангельского блага не имеют места никакие преимущества народно-исторические или внешне-природные, здесь нет никакого исторического или телесного предопределения, – это есть светлое царство внутренней свободы и богочеловеческой разумности. Нельзя сказать в безусловном смысле, что всякий мог бы быть сыном Отца Небесного, поскольку глубочайшие корни богосыновства сокрыты в тайне «привлечения» Отцом и поскольку фактической наличностью сынов исчерпывается проблематическая возможность; но важно то, что природа и история не могут положить никаких границ богосыновству. В сторону народных особенностей и природных дарований

богосыновство безпредельно. И еще важнее то, что распространяется евангельское богосыновство во всех особенностях своей внутренней самородности. Здесь последующее относится к предшествующему не как копия к оригиналу, подражание к самобытности, воспоминание к факту, но рождаемым воспроизводится рождающий, учеником учитель, со стороны своей внутренней оригинальности, в силе своей самобытности. Ученик, усовершенствовавшись, становится, как учитель. Нет степеней и условной градальности, нет посредствующих преград, но каждый новый член царства Божия ставится в непосредственные отношения к Отцу и каждый решительно уравнивается с другими. По историческому значению различия возможны, так как последующие сменяют предшествующих, а первым может быть только один. Но как бы ни далеко простиралось это различие и как бы ни были глубоки мистические основания рождения первенца (ἀπαρχῇ), во всяком случае и в этой духовной области рождающий рождает последующих по «своему образу и подобию», почему им и приличествует именование друзей. Хотя Христос один, как и Отец Небесный один, тем не менее Его богосыновство передается другим не как заповедь, не в ослаблении посредства, но так, что мертвые, услышав призыв Сына Божия, сами становятся живыми сынами, сами вступают с Отцом в общение любви⁷⁰³. И это до того, что даже никто не может войти в царство евангельских благ, если не будет привлечен Отцом⁷⁰⁴. Освобожденный Сыном становится не рабом Сына, но истинно свободным сыном⁷⁰⁵.

Евангельское богосыновство является интимно-личным и вместе с тем безграничным со стороны природной и народно-исторической. Этим и объясняется то обстоятельство, что Христос не учил об Отце всех людей: Он всегда говорил об Отце Небесном того или другого сына, тех или иных сыновей. «Мой Отец Небесный» – вот первый факт религиозного сознания Христа и первый пункт в Его учении о Боге. Принцип богосыновней интимности отношений к Отцу Небесному, в силу которого каждый рождающийся для царства Божия рождается по образу и подобию родившего, т.е. каждый рождающийся сын

Божий находится во внутренних отношениях к Отцу Небесному и имеет религиозную свободу и самородную ценность, этот принцип никак не поглощает той объективно-исторической особенности, по которой «начаток» сынов Божиих является единым Христом⁷⁰⁶. Напротив, все сыны уравниваются со стороны личной интимности и свободы внутренних отношений к Отцу, а не внешних прав и природных дарований, – и эта именно равная для всех самородность дает возможность каждому иметь свой объективно-исторический облик и свое место в системе царства Божия. На этом пути не только каждый сын Божий отличается от всякого другого, но и первый отличается от всех последующих. Это отличие «начатка», совершенно не затрагивая равной для всех внутренней богосыновней самородности, падает на внешние отношения рождаемости всех от предшествующего, кроме первого, который не только имеет в себе Отца, но и рождается от Него, так что является Сыном Божиим от природы. Мы не будем в данном месте углубляться в эту тайну Христа, но ее необходимо иметь, в виду, чтобы оценить тот факт, что Он различал Свое отношение к Богу Отцу от отношения к Нему других сынов, Своих братьев, говоря им: «Отец Мой и Отец ваш, Бог Мой и Бог ваш»⁷⁰⁷. – Однако важно то, что и в этом даже случае Христос именует других сынов Своими братьями, выражая этим то, что Его собственное богосыновство, не повторяясь в одних отношениях, возрождается в них в интимной сущности богосыновства, так что каждый из них имеет своего Отца Небесного. Каждому из них Христос говорит: «твой Отец Небесный» – таков второй пункт в Его учении о Боге. «Когда ты творишь милостыню, пусть не знает левая рука твоя, что делает правая рука твоя, чтобы твоя милостыня была в тайне, и Отец твой, видящий в тайне, воздаст тебе... И когда ты молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который в тайне, и Отец твой, видящий в тайне, воздаст тебе»⁷⁰⁸ и т.д. Отношение каждого сына Божия к Отцу Небесному есть свое отношение, составляет внутреннюю тайну, имеет внутреннее бездонное углубление и не может быть исчерпано никакими внешними видами и образами. –

Объединение здесь возможно по единству Отца Небесного и по единству Христа-учителя. И Христос говорил «малому стаду» Своих учеников: «ваш Отец». «Не бойся, малое стадо, ибо Отец ваш благоволил дать вам царство»⁷⁰⁹. Он научил их молитвенно призывать Бога: «Отче наш». Тем не менее это объединение имеет значение вторичное, производное, а не первичное и основное. Оно не только имеет причину в той любви, которая наполняет сердце каждого из учеников Христа и в обществе их социализируется взаимностью, соединяя их церковными узами, но и сохраняет за каждым личную свободу и абсолютное значение, поскольку основывается на равной самородности всех. Это есть окружное объединение точек, из которых каждая с центром соединяется своим радиусом.

Идея Бого-отчества и человеческого богосыновства, истекая из религиозно-творческого опыта божественной любви, является существенным содержанием евангельской религии. И отличие этой религии от ветхого завета не в том одном, что там имя отца терялось среди других имен Божиих, но и в том, что ветхозаветное имя Иеговы-Отца само в себе было внешним представлением о Его любви к человеку, к народу еврейскому, так что Иегова остается Отцом, хотя бы ни старший, ни младший сыновья номистической теократии не были достойны назваться Его сыновьями. Чем меньше в смысле реального опыта давало это имя Божие, тем устойчивее сохранялось оно в качестве объективно-религиозной мысли и опоры материальных надежд. Еще отвлеченнее представляется языческая идея натурального Бого-отчества. Между тем евангельская идея Бога-Отца утверждается на неустранимом факте внутреннего переживания, которое в своей наличности образует самое существо новой религии и которое, в случае отсутствия, ничем не может быть заменено. Данная в личном опыте богосыновства, реальность самой божественной абсолютности выражается с положительной стороны в том, что идея Бого-отчества обнимает не одну какую-нибудь сторону религии, но все ее стороны и всю ее глубину, составляет в ней центр и полноту, а с отрицательной – в том, что с отсутствием реального переживания исчезает всякая опора для объективного понятия.

Без Бого-отчества совершенно нет христианства, а Бого-отчество не может быть дано помимо богосыновства. Поэтому-то ученик Христов и пишет, что «всякий отвергающий сына и Отца не имеет» и что пребывает в Отце лишь тот, кто пребывает в сыне⁷¹⁰. Евангельская религия не религия отвлеченных понятий и отрешенной трансцендентности⁷¹¹, а религия живого опыта, мистической глубины реальных переживаний, личного творчества. Поверхностному читателю Евангелия и неопытному или предубежденному мыслителю может даже показаться, что евангельский Бог есть безличный принцип духовной жизни. Это пантеистическое понимание Евангелия не заслуживает серьезного внимания. Евангелие вообще религиозно. В частности, евангельская любовь, как сказано выше, гносеологически и генетически связана с божественною. Мало того, – Бог любит сына, и вера в эту любовь, как увидим ниже, входит в содержание христианской религии. По своей религиозной объективности Евангелие не уступает ветхозаветной религии. Тем не менее и в этом отношении выступает то различие, что в Евангелии религиозная объективность в самых крайних степенях не теряет связи с реальностью личных переживаний. «Потому Меня Отец любит, что Я душу Мою полагаю»⁷¹². Различие от ветхого завета в том, что он начинался с проявившейся в избрании народа любви Иеговы и от избранного народа требовалось ответить на благодетельную любовь Бога благодарною любовью, тогда как в новом завете ничто религиозное не совершается помимо действительных переживаний человеческого сердца. Если и здесь генетически человеческая любовь отражает любовь божественную, является ответом на нее, то это бывает не в смысле симметрического соответствия человеческой привязанности божественному благодению, а в смысле реального родства той и другой любви, в смысле действительной божественности переживаний человеческого сердца. Из благ евангельской религии ничего не дается от природы и от народных прав, сыны Отца Небесного не рождаются вместе с естественным рождением или народным избранием, они *fiant non nascuntur*; но люди становятся сынами

Божиими не от себя, при всей уместности усилий, а от Бога. Лучше сказать, сыны Небесного Отца не *рождаются* от природы, а духовно *возрождаются*. При всей ясной разумности светлого богосыновнего царства, евангельская любовь есть любовь вдохновенная. Чем менее Евангелие берег от природы и традиции, чем меньше в нем природных и религиозно-юридических опор для отрешенной объективности религиозной мысли и религиозных упований, тем меньше в нем оснований и для расчетливой практики законнического делания. В христианстве, в последнем итоге, все зависит от лично-религиозного творчества, – не от рассчитанных деяний лица, а от живой действительности религиозного вдохновения. Поэтому евангельское богосыновство и евангельская любовь не могут быть предметом заповеди, повеления, закона. Можно бытьсыном Божиим, можно *возродиться* сыном Божиим, но нельзя усиливаясь стать им, сделаться им. Заповедь и здесь возможна. Но подобно тому как начальное «да будет» было творческим словом; так и новозаветное «будьте» (ἔσθε) ⁷¹³ опирается на фактическое творчество духовного опыта. Здесь заповедь о любви дает тот, кто сам возлюбил, – заповедь о любви совпадает с творческим делом любви, с ее силой возрождения по своему образу и подобию ⁷¹⁴. В смысле же внешнего предписания заповедь безусловно не имеет места в пределах евангельской религии, богосыновство решительно немыслимо в качестве внешнего идеала. Новозаветное усилие не выходит из пределов, доступных повивальному искусству, поскольку в царстве Отца Небесного сеет только Христос и возвращает только Бог, а человек не знает, как семя растет. Вышедшее из недр ветхозаветной религии, аристократической религии богоизбранного народа, евангельская вера существенно аристократична: это религия избранных ⁷¹⁵, а не религия толпы. Лишь аристократизм этот не есть аристократизм природно-национальный, – евангельское личное богоизбранничество это не благородство, а богородство, теогенизм ⁷¹⁶. Евангельская религия – это религия от Бога рожденных, отмеченных Его печатью. Много званых, но мало избранных ⁷¹⁷.

Мы не добавим ничего нового и лишь с новой стороны осветим тот же предмет, если укажем на абсолютность и безграничность евангельской любви. В формальном отношении новозаветная религия характеризуется отсутствием всякой ограниченности и положительную бесконечностью. Это и есть смысл того, что евангельский религиозный опыт есть опыт божественной жизни во всей ее действительности. Формальной безграничности религиозного опыта должно соответствовать и содержание религии. Таким содержанием евангельской религии и является любовь. С точки зрения основного формального характера христианства любовь, как религиозное содержание, потому незаменима ничем, что только любовь из всех реальных переживаний может иметь черту абсолютности, только любовь может наполнить содержанием абсолютную форму религии. Одна любовь может быть божественной и, наоборот, в самом понятии эгоизма заключается свойство ограниченности. Любовь по существу божественна и только божественна: «никто не благ, как только один Бог»⁷¹⁸. Но ясно, что здесь разумеется благодать только божественная, любовь только беспредельная. Лишь о такой любви говорится в Евангелии, а не о страстной привязанности, которая свойственна язычникам. Что любовь, которою жил Христос, есть любовь божественная, любовь безграничная, об этом достаточно только упомянуть и мы уже упоминали. Теперь мы имеем в виду, что Христос, возлюбивший людей безграничную любовью и заповедавший ученикам *Свою* любовь, научал их любви безграничной⁷¹⁹. Как в опыте Христа, так и в Его учении разумеется абсолютная любовь. По Евангелию Иоанна, беспредельная любовь простирается до смерти, до самопожертвования⁷²⁰; по синоптическим Евангелиям, она переступает границы кровного родства, социальной взаимности и нравственной заслуги⁷²¹. Так или иначе, абсолютность составляет неотъемлемое свойство евангельской любви и вообще христианской религии. Нет ничего противнее смыслу евангельской проповеди, как считать абсолютные евангельские заповеди необязательными советами или высшими заповедями, предполагающими заповеди низшие, доступные большинству и постепенно ведущие к высшим

степеням совершенства. Нет, абсолютные заповеди суть единственные заповеди, Евангелия; они не стоят на вершине христианской лестницы, но ими как кончается, так и начинается христианство. Абсолютность формы и любовь, как содержание – в этом единственно христианство. «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный»⁷²², т.е. «будьте милосерды, как Отец ваш милосерд»⁷²³, иначе сказать – «будьте сынами Отца вашего Небесного»⁷²⁴ – не становитесь, но *будьте*. Любить любящих и приветствовать братьев – это не значит исполнять низшую ступень христианской заповеди, но это значит не поступать по-христиански, поступать по-язычески. Вся сила в том, что христианство не в праве, не в расчетах на милость неба, а в реальности, в абсолютной реальности, – оно не ожидание будущего, а переживание в настоящем. Никакая милость Божия не даст человеку благ абсолютной любви, вдохновенной безграничности, если в его сердце не веет дух такой любви. Евангелие не есть плод мягкой сентиментальности, оно – дело живого творчества, откровения Отца Небесного, и в нем благовестие самого высшего блага сочетается с непреклонною суровостью произвольной истины: благо тем, которых влечет Отец, и суд тем, которые не могут прийти. И далее – в этом же свойстве незаменимой реальности евангельской любви-заключается и то, что абсолютная божественная любовь в человеке неизбежно бывает его действительною любовью к людям. Полнота божественной любви человека в том, что она есть и любовь к Богу и любовь к человеку. Если бы она не была любовью к Богу, ей недоставало бы, объективной религиозности и формальной абсолютности; если бы она не была любовью к людям, ей недоставало бы действительности. Чтобы быть полною божественною любовью, она должна быть не только объективно-религиозною и формально-абсолютною любовью к Богу, но и действительною любовью к людям. Действительность любви завершает полноту ее блаженства: чтобы радость учеников была совершенною, им дается заповедь любить друг друга самую большею любовью, простирающеюся до самопожертвования за друзей⁷²⁵. Заповедь о любви к людям в Евангелии не является другою заповедью

наряду с заповедью о Божией любви, добавлением к ней, но она включена в ту заповедь, в ней содержится, ее дополняет. – Божия любовь в человеке, поднимаясь до религиозной любви к Богу, в сущности своей составляет отражение Божией любви к миру и людям. Иметь в себе любовь Божию это значит не только любить Бога, но и любить людей и мир Божией любовью, божественно-абсолютною любовью. В богосыновнее самосознание входит, как неустрашимый, элемент антропоцентрический, т.е. сознание человеком своего центрального положения в мире. Это не в том смысле, в каком предстало искушение первому человеку – стать на место Бога, и не в смысле природного предопределения или народно-исторического предизбрания, как эта идея возможна в натуралистических или народных религиях, а в активном смысле религиозно-этического творчества человека. Сын Божий всего Бога носит в Себе и показывает Его миру, представляет Его в природе и истории. Он не помазан на какое-нибудь частное дело, но Он всего Бога представляет всему миру и весь мир представляет Богу, – Он являет всю любовь Божию миру. И таков не только перворожденный (πρωτότοκος) сын, Христос и Спаситель, но и всякий сын Божий, так как эта антропоцентричность относится к сущности богосыновства. В богосыновнем самосознании эссенциально присутствует ощущение интимного общения Бога и человека, присутствует идея обитания Божия в человеке, Его воплощения. Подобно тому как физическую жизнь каждый ощущает лишь в себе и потому для каждого своя жизнь является в естественной области наивысшею реальностью и наивысшею ценностью, хотя бы он представлял себе другие живые существа, представлял себе не только своих потомков, но и своих родителей; и в духовной области наивысшая реальность принадлежит личному богосыновству. В живом переживании каждый лишь себе является орудием Божия отношения к миру, – и каждый сын Божий совершает все дело Божие, выражает все отношение Бога к миру, проявляет абсолютную божественную любовь к людям. Разделение богосыновней любви на два отдельных вида – на любовь к Богу и любовь к ближнему – совершенно

невозможно, поскольку любовь к Богу без соответствующей абсолютной любви к человеку была бы отвлеченною и пустою абсолютностью. Эту мысль с полною ясностью высказывает апостол, называющий ложью любовь к Богу без любви к ближнему и указывающий заповедь Христа в том, чтобы любящий Бога любил и брата своего⁷²⁶. Но эта именно мысль содержится и в известных словах Христа о поклонении Отцу в духе и истине: Бог есть дух и поклоняться Ему следует в духе и истине (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ)⁷²⁷. На библейском языке духовность Бога означает Его силу, жизненность, надмирность, абсолютность, а духовность служения Ему – вдохновенность. Евангельская абсолютность – в неограниченной любви, и служение Богу в духе есть не что иное, как служение Ему духовною, т.е. божественно-абсолютною, любовью. Но Отцу, как Богу-духу, должно поклоняться не только в духе, но и в истине, так как, по словам апостола, нужно любить не словом или языком, но делом и истиною (ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ)⁷²⁸, нужно иметь не только любовь к Богу, но и к ближнему: евангельская любовь есть любовь абсолютная и действительная. Но, само собою понятно, как нельзя отделить абсолютности евангельской любви от ее действительности, так нельзя и действительности евангельской любви к людям отделить от ее абсолютности. Евангелие решительно не дает нам возможности отождествлять религию любви с социальной пользою. Когда одна женщина в восторге любви вылила на ноги Иисуса фунт драгоценного мира и была укорена за это пошлыми душами, вспомнившими о нищих, Христос ответил им: «нищих всегда имеете с собою»⁷²⁹. Евангелие, на каждой строке заповедующее милостыню, знает деяния, стоящие выше утилитарной оценки, порожденные абсолютностью любви, ее устремлением к небу. Оно ценит самую божественность любви, независимо от ее общественной пользы; от милостыни и благотворительности оно также требует абсолютности.

По этим своим свойствам – абсолютности и действительности евангельская любовь -настолько отличается от ветхозаветной, что Христос назвал Свою заповедь о любви новою. Ветхий завет требовал от человека безграничной любви

к Богу, но это было внешним требованием, в котором выражалась объективная надмирность Бога, Его бесконечное превосходство над человеком, и которое могло реализоваться в условиях социального строя. Для ветхого завета равно характерно и то, что всецелая преданность единому Богу облекалась в форму внешней заповеди, и то, что безграничность преданности единому Богу не могла соответственно проявиться в социальном благе, но имела рядом с собою другую заповедь о национально ограниченной любви к ближнему. Ветхозаветная любовь была человеческою преданностью Богу и человеческою привязанностью к ближнему, но она не была божественною любовью человека к человеку и миру.

Евангельская любовь представляется в освещении богосыновнего самосознания явлением порядка не природно-исторического, не человечески-земного, а божественно-духовного. Для Евангелия существенно понятие нового откровения, новой жизни, нового творения⁷³⁰. Богосыновнее откровение, независимо от количества его носителей, сынов Божиих, образует в мировой истории новое течение, решительно не совпадающее с природно-общественным развитием. С первым проблеском богосыновнего самосознания, с первым ощущением безграничной любви открылась наряду с естественно-историческим порядком, новая сила в мировой системе.

Блаженство божественной любви переживается человеком, который сознает себя сыном Божиим, в качестве самоочевидной реальности. И поскольку это есть абсолютная любовь, блаженство в своей собственной мощи оказывается неистощимым и беспредельным. Однако эта мощь внутреннего блаженства не покрывает природно-исторической жизни, и последняя противостоит богосыновнему самосознанию в значении внешнего материала, который еще предстоит одолеть. В отношении к этой внешней реальности богосыновство определяется верою, и сын Божий не только переживает божественную любовь, но и верует в любовь Божию к человеку: христианская любовь есть любовь верующая.

По Евангелию можно изучать филологию и психологию веры – разные сочетания слова верить, разные смыслы веры (как-то доверять, уверовать), ступени веры, отношение веры к знанию. Но эти стороны веры не характеристичны для Евангелия и проходят мимо его содержания, его собственного учения, которое связывается не с наружной оболочкой, а с внутренним зерном веры. Мы должны остановиться на той основной стороне веры, которая составляет неотъемлемую принадлежность истинной религии (πίστις θεοῦ)⁷³¹ и подразумевается и в словах апостолов, моливших Христа умножить в них веру⁷³², и в словах Христа, молившегося, чтобы не оскудела вера их⁷³³: в этой своей сущности вера не может быть евангельскою без определенного содержания.

Евангельский Отец Небесный есть Бог любви. Первый религиозно-евангельский вопрос с природно-исторической точки зрения есть вопрос о силе Отца Небесного, о природно-исторической силе любви.

При ответе на этот вопрос Евангелие начинает с древних религиозных верований, примыкает к древнему религиозному опыту. Языком ветхозаветной религии и даже усиливая его, оно говорит: «у Бога все возможно»⁷³⁴. Эту идею божественного всемогущества Евангелие применяет к новозаветному царству божественной любви в обоих исходных моментах – начальном и конечном. Устремляя внимание сынов Божиих на конечную природно-историческую судьбу носителей божественной любви, оно предрекает торжество божественной правды. Какова бы ни была видимость исторического процесса, победа будет на стороне Бога и рожденных от Него⁷³⁵: малому стаду сынов Своих Отец Небесный благоволил дать царство, Его кроткие поклонники наследуют землю, за ними обеспечена последняя радость⁷³⁶. Этому конечному обетованию отвечает начальная действительность евангельского царства, его начальная чудесная сила: евангельская проповедь открылась в силе и духе. Согласно с такими последними обетованиями и с таким начальным, основанием богосыновнего царства евангельская вера является всемогущею силою: «все возможно верующему»⁷³⁷. Евангельская вера образует условие, под

которым осуществляется владычество Отца Небесного в природе и истории. Это в своем роде ἀρχῆτῃς κινήσεως, исходящее от человека начало божественного движения, не природно-необходимого, а духовно-свободного. Начало это ценно тем, что духовно абсолютное действие Отца Небесного, в отличие от естественного творения и исторического промысла Божия, не может реализоваться без, присущего самому миру свободного усилия. Таким свободным порывом к божественной абсолютности, открывающим путь всемогущей силе Отца Небесного, и является вера. Христианская вера – это та же абсолютная любовь, наполняющая человеческое сердце, но не в покое вечности, не во внутреннем самодовольстве, а в движении к природно-исторической видимости, к победе над природой и миром. Как рождающаяся от любви, евангельская вера принимает от нее свойство абсолютности. Вера в Бога, в Его всемогущество, и всемогущая вера – это одно и то же. Христианская вера в Бога имеет божественно абсолютный характер, и Евангелие требует от нас никак не менее всемогущей веры. В мощи божественной любви утверждается долг такой веры. Мы должны иметь веру, чтобы приготовить победу Отцу Небесному. Без нашей веры не проявится Его духовное всемогущество, и наоборот – для верующего нет ничего невозможного. Такою верою определяется положение человека в природе и истории. Избранные Отца Небесного возлюблены Им и находятся под Его преимущественным покровительством. Они дороже для Него всех тварей. У них и волосы на голове сочтены. Страх не должен иметь места в их сердце и заботы о теле не должны смущать их души. Отец Небесный, украшающий полевые лилии и питающий воронов, тем более обеспечит жизнь Своих возлюбленных сынов. беспокоиться о завтрашнем дне и бояться всего, что убивает тело, свойственно людям мира сего; а верующие имеют Отца Небесного, Который знает об их нуждах. Они получают все, чего ни попросят в молитве с верою. Отец Небесный даст блага просящим у Него и защитит избранников Своих. В тяжелую минуту гонений им не нужно будет заботиться о том, как или что

отвечать гонителям: дух Отца их будет говорить в них⁷³⁸. Это были речи, понятные уму ветхозаветного человека, который помнил о чудесах, сотворенных для него Богом, и которому внушалось возлагать надежду свою на Бога и не искушать Его своим неверием в Его чудотворную силу⁷³⁹.

Однако это совпадение Евангелия с ветхим заветом есть совпадение в одной точке двух прямых линий, идущих в разных направлениях. Ветхий завет, исходя из идеи космологического антропоцентризма и народно исторического богоизбранничества, приходил к понятию божественного произвола в природе и истории, так как Бог, управляя природою и народами для человека и именно для праведника, для послушного Ему Израиля, подчинял видимые явления природно-исторической жизни этическим целям: Он, по выражению Амоса, проливал дождь на один город, а на другой город не проливал дождя⁷⁴⁰. Напротив, этический антропоцентризм Евангелия, питаясь внутреннею абсолютностью духа, может обойтись без произвола природно-исторического промысла Божия, мирно уживается с природно-историческою необходимостью, которою наполняется видимый промежуток между начальною чудесностью и эсхатологическими обетованиями. Последняя победа Бога любви в природе и истории не является непосредственным результатом начальной чудесности, так что та и другая видимо разрываются, при чем начальная чудесность является символическим одеянием внутренней духовности, а последние чаяния, непосредственно связываясь, как плод, с внутренним делом, покрываются с естественной стороны непостижимою таинственностью. По этому вопросу евангельское учение раскрывается в смысле евангельской, истории, к которой мы и отсылаемся существом дела. Вообще евангельское учение о Боге Отце опирается на факты, религиозного опыта. Но в то время как переживание божественной любви ограничивается внутренним миром человека и почти не входит во внешнее течение природы и истории, евангельская вера переступает эту грань, поскольку она обнимает природу и историю, и поэтому евангельское учение о вере дается в самом ходе евангельской истории. Ею

мы научаемся, что религиозно-стихийная воодушевленность и чудесное покровительство неба, не составляя высшего блага, символически прикрывают свободу духовной абсолютности. Евангельская история зовет верующих преодолеть чудо, превзойти пневматическую стихию. Евангелие дает нам не меньше древней религии, но не для того, чтобы остановиться на ступени последней, а для того, чтобы вести нас дальше, к совершенной свободе духа Христова, духа самоотверженной любви. К этому смыслу истории евангельских чудес, к этому опыту евангельской пневматичности прилегают оригинальное евангельское учение о вере.

Евангелие разлагает национально-исторический опыт ветхого завета на законы природные и исторические и выставляет промысл Божий в отношении к праведнику во свете этих законов. Его учение далеко не совпадает с серенькими мечтами той слабой веры, которая ни тепла, ни холодна, не может решительно пристать ни к земле, ни к небу. Евангелие – книга великих душ, высоких порывов. И в вопросе веры оно достигает такой свободы и дерзновения духа, какие не вмещаются в границы теплостудности. Оно доводит нас до обнаженной природы, ставит нас лицом к лицу с ее холодным механизмом, с ее течением, равнодушным к нравственным ценностям. Солнце сияет злым и благим, и дождь падает на праведных и неправедных⁷⁴¹: вот евангельская истина; в которой слышится не дух ветхого завета. В этих явлениях проглядывает лик «равнодушной» природы. Мы различаем злых и добрых, праведных и неправедных, но для природы нет этого различия, для нее все равны, ее порядок – иной порядок, ее законы иные. Легко видеть, что евангельский образ природы, всех безразлично согревающей и всех орошающей, имеет обратную сторону, тыльную часть: если солнце светит не только добрым, но и злым, то и град выбивает пашню не только злых, но и добрых, и огонь пожирает жилище как неправедных, так и праведных. «И проходя, увидел человека, слепого от рождения. И спросили Его ученики Его, говоря: равви, кто согрешил, он сам или родители его, что родился слепым? Иисус отвечал; не согрешил ни он, ни родители его»⁷⁴². Природа не действует по

этическим законам, ее явления следуют иным нормам. Таково же и течение истории. И она идет по своим законам, холодным и неумолимым, равнодушным к этической оценке, – и она протекает по ту сторону добра и зла. «Некоторые рассказали Ему о галилеянах, кровь которых Пилат смешал с жертвами их. И сказал им в ответ: думаете ли вы, что эти галилеяне были грешнее всех галилеян, что так пострадали? Нет, говорю вам... Или те восемнадцать, на которых упала башня силоамская и побила их, думаете ли вы, что они были виновнее всех людей, живущих в Иерусалиме? Нет, говорю вам»⁷⁴³. Таким образом Евангелие ставит нас на ту же точку зрения, на которой стоит религиозный пессимизм, и принимает всецело его наблюдение, что одинаковая участь постигает праведника и нечестивого, доброго и злого, чистого и нечистого, приносящего жертвы и не приносящего жертв, добродетельного и грешника⁷⁴⁴. Примечательно, что и в увещании не заботиться о пище и одежде не забыт этот пессимистический мотив. Среди двух дидактических указаний на воронов и на лилии сказано, что никто, заботясь, не может прибавить себе росту на один локоть, (не может ни одного волоса сделать белым или черным): если и малейшего не дано нам сделать, что заботиться о прочем?⁷⁴⁵ Во всяком случае сынам Отца Небесного предрекаются страдания, гонения, уничтожение...

Тем не менее Евангелие как чуждо легкомысленных надежд на божественный произвол, так далеко и от крайностей фаталистического пессимизма. Признавая во всей силе естественно-историческую необходимость, оно не доводит разнородности сфер природной и духовной до дуализма царств природного и духовного, но устанавливает между ними гармонию. Это и составляет высший результат евангельской веры. Оно ищет примирения необходимости и свободы не древним путем космологического антропоцентризма и исторического богоизбранничества, а новым путем этического антропоцентризма. Выдвигаются две идеи – идея универсальной любви Божией, не знающей никаких природно-исторических границ и сближающей природно-исторический процесс с безграничностью богосыновней любви, и идея

полного самоотречения верующих, снимающего с человеческой души тяжесть естественной закономерности. Фаталистический пессимизм преодолевается силою веры, так как евангельская вера есть вера совершенно свободная. Она ничего не заимствует от природы и истории; она крепнет в сердце человеческом и отсюда вносит в природу и историю этическое освещение. То явление, что солнце согревает злых и добрых и дождь падает на праведных и неправедных, верою принимается в том смысле, что Бог посылает солнечный свет и дождь не только на добрых, но и на злых; для нее любовь Божия видна в благодетельных явлениях, природы, и наличности этих явлений достаточно, чтобы поставить вне сомнения универсальную любовь Божию. Поэтому из законов природы, освещенной и согретой теплотой веры, делается этический вывод об универсальной любви, – о любви не только к добрым, но и к злым, не только к друзьям, но и к врагам: «любите врагов ваших и молитесь за преследующих вас, да будете сынами Отца вашего небесного»⁷⁴⁶. В сердце верующего безразличные явления природы и истории перерабатываются в этический порядок. Если явления благодетельные вызывают благодарность, то разрушительные и бедственные явления порождают раскаяние. Убитые Пилатом галилеянеи восемнадцать человек, задавленные силоамскою башнею, были не виновнее всех живущих в Иерусалиме и слушавших проповедь Христа, но это не охраняет последних от этических уроков: «нет, говорил им Христос; но если не покаетесь, все *также* погибнете»⁷⁴⁷. Не важно – погибнуть или не погибнуть от руки Пилата, важно – погибнуть в покаянии или без покаяния, умереть «смертью праведников» или смертью нечестивых. Поэтому, если угрожает опасность погибнуть, то оставшиеся в живых должны смотреть на свою жизнь, как на время, оставленное им для покаяния. Они как смоковница, которую хозяин решил уже срубить за ее бесплодность, но виноградарь оставил еще на год, чтобы испытать, не принесет ли она теперь плода⁷⁴⁸. Равным образом о временах Своего пришествия, временах страшного переворота в истории и природе, подобного потопу, Христос предсказывает, что тогда человек

будет игрушкой в руках природных и исторических сил: будут двое на поле, один погибнет, а другой сохранится, – будут две молоты на жерновах, одна возьмется, а другая останется, – двое будут на одной постели, один будет взят, а другой оставится. Но какой же отсюда следует вывод? «Итак, бодрствуйте, потому что не знаете, в какой день Господь ваш придет»⁷⁴⁹. Дня пришествия Господа нам не дано знать, потому что духовная ценность не выражима в терминах природно-исторических. Это знать нам и не нужно. Для нас важно, какими застанет нас этот день: блажен раб, которого господин, пришедши, найдет поступающим хорошо, и горе рабу, которого он застанет в злых делах. Мы должны быть всегда и ко всему готовы, чтобы сохранить свое нравственное достоинство, чтобы встретить природно-исторические катастрофы с непоколебимой нравственной опорой в собственном сердце. Этот именно вывод этических уроков как из благодетельных, так и из губительных явлений природы и истории, это внимание к своим нравственным задачам – ставит человека выше страха пред этими явлениями. Другим Сына Божия заповедуется не бояться убивающих тело и потом не могущих ничего более сделать; им заповедуется бояться Того, Кто может ввергнуть в геенну, Кто властвует не над телом только, но и над душой, – вот Кого бояться⁷⁵⁰. Эта собственная нравственная оценка внешних событий и проистекающая отсюда внутренняя ценность самого человека и делают его дороже многих малых птиц или, говоря образно, у сынов царствия «и волосы на голове все сочтены». Евангелие не открывает нам тайн надзвездного мира, не открывает времен и сроков, не объясняет гностически природного и исторического процессов, не обещает нам магических, средств влиять на естественную эволюцию событий; оно ограничивает наше внимание собственными нравственными задачами, оно указывает нам путь духовного воздействия на внешний мир. И если в этом отношении благодетельные явления природы выставляют нам пример универсальной любви Отца Небесного, то разрушительные и бедственные события намечают нам метод новой деятельности, сверхприродной любви, так что в нас

самих уравниваются те и другие внешние события. Нам не дано знать, почему погибли галилеяне и виновнее ли они других, почему человек родился слепым, но мы, наверное, знаем, что мы должны делать. Слепорожденность не объясняется грехом самого человека или родителей его, но дает нам повод явить дело Божие, дело божественной любви⁷⁵¹. Это ограничение внимания собственным нравственным миром, воздержание от гностических рассуждений о ходе мировой жизни, о лежащих вне нас причинах и целях, это возвышение творческой нравственной энергии на ступень самодовлеющей силы и охраняет сынов царствия от отчаяния фатализма, дает им силу перешагнуть дуалистическую бездну.

Активная любовь человека, или отражающая божественную любовь или вносящая ее в мировую жизнь, одевается в несокрушимую броню полного самоотречения, с которым неразрывно соединяется христианская вера. И указание на воронов, которых питает Бог, и на полевые лилии, красиво одетые, указание это находится в речи, которая в целом содержит увещание не к физической беззаботности и индустриальному бездействию, а к нравственному самоотречению. Чтобы понять евангельские слова о птицах небесных, не сеющих, не жнущих, не собирающих в житницы, и о полевых лилиях, не трудящихся и не прядущих, нет нужды представлять себе благодатное южное небо, где природа доставляет человеку все необходимое без усилий с его стороны. Идеал воробьиной беззаботности и обеспеченности не есть евангельский идеал. Напротив, Евангелие не отрицает законности забот о том, что пить, что есть и во что одеться; оно не учит, что Бог освободит человека от физической заботы. Конечно, не посеешь – не пожнешь. Оно только говорит, что причинная зависимость жатвы от посева составляет порядок естественной жизни, а не религиозной; в этой причинности и в житейских заботах нет религии, – всего этого ищут язычники, люди мира сего. Сеять и жать – это естественно, но не свято. Религия образует иной порядок явлений, который есть плод свободной веры. Евангелие совместно и устраняет легкомысленные надежды на магическое обнаружение

божественной силы в житейском обиходе человека и не дает его душе застыть в оковах житейских забот. Оно учит, что человек сам должен стать выше естественного порядка и создать царство Отца Небесного. В естественном порядке не только злые и добрые уравниваются, но здесь нельзя прибавить себе росту на один локоть или изменить цвет одного волоса: здесь все буднично, условно, ограничено. Естественного промысла Божия достаточно для того, чтобы уравнивать человека с воробьем, но мало для того, чтобы поставить человека выше воробья. Безусловная ценность жизни должна зародиться в собственном сердце человека, и она может обнять весь естественный фон жизни лишь абсолютностью самоотречения. Радостная покорность естественному ходу событий, окрыленная безграничным самозабвением – вот что вносит божественное содержание в житейский обиход, что ставит человека выше естественного порядка. «Отче! все возможно Тебе, но не чего я хочу, а чего Ты»⁷⁵²: такова христианская вера. В степени обеспеченности человек должен поставить себя наравне с птицами, которых питает Бог, но силою самоотречения юн должен стать бесконечно выше их. Естественный порядок одинаков для сынов Божиих с птицами и язычниками; но его беззаботность не есть беззаботность воробья или языческая надежда на Бога, а беззаботность безграничного самоотречения. Наставление о беззаботности Христос обращает сначала не к беднякам, а к имущим, требуя от них «продавать имения и давать милостыню»⁷⁵³. Он называет безумным богача, собиравшего сокровище для себя, а не в Бога богатевшего⁷⁵⁴. Материальная обеспеченность, отененная тупым самодовольством и короткою самонадеянностью, ведет к подлинному безумию, от которого человек освобождается только в том случае, если он готовится себе сокровище неоскудевающее на небесах, если он самоотверженною любовью и безграничною верою создает новый мир. Евангелие не обещает заменить заботу человеческую божественною магией, но оно призывает самого человека внести в мир новую струю, религиозную, возвышающую человека над естественною необходимостью. Вот почему, обращаясь после богача к

гонимым, оно не изменяет своего слова, потому что религиозный мир один для всех и одинаково возвышает над природою и верующего богача и гонимого. Оно призывает гонимого не бояться убивающих тело, а бояться только Бога. Оно не обещает ему безопасности от убивающих тело, оно только ставит его выше животного страха. Человек сам должен сделать себя дороже многих птиц и поставить себя выше как воробьиной обеспеченности, так и животного страха, что для птицы естественная беззаботность, то для сына царства должно стать высшим подвигом. Законы природы для него те же, что для воробьев и воронов, и законы истории для него те же, что для язычника; но он сам становится дороже воробья и выше язычника. «Ищите прежде царства и правды его, и все это приложится вам»⁷⁵⁵: по-видимому обещается магическое вмешательство Бога в естественный мир. Но это обманчивая видимость; поправка дается самым делом. С ищущим прежде царства Божия случается то же, что было с Саулом. Когда Саул, в поисках за ослицами, зашел к пророку и нашел здесь царство, для него вопрос об ослицах стал слишком ничтожным. Так и познавший внутреннее благо полного самоотречения становится бесконечно выше того, чего ищут язычники. И ему нужно сеять и жать, но души своей он не вложит в это дело, сердце его не здесь будет, и ничто из этого ни обольщением, ни страхом не удержит его от неба. Здесь нужно различать «единое на потребу», достойное человека и делающее его человеком, захватывающее всю душу, и все остальное, что равно у сынов царства с язычниками и даже с животными. Только при этом условии легко понять, почему молящийся с верою всегда получит просимое. Если сказано, что Отец Небесный даст блага просящим у Него, то нужно помнить, что первое евангельское благо есть дух святой⁷⁵⁶, обладание которым относится к прочим земным благам так же, как получение царства к ничтожным пропавшим ослицам, так как человеку нет никакой пользы, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит, и нельзя никакими внешними благами уравновесить ценности человеческой жизни⁷⁵⁷. Такая вера, основывающаяся на полноте внутреннего блага, в безграничном самоотвержении

обретает внутреннюю свободу и независимость от внешней судьбы. Древний пророк, при всей высоте своих созерцаний не поднявшийся над ограниченностью еврейской религии, ослабевал в своем уповании на Бога, Который представлялся ему обманчивым источником, неверной водой⁷⁵⁸. Такое крушение для евангельской веры невозможно: она преодолевает всякое давление и превратности судьбы, она победоносно слышится в предсмертном возгласе: «Отче! в руки Твои предаю дух мой»⁷⁵⁹.

Абсолютная евангельская любовь представляет собою в системе мировой жизни силу совершенно нового порядка, не человечески-земного, а духовно-божественного. Путем веры сила эта становится действующею в мире: христианская любовь имеет всемирные задачи. И если христианство не имеет ничего общего с религиозной магией, если оно не связывает последних ожиданий своих непосредственно с начальным евангельским чудом, то это еще не значит, чтобы оно отказывалось от мировых целей. Не теряясь в культурно-исторических тропинках и не смущаясь невидимостью своего существенного воздействия на природу мира, невыразимостью своей абсолютной духовности в терминах и формах природно-исторических, Евангелие не замыкается и в тесных пределах субъективности. Евангелию более всего чуждо сознание, субъективности духовного блага и, напротив, исходя из его разнородности с мирскою видимостью, оно силою веры переступает пространственно-временные грани. В богосыновней интимности включена объективная универсальность и в духовной абсолютности содержится эсхатологический момент, хотя для сознания евангельского нет иного адекватного выражения кроме внутренней абсолютности духа...

8. Духовная праведность

Основную сущность евангельского учения составляет богосыновняя любовь и вера. И в этой сущности Евангелие оригинально, насколько лишь может быть оригинальным творческое дело личности, интимное переживание. В вопросе о евангельском богосыновстве мы стоим всецело на почве евангельского опыта, хотя евангельская история, с которой связано учение христианской веры, уже имеет внешние ступени. И язык, на котором изложено это существенное евангельское учение, не имея ни одного нового филологического элемента и оставаясь языком ветхозаветной Библии, однако почти не обнаруживает ни одной черты специфически-еврейского характера, является почти общечеловеческим языком. В этом вопросе мы еще не выходим из сферы религиозной жизни, здесь мы скорее созерцаем внутренний опыт Сына Божия, чем слушаем Его учение, – скорее наблюдаем Его собственную религиозную жизнь, чем следим за Его историческим делом. Его историческое учение дано в остальных отделах евангельского благовестия – о духовной праведности, о вечной жизни, о спасении и о царстве Божием, и в этих отделах основное зерно Евангелия вставляется в систему понятий еврейской религии. Основные из этих понятий – праведность, вечная жизнь, спасение, царство Божие – являются в евангельском благовестии формами, которые наполняются содержанием евангельского религиозного опыта и которые без этого содержания оказываются пустыми формами. Впрочем, в этом отношении между ними можно установить некоторую градацию по степени общности и содержательности. Наиболее общее из них, понятие царства Божия, обнимающее остальные, имеет в евангельской системе наименее собственного содержания; напротив, понятия праведности и вечной жизни более пропитаны евангельским содержанием. Отсюда легко сделать вывод, в каком систематическом порядке мы должны разместить отделы евангельского учения. Если евангельским учением о праведности, вечной жизни, спасении и царстве

Божием предполагается евангельский опыт богосыновней любви и веры, то и более общим из этих понятий, понятием царства Божия, предполагаются отделы о праведности и вечной жизни, а из последних по тем же основаниям должен предшествовать отдел о праведности.

В системе евангельского учения понятие праведности непосредственно следует за коренным евангельским понятием богосыновства, непосредственно облекает это зерно новозаветного благовестия. Богосыновний опыт, давая абсолютное содержание человеческой личности, необходимо становится новым принципом целой жизнедеятельности, новым этическим законом. И вместе с тем религиозно-юридическое понятие ветхозаветного закона является решительно чуждым евангельскому духу. Все это вместе и выливается в форму учения о духовной праведности. Здесь отправной точкой служит специфическое ветхозаветное слово, нов него влагается новое содержание, так как праведность учеников Евангелия должна превосходить праведность книжников и фарисеев. Формула: «вы слышали, что сказано древним, а Я говорю вам», – формула, характеризующая отношение всего евангельского учения к ветхому завету, ближе всего определяет отношение новозаветной праведности к праведности ветхозаветной. Приспосабливаясь к ветхозаветным понятиям, Евангелие обозначает строй жизнедеятельности сынов Божиих именем праведности, но учит, что это не законническая праведность, а праведность как плод духа⁷⁶⁰.

Отличие новозаветной праведности от ветхозаветной в том, что ветхозаветный закон был условным законом социального благоустройства, тогда как евангельский принцип жизнедеятельности определяет вытекающий из богосыновней основы абсолютный характер личной жизни. Все ветхозаветные заповеди устроили порядок общественной жизни, все они относились к формам социального устройства и имели единственную целью благо общественного строя, так что иудейский закон необходимо предполагает данный общественный строй и относится к личности единственно как к социальному элементу. Напротив, евангельский принцип

предполагает религиозно-свободную, творчески и изнутри действующую личность, и все новозаветные заповеди относятся единственно к свободной, творчески действующей личности, отмечая тот путь, которым неизбежно должен идти человек с богосыновним самосознанием. И хотя христианская любовь не отвлеченная любовь к Богу, но реальная любовь к человеку, и это скрепляет христианскую личность с обществом, однако общество для евангельского принципа выступает лишь в качестве объекта личной любви, субъектом же, как богосыновней любви, так и евангельского принципа жизнедеятельности является свободная личность. Ветхозаветный закон действовал чрез общественный строй на личность, новозаветный принцип действует чрез личность на общество. Поэтому неизменные свойства ветхозаветного закона – условность и номистический экстернализм. Ветхозаветный закон был условным, потому что он непосредственно прилагался к общественным формам, – и он был в строгом смысле законом, прокладывал путь номистического экстернализма, потому что являлся для личности внешнею заповедью, направлялся от периферии личности к ее центру, которого никогда не мог достигнуть. В противоположность этому, евангельский принцип запечатлен характером абсолютности и не имеет специфических черт законничества: он только раскрывает абсолютную основу евангельского опыта, в применении ко всей широте личной жизни, покрывает внутреннюю абсолютностью все отношения личности, и он как не прибавляет ничего по содержанию к этой основе, так и ничего не повелевает, так как направляется от центра к периферии, от свободного личного творчества к внешним отношениям.

Итак, в евангельском принципе ветхий закон отводится от общества к личности и возводится к абсолютности. В этом не отвлеченное отношение ветхого завета к Евангелию, но таков фактический переход от первого к второму. Евангелие делает последний логический вывод из ветхого завета, доводит до конца его собственные начала, доделывает его, довершает. Оно говорит иудеям: «вы делаете во имя Божие то-то и то-то. Но

если делать для Бога, то нужно делать бесконечно больше. Не нужно останавливаться на половине жертвы, на полпути; нужно доходить до последнего предела пути». Намеки на такую последовательность и искренность были в самом ветхом завете, но только намеки, и лишь в лице Христа человек осмелился перешагнуть всякие полпути, всякие компромиссы. Например, Быт. XII, и: «Сказал Иегова Аврааму: поди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего»... Втор. XXXIII, 8.9: «святой муж говорит об отце своем и матери своей: я их не видал, и братьев своих не признает и сыновей своих не знает»... Евангелие (Лук. XIV, 26): «если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего, и матери, и жены, и детей, и братьев и сестер, а притом и души своей, тот не может быть Моим учеником». Или Быт. XVII, 9 – и: «сказал Бог Аврааму: ...вот завет Мой... обрежьте крайнюю плоть вашу»... Втор. X, 16: «обрежьте крайнюю плоть сердца вашего»... Евангелие (Мф. XIX, 12): «есть скопцы, которые сами себя оскотили для царства небесного»; (Мф. V, 29–30 пар.): лучше увечному войти в царство Божие, чем здоровому – в геенну. О Христе истинно сказано: «пришел к Своим и Свои Его не приняли»⁷⁶¹: Он сделал из ветхого завета последние выводы, которых испугались иудеи, не принявшие Христа. Однако такое отношение новозаветного принципа к ветхозаветному закону заключает в себе сложность, которую необходимо вскрыть. Приведение условно-общественного закона к личной абсолютности таит в себе *reductio ad absurdum*, по крайней мере ее возможность. Условность общественного закона служит необходимым предположением как законнического режима, так и разумной всегда ведет к отмене номизма, а в некоторых случаях приводит к очевидному абсурду. Закон, принявший абсолютное выражение, перестает быть законом, и его неосуществимость в некоторых случаях удостоверяется наглядною безвыходностью. И этот метод истолкования ветхозаветного законничества мы вынуждаемся включить в сферу планов евангельского научения, так что евангельские заповеди совместно выражают и абсолютность личного принципа и невозможность законнической абсолютности.

Детальное изучение евангельских заповедей покажет нам неустранимость этого метода из евангельского учения о праведности.

«Вы слышали, что сказано древним: не убивай; кто же убьет, подлежит суду»⁷⁶². В ветхом завете было сказано: не убивай⁷⁶³, а кто убьет человека, того должно предать смерти⁷⁶⁴. По-видимому, строгий ветхозаветный закон более мягкую форму, по которой человекоубийца подлежит суду, а не смерти, получил в позднейшем иудаизме, когда иудеи потеряли право исполнять смертные приговоры⁷⁶⁵. Но Евангелие не восстанавливает только строгость ветхого завета, оно идет далее: оно запрещает не только убийство, но даже и гнев, оно запрещает каждому называть кого-нибудь пустым человеком, или безумным, т.е. считать его недостойным человеческого отношения. В ветхом завете убийство трактовалось, как социальное преступление, и там требовалась смерть преступника для восстановления социальной правды; напротив, в Евангелии заповедуется негневливость, как безусловное правило личной жизни, личных отношений человека к человеку. И в иудейской письменности гнев осуждается с точки зрения житейского благоразумия, как психическая причина общественной неурядицы⁷⁶⁶, а негневливость предписывается ради соответствия душевного настроения общественному строю⁷⁶⁷. Не то в Евангелии. Здесь негневливость требуется, как безусловный принцип личной деятельности: здесь изгоняется из сердца малейшее движение гнева и не допускается самое ничтожное его обнаружение. Психическое волнение может быть при этом ничтожно, и общественной непристойности или неурядицы может не последовать; но с принципиальной точки зрения получают важность и задержанный внутри гнев и его обнаружение в словах «пустой человек» или «безумный». Евангельское учение в том, что каждый сохраняет безусловную ценность своей личности только в том случае, если безусловно уважает личность всякого человека, а унижение брата необходимо влечет за собою потерю собственного достоинства. Этот евангельский принцип не количественно усиливает ветхозаветную заповедь, но

изменяет ее качественно, отменяя присущую ей социальную условность. В ветхом завете так строго запрещалось убийство, что убийца предавался смерти; в Евангелии же запрещается даже убийство убийцы. Ветхозаветная заповедь не заключала в себе внутреннего противоречия, так как убийца устранялся *обществом* из своей среды; однако она уже таила в себе возможность такого противоречия, которое и вскрывается на почве евангельской абсолютности. С абсолютной точки зрения заповедь об убийстве убийцы сама себя отменяет. Но Евангелие не только запрещает убийство убийцы: оно и запрещает всякий гнев, оно запрещает относиться к кому-нибудь как к пустому человеку или безумному. Эта абсолютность мало того, что отменяет условную ветхозаветную заповедь, но и сама она не может быть выражена в форме закона или заповеди. Нет человека, который ради закона мог бы воздержаться от малейшего движения гнева или его малейшего обнаружения. Это возможно только в качестве самородного настроения. Абсолютный закон о негневливости безусловно не может быть исполнен, – абсолютная негневливость возможна в качестве свободного *принципа*. Таким образом, эта новозаветная заповедь совместно и намечает абсолютную норму личного поведения и отменяет форму законничества в приложении к действующей абсолютно личности. В таком понимании новозаветной заповеди нас укрепляет сопоставление ее с другими евангельскими фактами. Сам Христос гневался⁷⁶⁸, – так Он произнес гневную обличительную речь на книжников, фарисеев, лицемеров, назвал Петра сатаной, возглашал горе городам. Принеся на землю не мир, но разделение, восстанавливая троих против двух и двоих против трех, отца против сына и сына против отца⁷⁶⁹, Он и ученикам Своим решительно заповедует возненавидеть ради Него отца, мать, жену, детей, братьев, сестер. Без такой ненависти никто не может быть Его учеником⁷⁷⁰. Опять можно заметить, что это евангельское требование настолько же безусловно, насколько невыполнимо в качестве формального требования. Наполнившая сердце любовь ко Христу и Его царству может вызвать ненависть к отцу и матери, детям и братьям; но ради

закона никто не возненавидит своих родных и своих детей. Много важнее то, что две заповеди о негневливости и о ненависти находятся на тех же страницах Евангелия. Это одно уже удостоверяет, что ни та, ни другая не представляют собою формального закона. Правда, пытаются примирить эти заповеди путем механического согласования, взаимного ограничения. Так в заповедь о негневливости вставляют слово «напрасно», как будто Евангелием воспрещается только напрасный гнев. Но не говоря уже о том, что авторитетное чтение текста не допускает внесения в заповедь о негневливости этого слова; не говоря уже о том, что абсолютность составляет неотъемлемое свойство евангельских заповедей, – добавление слова «напрасно» несколько не помогает делу. Путем суживания заповеди о негневливости мы никогда не придем к заповеди о ненависти, хотя бы снова и эту последнюю заповедь понимали ограниченно, в смысле не ненависти собственно, а только оставления своих ради Христа⁷⁷¹, или меньшей любви к своим, чем любовь ко Христу⁷⁷². Ограниченная негневливость или справедливый гнев не то же, что ненависть к своим или оставление их ради Христа. Это разнородные чувства. И ту и другую заповедь Евангелия нужно принимать абсолютно, прилагая их к разным отношениям. Как обе равно абсолютные, но разнородные, они умещаются на одних и тех же евангельских страницах, они пролагают разные пути абсолютной личной жизни, примиряясь в этой общей абсолютности, но равно не допускают номистического толкования.

Тот же самый метод истолкования ветхозаветного номизма мы видим и в евангельских заповедях о целомудрии и о нерасторжимости брака.

Ветхозаветный закон запрещал прелюбодеяние⁷⁷³. Евангелие же говорит, что всякий, кто взглянет на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем⁷⁷⁴. Прелюбодеяние (μοιχεία), нарушение супружеской верности, есть всецело и исключительно социальный грех. В позднейшем иудействе грехом, по-видимому, считалось только фактическое прелюбодеяние, но в ветхозаветном законодательстве мы

видим запрещение и тех душевных движений, которые приводят к фактическому прелюбодеянию, – запрещение пожелания чужой жены⁷⁷⁵. Сюда присоединяется неодобрение беспорядочной любви в духе житейского благоразумия в позднейшей библейской литературе: «отвращай око твое от женщины благообразной... стыдись помысла на замужнюю женщину»⁷⁷⁶ и т.д. Однако Евангелие не только направляется против фарисейского экзегезиса и не только восстанавливает чистоту ветхозаветного закона. Ветхозаветный закон, как закон социальной жизни, имеет единственным своим предметом процветание брачных отношений: он устраняет лишь неустройство в социальной стороне брака и видит в похоти исключительно психическую причину социальных неурядиц в брачных отношениях. Самое характеристичное для ветхого завета есть запрещение пожелания чужой жены. Напротив, Евангелие, устанавливая абсолютную норму личного характера, придает абсолютное выражение ветхозаветному закону и вместе с тем устраняет возможность его применения. В ветхом завете Бог служил народным интересам, Евангелие же призывает человека служить одному Богу. Евангелие учит: если для Бога соблюдать целомудрие, то недостаточно избегать пожеланий чужой жены, ибо это в собственных интересах семьи и народа, но нужно избегать всякого похотливого пожелания. Как есть скопцы, которые так родились, и есть скопцы, которые оскотлены от людей; так и целомудрие для Бога должно быть абсолютным⁷⁷⁷. Христос не говорит: «не смотрите на женщину с вожделением», ибо это значило бы отменить изначальный закон человеческого рождения, – Он говорит: если закон о целомудрии продумать до конца, то уже один похотливый взгляд на какую бы то ни было женщину будет прелюбодеянием с законнической точки зрения. Христос не дает закона абсолютного целомудрия, – Он только учит, что целомудрие для царства небесного может быть лишь абсолютным. Абсолютное целомудрие в качестве закона немыслимо, так как ни один человек, кроме скопцов, не может ради закона сохранить себя даже от похотливых помыслов при виде женщины; но ради царства небесного, т.е. по действию

всеобъемлющего духовного блага, под вдохновением всепоглощающей небесной задачи, какого-нибудь Божьего дела, человек может совершенно забыть о женщине и видеть в ней только человека. Абсолютное целомудрие не есть отдаленный идеал, к которому можно и должно постепенно приближаться в брачных отношениях, так как брачные отношения могут реализоваться только по вожделению и могут регулироваться только относительным целомудрием: от абсолютного целомудрия к брачному вожделению и от второго к первому нет никакого перехода. Новозаветная заповедь менее всего годна в качестве регулятора брачной жизни.

Наряду с заповедью об абсолютном целомудрии, Евангелие дает, в противоположность ветхозаветному закону о разводе, иную заповедь – о безусловной нерасторжимости брачного союза⁷⁷⁸. В ветхом завете⁷⁷⁹ дозволялся, точнее сказать – условно повелевался развод, в случае ненависти мужа к жене, и законодательство в этом случае имело целью воспретить мужу брачные отношения с женою ненавистною, а затем облегчить и юридически оформить положение ненавистной жены; кроме того, запрещалось снова брать в жены отпущенную жену. В этом виде заповедь о разводе вполне уместна в ветхозаветном законодательстве, определявшем благоустройство брака: сожителство с женою, в которой муж находит что-нибудь противное, нарушает искренность брачных сношений; такая искренность невозможна и в последствии, при восстановлении брака, так как обида «ненависти», «противности» не прощается женою. В позднейшем иудействе ветхозаветная заповедь о разводе была понята почти в том смысле, что «человеку позволительно разводиться с женою своею по всякой причине»⁷⁸⁰, так что заповедь стала прикрытием разврата. Евангелие же не только не допускает развода по всякой причине, но и безусловно воспрещает развод, так что самый ветхозаветный закон объявляется компромиссом с человеческой немощью, уступкой жестокосердию иудеев. В качестве безусловного принципа Евангелие выставляет естественный изначальный закон муже-женской полноты организма, закон естественного сочетания

мужа и жены в одну плоть. Развод является человечески-произвольным вмешательством в это божественное установление, и поэтому он неизбежно является грехом. Если закон брачной связи продумать до конца, если на расторжение, его смотреть с религиозной точки зрения, *sab specie aeterni*, то всякий развод есть прелюбодеяние. Всякое расторжение брачного союза ради новых брачных связей и всякое сочетание с расторгнутыми с точки зрения абсолютно понятого закона есть прелюбодеяние. Всякий, разводящийся с женою своею и женящийся на другой, прелюбодействует⁷⁸¹; и если жена разведется с мужем своим и выйдет за другого, прелюбодействует⁷⁸²; кто женится на разведенной, тот также прелюбодействует⁷⁸³; разводящийся с женою своею дает ей повод, выходя за другого мужа, прелюбодействовать⁷⁸⁴. Евангелие, таким образом, вносит абсолютность в брачную жизнь, формулирует норму брачных отношений для абсолютно действующей личности. Но эта абсолютная евангельская заповедь, во-первых, есть норма абсолютно действующей личности, а не закон, обуславливающий процветание семьи, так как легко видеть, что эта норма в лучшем случае ничего не дает для процветания семьи, в некоторых же случаях может превратить семью в ад. Во-вторых, эта абсолютная норма не есть именно закон, так как абсолютный закон о нерасторжимости брака неисполним уже по тому одному, что течение брачной жизни зависит не от одного лица. Напр., муж-христианин внесет струю абсолютности в свои брачные отношения, но она не создаст фактической нерасторжимости брака, если его оставит жена-язычница. Тут целая бездна разделяет ветхозаветную условную заповедь от новозаветной абсолютности. Самое главное здесь то, что личная абсолютность не имеет общественной силы, не простирается на социальную форму брачных отношений⁷⁸⁵.

Две ветхозаветные заповеди о целомудрии и о разводе вполне гармонизировали между собою, так как при своей условности обе имели своим предметом процветание брачной жизни. Напротив, две евангельские заповеди относительно брачной жизни, из которых одна безусловно воспрещает

вожделение, а другая также безусловно воспрещает развод, – эти две заповеди диаметрально противоположны одна другой. они имеют общий, примиряющий их пункт, лишь в своей абсолютности, в том, что обе определяют *modus* абсолютной личной жизни, прилагаясь к двум разным путям; но, во всяком случае, они не могут быть приняты в смысле формального закона. В номистическом смысле они уничтожают одна другую. Законнически Евангелие не воспрещает вожделения, без которого немислима брачная связь, и не требует безусловной брачной нерасторжимости. Евангелие не учит тому, каким из этих двух путей человек должен устроить свою естественную жизнь, и еще менее говорит оно о том, что эти два пути можно сблизить и даже слить в один. И хотя естественная жизнь христианина может быть только целомудренной, хотя с евангельским духом безусловно непримиримо дикое распутство, несдержанное метание похотливых взглядов на всякую мимоходящую женщину, хотя евангельскую заповедь о несмотрении на женщину с вожделением можно разуметь и в общем смысле целомудрия; тем не менее евангельская заповедь о целомудрии не исчерпывается этим обще-этическим смыслом, и нет никаких оснований для взаимно-ограничивающего слияния двух евангельских заповедей. Нелепая мысль о совершенно бесстрастном брачном союзе так же чужда Евангелию, как и столь же нелепая мысль о церковно-юридическом продлении брака, разрушенного фактически. Евангелием подразумеваются или фактическое распадение семьи или естественный брачный союз на почве природной страсти и «изначального» закона. И если две названные евангельские заповеди намечают пути личной абсолютности, обнаруживая вместе с тем невозможность безусловности в сфере номизма, то более прямое выражение евангельского духа нужно видеть не в заповеди о целомудрии и не в заповеди о нерасторжимости брака, а в заповеди об оставлении жены ради Евангелия⁷⁸⁶. Брачная жизнь для Евангелия есть естественная общечеловеческая брачная жизнь в полноте природных страстей и социальных чувств, но ради царства

Божия, когда позовет Бог, нужно оставить и жену, как отца, мать, детей, братьев, – возненавидеть их.

Рассмотренные евангельские заповеди касаются естественных сторон жизни, ее «изначальных» глубин – личной неприкосновенности и святости брачного союза: они вносят человеческую абсолютность в природные недра жизни и выражают совместно как логически-религиозную неизбежность личной абсолютности, так и невозможность безусловного номизма. Следующие евангельские заповеди относятся к условным сознательно-свободным формам человеческого общежития, к более поверхностным областям жизни, которые менее сопротивляются напору духовной беспредельности. Эти заповеди более решительно намечают пути лично-религиозной абсолютности и почти не оттеняют отрицательных результатов номистической беспредельности, они звучат уже как прямые повеления, хотя неизменно обращаются к лично-религиозному творчеству, не имея своею положительною целью общежительного строя.

В противоположность ветхозаветной заповеди о клятве Евангелие безусловно воспрещает клятву. Ветхий завет требовал клятвы в видах социального строения⁷⁸⁷ и предписывал клясться именем Иеговы⁷⁸⁸; но он вооружался против ложной клятвы и против клятвопреступлений⁷⁸⁹. Легко видеть, что ветхий завет по вопросу о клятве остается верным социально-народной ступени, на которой стоит ветхозаветная религия, так как для благоустройства общественной жизни требуется от членов общества не что иное, как верность клятвы и верность клятве. Современное Христу иудейство отступало от древней практики в том, что, воздерживаясь вообще от употребления имени Иеговы, оно избегало и клятвы именем Иеговы и изобрело другие клятвы (клятвенные формулы) – небом, землею⁷⁹⁰ и пр. Но Евангелие не только отвергает уловки иудаизма, но и заменяет ветхозаветную заповедь о верной, клятве новым безусловным воспрещением клятвы⁷⁹¹. Евангельская заповедь с совершенною ясностью, не допускающею перетолкований, повторяется у апостола Иакова⁷⁹². Ветхозаветное законодательство было рассчитано на

благоустройство общественной жизни, и оно требовало верности клятвы и верности клятве; Евангелие определяет жизнь, свободной религиозно-творческой личности, и оно безусловно запрещает клятву. Евангелие не отвечает на вопрос, как благоустроить социальную жизнь; оно определяет, каков должен быть христианин своих отношениях к Богу и к людям, или обществу: он безусловно не может связывать себя клятвой. С евангельской точки зрения религиозная заповедь о клятве сама себя уничтожает, так как религиозная абсолютность не имеет социально-условного применения, не допускает обращения имени Божия на службу земным интересам; но этим же сказано, что сама евангельская заповедь не может иметь значения, формального закона, определяющего общественную жизнь. Евангелие не обращается к обществу; оно не говорит, что общественная жизнь пойдет лучше, если в социальных конфликтах не будут прибегать к клятве. Оно учит, что абсолютное религиозное сознание нельзя втиснуть в условные формы социальных отношений, что христианин не может клясться, что нельзя клясться именем *христианского* Бога. Формы общественной жизни должны нормироваться условно и соразмеряться с земными интересами, верующий же во всех своих отношениях поступает по божественному, т.е. абсолютно, религиозное действие личности всегда должно быть абсолютным. Жалкая апологетическая теория христианской клятвы столь же чужда Евангелию, как и сектантское усилие поставить абсолютные нормы для социального строя.

«Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб»⁷⁹³. Это буквальное постановление ветхозаветного закона⁷⁹⁴. Бесспорно, что ветхозаветный закон о возмездии определял порядок общественного устройства, порядок судопроизводства. Он предписывал представителям общества во всей строгости, не ослабленной чувством жалости, восстанавливать чрез *jus talionis* нарушенную общественную правду⁷⁹⁵. Конечно, в том, что возмездие предоставлялось обществу, заключались основы для смягчения нравов: в то время как обидчику предписывалось покориться строгому закону возмездия⁷⁹⁶, обиженному внушалось, предоставив дело общественному суду, в душе не

таить злобы⁷⁹⁷. Отсюда развивалась ветхозаветная житейско-утилитарная проповедь о терпеливом несении обид и прощении ближнего, о подставлении ланиты бьющему и пресыщении поношением⁷⁹⁸. Но вся сила в том, что ветхозаветный закон в своей строгости определял не личное настроение, а общественный строй и положительно требовал возмездия. Позднейшее иудейство в древней заповеди могло находить» оправдание даже для личной мстительности и выводило из нее то следствие, что обиженному следует искать судебной правды. Новая евангельская заповедь и отсекает этот иудаистический вывод и разрывает самый ветхий закон. Иудейское законодательство чрез судебную правду, чрез общественный порядок благоустроило личность; Христос определяет поведение личности в отношении к обществу, обиженного в отношении к обидчику – безусловным требованием не только немстительности, но и отплаты добром за зло. Евангелие воспрещает противиться злему; оно предписывает подставлять левую щеку ударившему в правую, отдавать рубашку отнимающему верхнюю одежду, давать просящему, не отвращаться от хотящего занять и не требовать назад у взявшего⁷⁹⁹. Кратко выражает евангельское учение апостол Павел: «не будь побежден от зла, но побеждай добром зло»⁸⁰⁰. Попытки апологетического тупоумия оправдать насилие Евангелием слишком явно подделываются под тон мрачной действительности, чтобы стоило на них останавливаться. Абсолютный характер новозаветной заповеди остается бесспорным. Нужно только верно понимать ее отношение к общественному строю и личности. Новозаветная заповедь сменяет древний закон религиозно-общественного возмездия абсолютностью личного отношения к обществу. Поэтому несправедливо ограничивать применение евангельской заповеди субъективными пределами личного настроения, разно применять ее к общественному строю и к личности, понимать ее в смысле запрещения личной мести и дозволения законного возмездия и насилия. Это было бы принижением евангельской абсолютности до ветхозаветной условности. Нет, евангельская заповедь дает абсолютную норму отношений личности к

обществу. Без личности не будет точки опоры для абсолютности заповеди; без отношения к обществу не дается реального обнаружения личного содержания. Говорится об обиде и страданиях исключительно личных, о возмездии – даже общественном. Абсолютно или по божественному действующая личность никогда не доведет дела до общественного возмездия, потому что всегда превосходит насилие своим добрым делом. Тем не менее столь же несправедливо видеть в евангельской заповеди норму нового общественного строя, видеть в ней не только запрещение религиозно санкционировать общественную условность, но и отмену общественной условности. Евангелие определяет отношение личности к обществу, но не определяет общественного строя, не отменяет общественной справедливости. Евангельская заповедь лишь говорит, что разделаться с обидчиком по закону, по справедливости не будет по-христиански. Каждому свое – это справедливо, но не божественно, не священо. Давать займы – это естественно, но в этом еще нет христианства. Помогать истинно нуждающимся, отказывать тунеядцам – это очень полезно в общественном отношении, но это не по-христиански. Христианская благотворительность безусловна: по-христиански благотворяют, когда дают всякому просящему, никогда не отвращаются от хотящего занять, не требуют взятого обратно. И такая благотворительность может быть только личным делом, она не может быть возложена на какую-нибудь кассу, механически открывающуюся пред всяким, кто ее толкнет. Христианство имеет в виду не общественную пользу, а религиозно-свободную личность. Христианская личность должна быть цельною, последовательно и яркою; она должна светить миру, представлять пред ним Отца Небесного, прославлять Его⁸⁰¹. Христианство в цельной личности, а не в частных делах. И открыться такая личность может лишь в отношении к правовому строю, становясь выше его. Животных нельзя любить христианскою любовью, потому что они не воспринимают, не оценивают христианской абсолютности. Жалеть животных хорошо, естественно, полезно, но не христиански-свято. И люди бывают как свиньи, которым нельзя

бросать жемчуг, и как псы, которым нельзя давать святыни⁸⁰²: их прежде нужно возвести к уровню правового строя, к сознанию общественной правды, и тогда лишь можно рассыпать пред ними жемчуг христианской святыни. Опираясь в центре на свободу творческой личности, христианская абсолютность в периферии опирается на свободную общественную условность.

В связи с заповедью о непротавлении злону обычно рассматривают учение Христа о неосуждении ближнего: не судите, и не будете судимы; не осуждайте, и не будете осуждены; прощайте, и будете прощены»⁸⁰³. И об этой заповеди идет тот же спор, что и о других. Одни думают, что Христос отвергает общественные суды, т.е. понимают заповедь Христа в смысле общественного закона. Другие утверждают, что евангельская заповедь относится к частному осуждению, к злословию, и смысл ее тот, чтобы мы предоставляли суд и осуждение законной власти, судьям. Неправы сторонники первого мнения, ссылающиеся на то, что глаголы *судить* (κρίνω) и *осуждать* (καταδικάζω) употребляются лишь в применении к законному суду. Нередко в Новом Завете эти глаголы употребляются для обозначения личного осуждения⁸⁰⁴. И вообще в евангельском «законодательстве» речь идет не о новом общественном устройстве, а о религиозной личности. Но с другой стороны, было бы странным упорством относить слова Христа только к злословию и пересуживанию и не подводить под их приговор осуждение судебное. В нагорной проповеди идет речь об общественном суде, когда заповедуется мириться с соперником (ἀντίδικος – соперник на суде) по пути к судье⁸⁰⁵ и уступать верхнюю одежду тому, кто судом хочет оттягать рубашку⁸⁰⁶. В этих местах речь идет об отношении учеников Евангелия к суду в качестве тяжущихся, или подсудимых. Естественно возникает вопрос об отношении их к суду в качестве истцов или судей. На этот вопрос и дается ответ в словах: «не судите». В них не отменяются общественные суды, в них говорится об отношении христианина к судам. Христос воспрещает всякое осуждение ближнего, а не одно только судебное, но и судебное осуждение в Его словах разумеется. Заповедь Христа, как относящуюся не

к общественному строю, а к личности, нужно понимать абсолютно, но не номистически.

«Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего»⁸⁰⁷. Первая половина этой цитаты взята буквально из ветхозаветного закона, но последних слов в Ветхом Завете нет, и они, вероятно, представляют иудаистическое толкование древнего закона. Это толкование, впрочем, вполне согласно с духом ветхого завета. Религиозная любовь в ветхом завете вполне совпадала с естественным чувством патриотизма. Евангелие же выводит ее из этих узких границ и требует безграничной любви, делая ее абсолютным содержанием творческой личности⁸⁰⁸. Такое свойство евангельской любви с совершенною ясностью обнаруживает, что она есть принцип личной жизни, а не закон общественного строя. Поэтому неправы те, которые новозаветную заповедь о любви сводят исключительно к международному принципу космополитизма. В Евангелии указаны все бесспорные признаки личной любви, потому что евангельская любовь ко врагам есть благословение проклинаящих, благотворение ненавидящим, молитва за обижающих и гонящих, фактическое доброделание без надежды на благодарность и без ожидания возврата. Евангельская любовь не есть отвлеченный для личности государственный принцип международных отношений; она есть живое личное чувство. Но неправы и утверждающие, что в евангельской заповеди разумеются только личные наши враги, что евангельская любовь ограничивается субъективными пределами, что заповедь эта не имеет отношения к чувствам патриотизма, что патриотизм и в христианстве религиозно санкционируется. Если не подлежит сомнению личный характер евангельской любви, то столь же стоит выше сомнения антитетическое отношение евангельской заповеди к национальной ограниченности ветхого завета, отрицательное отношение ее к религиозному освящению естественного патриотического чувства. Евангелие не против патриотизма; оно не говорит, что не должно быть войн и деления человечества на народности и государства. Оно лишь говорит, что религиозное освящение патриотизма включает в себе

внутреннее противоречие, религиозная война есть абсурд с христианской точки зрения. Религиозное братство переступает национальные границы, христианин не может участвовать в войне, не может быть христианского воинства.

Мы изложили евангельское «законодательство» в отношении к ветхозаветному закону. Мы видим, что новозаветные заповеди существенно, а не по форме только и не по степени, отличны от заповедей ветхого завета. Ветхозаветные заповеди это условные нормы социального строя; евангельский закон это безусловный принцип религиозно-свободной личности. Ветхозаветные заповеди, как условные нормы социального строя, не то, что количественно усиливаются или психически осложняются в Евангелии, но они здесь совершенно теряют свою обязательность, т.е. отменяются, подобно тому как свет лампы, поставленной в комнате, перестает светить тому, кто вышел на солнечный простор, или юридические права на участок земли теряют свой смысл для того, кто «наследовал всю землю». Возвращение к ветхозаветному методу условно-социального применения религии было бы отрицанием евангельской заповеди в ее существе; расстояние между ветхозаветным законом и законом новозаветным бесконечно, потому что там все условно, а здесь безусловно.

Между тем, новозаветное «законодательство» предваряется в Евангелии Матфея словами, которые имеют своим прямым предметом уяснить отношение Христа к ветхозаветному закону. Христос пришел не нарушить закон или пророков, но исполнить (πληρῶσαι) – Мф. V,17. Ибо доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота и ни одна черта не прейдет из закона, пока все исполнится (γένηται) – ст. 18. Итак кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, малейшим наречется в царстве небесном; кто же сотворит и научит, тот великим наречется в царстве небесном – ст. 19. Ибо если праведность человека не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то он не войдет в царство небесное – ст. 20. Смысл этих слов, если их взять в непрерывной связи, представляется совершенно непонятным. Как будто внушается

мысль, что Христос пришел исполнить ветхозаветный закон до йоты и черточек, тогда как по существу дела мы видим в Евангелии отмену ветхозаветного закона, по крайней мере, в смысле поглощения конечного в бесконечном, условного в безусловном: Христос конец закона. Помимо того, оказывается неясным соединение стиха 20 с предшествующим посредством союза *ибо*, что по-видимому дает основание признать, что праведность учеников Христовых должна превзойти ветхозаветную праведность на пути буквального исполнения малейших заповедей. Не имеет успеха попытка некоторых богословов разуть в слова Христа не ветхозаветный закон, а вечный нравственный закон. В исходных пунктах евангельского учения даны ветхозаветные представления и, хотя в ветхозаветные формы Евангелие влагает новое содержание, хотя оно дает новое учение о праведности, царстве Божиим, вечной жизни, но непосредственный и начальный смысл этих терминов коренится в ветхозаветной религии. Так, в частности, Евангелие дает новое учение и о законе, но слово закон в Евангелии употребляется в ветхозаветном смысле⁸⁰⁹. Только так и могли его понимать иудеи. Затем, йота, черта, малейшие заповеди – все эти признаки не применимы к вечному закону, это признаки иудейского писанного закона. Как же нужно понять эти стихи? Посмотрим, что значит исполнение закона в ст. 17. Для этого мы обратимся к одному месту из послания к Римлянам (XIII, 8 – 10), где любовь названа исполнением закона. Это место нужно читать по греческому тексту, который не вполне передается в русском переводе⁸¹⁰. Особенно неточны слова: «закljučаются в сем слове: люби ближнего твоего, как самого себя. Любовь не делает ближнему зла» – ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται ἐν ἑνὶ τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν ἢ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται. В нашем переводе не передано выражение ἐν τῷ, которое оказывается бессмысленным повторением; затем предложения: «люби ближнего твоего, как самого себя» и: «любовь не делает ближнему зла» у нас не поставлены в связь, тогда как в греческом тексте связь их самая тесная. Смысл апостольских слов тот, что, во-первых, заповедь о любви («люби ближнего

твоего, как самого себя») имеет два значения – отрицательное («любовь не делает ближнему зла») и положительное, так как любовь не ограничивается неделанием зла, – она делает добро сверх всякой меры; во-вторых, ветхозаветный закон, состоящий из заповедей: «не прелюбодействуй» etc. , равняется одной, именно отрицательной части заповеди о любви, реализуется одною отрицательною стороною любви, так что любовь не только включает в себя закон, как свою одну сторону, но и исполняет, восполняет его своею другою стороною. Ветхозаветный закон односторонен; евангельская заповедь о любви придает к нему другую сторону, доводит его до полноты. Слова апостола нужно так передать: «любящий другого исполнил закон (νόμον πεπλήρωκεν). Ибо заповеди: не прелюбодействуй etc. и все другие заключаются в следующем (отрицательном) значении (ἐν τῷ λόγῳ τοῦτῳ) заповеди о любви (ἐντῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν): любовь не делает ближнему зла. Итак, любовь (по своей абсолютности, по своей положительной стороне) есть исполнение (восполнение) закона (πλήρωμα νόμου ἢ ἀγάπη)"⁸¹¹. Это место послания к Римлянам служит лучшим комментарием к словам нагорной проповеди πλήρωμα τὸν νόμον. Евангелие не нарушает закон так, как нарушают его кражи, убийства; оно делает все заповеди обнаружением одной абсолютной любви, оно возводит закон до положительной абсолютности, оно исполняет закон. Евангельское исполнение закона Христос противопоставляет праведности книжников и фарисеев, и ст. 17 непосредственно связывается с ст. 20: Христос пришел не нарушить закон, но исполнить (в абсолютности любви), ибо путем фарисейской праведности нельзя войти в царство небесное. Промежуточные стихи 18 и 19, вероятно, представляют из себя вставку, нарушающую естественную связь мыслей. Нагорная проповедь в изложении Матфея образовалась чрез объединение разновременных произнесенных изречений. Что стих 18 представляет отрывок из другой речи, это видно уже из того, что здесь выступает иное исполнение закона: пока не исполнится все ἕως ἁνπάντα γένηται. Это – исполнение в смысле сбывания; оно собственно есть исполнение пророчества. Оно

прилагается не только к пророкам, но и к закону потому, что «все пророки и закон пророчествовали»⁸¹², – не только пророки, но и закон пророчествовал. В стихе 19 снова речь идет об ином, именно о том, что недостаточно научать исполнению закона, но нужно исполнять и научать исполнению. Это направляется против тех, которые «говорят и не делают»⁸¹³. По видимому сходству предмета все это объединено в изложении Матфея, но по смыслу 17 ст. должно соединить непосредственно с 20 ст. Под исполнением закона в евангельской заповеди нет нужды разуместь исполнение йоты и черточек, малейших заповедей, но нужно разуместь исполнение закона в абсолютности евангельской любви, противоположное праведности книжников и фарисеев, которые исполняли букву закона.

Мы видели отношение евангельской праведности к существенному содержанию ветхозаветного закона. В этом содержании древний закон служил воплощением пророческой проповеди и стоял с нею в такой неразрывной связи, которая создавала нераздельное понятие «закона и пророков», рассмотренное отношение Евангелия к сущности ветхозаветной праведности было его неразложимым отношением к закону и пророкам. Но ветхозаветный закон, кроме этического содержания, которое он заимствовал от пророческой проповеди, облачался, в период своего господства, в специфическую одежду богослужебных обрядов и обычаев, которая полагала разделительную грань между периодами пророчества и замизма. Пророки, требуя от сынов завета чистоты монотеистического богослужения и искренности этического делания, боролись с лицемерным обрядоверием; напротив, неустранимую черту номизма составляло книжническо-фарисейское одеяние закона в сложное покрывало предания старцев. В этом книжническо-фарисейском одеянии открывалась в наиболее ярких и крайних чертах та историческая привременность, которая таилась в существе ветхого завета: в номистической системе религиозных обрядов и благочестивых обычаев выходила наружу присущая ветхому завету трусливая грехобоязнь, всегда готовая вырождаться в довольство самоправедности, и рабская скованность, которая

придавливала всякое творчество. Евангелие не только «исполняет» ветхозаветный закон в его пророческой сущности, но и сбрасывает с него покрывало предания старцев, – оно не только возводит пророческую основу закона к религиозной абсолютности, но и освобождает ветхозаветную религию от той человеческой немощи, которая выразилась в книжничско-фарисейском режиме. И поскольку недостатки последнего не являются произвольным добавлением к «закону и пророкам», но существенно вытекают из него, и борьба Евангелия с режимом предания старцев открывает ту творческую самобытность, которая эссенциально характеризует религиозную личность в сфере нового завета. С этой именно стороны для нас интересно вникнуть в отрицательное отношение Евангелия к книжничско-фарисейской оболочке древнего пророческого закона.

Впрочем, на первый взгляд кажется, что Евангелие в своем отрицательном отношении к преданию старцев стоит на уровне пророческой проповеди. И конечно, нужно принять во внимание пророческую полемику против обрядового лицемерия, к которой часто отсылает слушателей Сам Христос, чтобы яснее представить себе историческое положение Евангелия. Именно это сравнение Евангелия с пророческой высотой показывает то новое, что дает Евангелие.

Мы рассмотрим евангельские суждения: 1) о праздниках (субботе), жертвах и вообще богослужебном культе, 2) о левитской нечистоте, 3) о милостыне, молитве и посте, 4) об отношении к мытарям и грешникам.

О праздниках (субботе), жертвах и вообще богослужебном культе. Ученики Христа, проходя с Ним засеянными полями, от голода срывали колосья, растирали руками и ели. Фарисеи увидели в этом нарушение постановлений закона о субботнем покое. В оправдание Своих учеников Христос приводит тот довод, что ради нужды можно нарушать ритуальные законы. Так в Писании передается, что Давид, когда имел нужду и взалкал сам и бывшие с ним, ел хлебы предложения, которые можно было по закону есть только священникам. Здесь важно то, что само Писание, сообщая о бывшем с Давидом, допускает

возможность нарушения ритуальных законов ради нужды человеческой. Этот случай с Давидом Евангелие возводит в общее правило: «не человек для субботы, а суббота для человека; посему Сын человеческий есть господин и субботы». Так у Марка и (короче) у Луки⁸¹⁴. В Евангелии Матфея мысль выражена сильнее. Кроме случая с Давидом, здесь делается ссылка на священников, которые, отправляя в субботы свои обязанности при храме, нарушают субботу и остаются не виновными. Сам закон, давая предписания, требующие нарушения субботнего покоя, допускает исключение из закона о субботе⁸¹⁵. Правда, священники нарушают субботу при отправлении своих обязанностей в храме, а Давид, равно как ученики Христа, нарушили субботу ради личной нужды. Но, по учению Евангелия, нужда человеческая выше обязанностей по отношению к храму. «Но говорю вам, что здесь больше храма» – λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι τοῦ ἱεροῦ μείζον ἐστὶν ὧδε⁸¹⁶. В русском переводе этому изречению придан догматический тон: «здесь Тот, Кто больше храма», с чем, по-видимому, согласно следующее ниже: «ибо Сын человеческий есть господин и субботы». Но мы уже видели из Евангелия Марка, что последний тезис имеет не догматическую основу, а антропоцентрическую: «суббота для человека». Помимо того, вообще догматический смысл был бы в данном контексте совершенно не у места, и, наконец, он совсем не соответствует непосредственно следующему: «если бы вы знали, что значит: милости хочу, а не жертвы⁸¹⁷, то не осудили бы невиновных». Больше храма (τοῦ ἱεροῦ μείζον) – это голод, нужда человеческая. Если для обязанностей в храме можно нарушать субботу, то тем более это можно делать ради человеческой нужды. Что нужда выше храма, это видно из того, что по отношению к нужде проявляется милость, а в храме приносится жертва, но Бог хочет милости, а не жертвы. И фарисеи вместо того, чтобы осуждать учеников, должны были бы более проявить милости к их нужде, чем ревности к закону. Заметим, что уже после этих рассуждений о нужде человеческой приводится в Евангелии Матфея заключительный тезис, что «Сын

человеческий есть господин и субботы», который, легко видеть, имеет у Матфея то же значение, что и у Марка.

Ради человеческой нужды можно нарушать ритуальные законы. Если же к нужде присоединяется любовь, то в таком случае нарушение ритуального закона оказывается не только дозволением, но и долгом. Так смотрел Христос на Свои исцеления в субботу⁸¹⁸. В Его беседах с иудеями был ясно поставлен вопрос об отношении закона ритуального к закону нравственному. Должно ли в субботу делать добро? На этот вопрос каждый иудей отвечает утвердительно, вытаскивая из ямы свою овцу и ведя на водопой своего осла и вола. Сколько же лучше человек овцы? Если субботу можно нарушать ради собственных интересов, ради своей овцы и своего орла, то, конечно, ее должно нарушать по любви к другому человеку, ради доброго дела.

Нравственный закон выше и жертвенного культа: ради примирения с братом нужно отложить принесение жертвы⁸¹⁹, Любовь больше всех всесождений и жертв⁸²⁰. Важнейшее в религии не десятина с мяты, аниса и тмина, а любовь, вера и правда⁸²¹. Истинные поклонники Отца Небесного должны служить Ему в духе и истине, т.е. в духовно-абсолютной и реальной любви⁸²². Евангелие с совершенною ясностью выражает ту мысль, что служение Богу не составляет специфической области, изолированной от нравственно-духовной действительности. Оторванные от нравственно-духовной деятельности, самые высшие и яркие подвиги религиозного служения теряют всякую цену, подобно деревьям, не приносящим плода. Не только лицемерное призывание Бога, но и пророчество Его именем, изгнание бесов и чудотворение Его силою не приближают к Нему без исполнения Его воли, без дел любви⁸²³. Человеку открыт только один путь услужить Ему – путь служения меньшим братьям Христа: накормить алчущего, напоить жаждущего, принять странника, одеть нагого, ухаживать за больными, посещать заключенных⁸²⁴. Ученик Христа – апостол любви удостоверяет, что любовь к Богу, не сопровождающаяся любовью к ближнему, есть ложная, мнимая любовь⁸²⁵. Не менее сильно и вдохновенно передает

евангельскую мысль апостол Павел, называющий бессмысленным звучанием меди и ничтожным, бесполезным делом – явления экстаза, высшее религиозное ведение и крайние аскетические подвиги, не согретые теплом любви⁸²⁶.

О левитской нечистоте. В книге Левит⁸²⁷ излагаются законы о левитской нечистоте, которая делает человека нечистым в религиозном отношении. Эти законы до чрезвычайности оразнообразились и умножились в предании старцев позднейшего иудаизма. Современные Христу иудеи, держась предания старцев, не ели, не умыв тщательно рук; омывались, придя с торго; наблюдали омовение чаш, кружек, котлов, скамей. В обществе учеников Христа это предание старцев не соблюдалось, «преступалось», за что Он и был укоряем фарисеями и книжниками. В ответ им Христос и изложил Свое учение по вопросу о ритуальной нечистоте⁸²⁸. Он уяснил прежде всего вредные последствия, которые неминуемо влечет за собою соблюдение предания старцев, соблюдение религиозных законов о внешней чистоте. Оно устремляет внимание человека на внешнее и отвлекает его от внутреннего; оно успокаивает совесть видимостью и заглушает нравственную энергию; предания старцев являются для злого человека средством прикрытия и оправдания злого сердца. Кратко сказать, религиозная оценка внешней чистоты порождает лицемерие. Такими лицемерами и были иудеи. Под предлогом непосредственной жертвы Богу они отказывали в проявлениях любви людям, внешне-религиозным делом они прикрывали нарушение основных требований нравственности. Раскрыв несостоятельность книжническо-фарисейской практики, Христос затем положительно изложил Свое учение о нечистоте. Ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его, потому что не в сердце его входит, а в чрево, и выходит вон, чем очищается всякая пища; но оскверняет человека то, что выходит из его сердца, оскверняют его всякие злые помыслы. Мыть руки, различать роды пищи, это полезно, естественно, но не свято: святость – принадлежность сердца. Добро порождается добрым сердцем, а из злого сердца выходит зло⁸²⁹. Фарисеи внешнею чистотой хотели создать религиозную святость; но

они, очищая внешность и по наружности представляясь людям праведными, внутри были исполнены хищения и неправды, лицемерия и беззакония. Они были подобны окрашенным гробам⁸³⁰. Нужно поступать обратно, идти не от внешнего к внутреннему, а от внутреннего к внешнему. Доброе дело, напр. милостыня, делает человека религиозно-чистым, во всех отношениях⁸³¹. Апостол Павел называет этот христианский принцип свободой от немощных и бедных стихий⁸³². Царство Божие не в пище и в питии, но в святой духовности, в правде, мире и радости. Этим путем нужно служить Богу⁸³³. В христианстве не имеет значения никакого внешнее религиозное дело, но вера, действующая любовью⁸³⁴. Эту свободу апостол признает великим даром христианства. Наблюдение дней, месяцев, времен и годов он называет возвратом в стихийное рабство⁸³⁵.

О милостыне, молитве и посте⁸³⁶. Лицемерие иудейского аскетизма, постов, милостыни и молитвы, было не случайным, не придаточным, а существенным и необходимым: оно было следствием того, что милостыня, молитва и пост считались богоугодными делами, оценивались с религиозно-юридической точки зрения, неразрывно связывались с ожиданием от Бога награды. Внешним выражением этого религиозно-юридического расчета и была любовь к совершению молитвы, милостыни и поста на показ пред людьми, публично, общественно. Евангелие совершенно отвергает эту юридически-утилитарную точку зрения; оно сводит религиозную ценность благотворения, молитвы и поста к внутреннему благу, никак не поддающемуся внешней оценке. Кто полагает значение благотворения в том, что видно для людей, что доступно внешней оценке, тот в людской славе уже получает награду свою, тот не должен ничего более ждать себе от Отца Небесного, тому чуждо подлинное благо благотворительности. Милостыню нужно творить с полным самоотречением, с совершенным самозабвением, без всякого расчета, по-божественному, – и тогда ты почувствуешь религиозную ценность благотворительности, религиозное благо милосердия: «Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе», – не нужно добавлять

«явно», это противно евангельскому духу. Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе в божественной тайне твоего благотворения, в божественности твоей милостыни. Благовтори по-божьему, и ты получишь награду от Отца Небесного, не ту внешнюю награду, которую могут воздать люди, но награду, которую может дать тебе только Отец Небесный, которая заключается в самой действительности божественной благовтворительности. Эта награда доступна лишь тому, для кого действительно блаженнее давать, чем принимать. Христианская милостыня есть плод самоотверженной любви, дело свободного религиозного творчества. Равным образом и молитва не есть богоугодное дело, за которое последует явная награда, но она есть внутреннее состояние, тайна, совершающаяся между Богом и человеком, святыня, в которую не должен проникать ничей посторонний взор, интимно-личное отношение сына к своему Отцу Небесному. Каждый молится своему Отцу Небесному. Молитва, допускающая внешние имитации и видимое однообразие, в невидимой сущности есть внутренне-личное отношение человека к Богу, возвышающее каждого человека до Бога отражающее в моменте его экстаза всего Бога. Только в этой внутренней тайне, недоступной для внешнего взора, молитва дает человеку награду от Отца Небесного, божественную награду. Наконец, пост также нельзя рассматривать, как заслугу пред Богом, как доброе дело, за которое ожидает награда: религиозный пост в себе самом имеет награду от Отца Небесного. Молитва и пост дают человеку свободу духовной жизни, крепкую бодрствнность, силу в борьбе с искушениями, власть, над природою и миром⁸³⁷. Эта свобода, бодрость, внутренняя сила имеют собственную, независимую от последствий, ценность, дают внутреннее благо и не подлежат внешней оценке: в этом противоположность евангельского поста посту фарисейскому. Фарисеи во внешним, делах милостыни, молитвы и поста находили основание для религиозного самодовольства, которое закрывало их сердце пред Богом; напротив, религиозное бодрствование ставит человека пред Богом, открывает пред небом его душу. Так молились самодовольный фарисей, постившийся два раза в

неделю и жертвовавший десятую часть своих доходов, и смиренный мытарь. Как подвиг для награды, фарисейский пост был строго регламентирован; ни Христос, ни Его ученики не соблюдали такого поста, но «ели и пили». В этом отношении они отличались как от фарисейских учеников, так и от учеников Иоанновых, которые «постились часто и молитвы творили»⁸³⁸. По сравнению же с строго-аскетической жизнью Иоанна Крестителя, который «ни хлеба не ел, ни вина не пил», Христос представлялся фарисеям человеком, который «любил есть и пить вино, был другом мытарям и грешникам»⁸³⁹. В ответ на упреки фарисеев и учеников Иоанновых Христос разъяснил, что в новые времена пост является лишь естественным и свободным выражением внутреннего настроения, сердечного сокрушения, что древний путь от внешнего к внутреннему, путь строгой регламентации аскетических подвигов, не соответствует новому, сыновне-свободному, отношению людей к Богу, как не соответствует ветхой одежде суровая заплата и ветхим мехам молодое вино. Новый дух нельзя соединить с устаревшими формами, и испытавший новое настроение не захочет старых форм, как вкусивший хорошего вина не захочет тотчас плохого⁸⁴⁰.

Отношение к мытарям и грешникам. Ветхозаветный закон, как принцип нравственной жизни, проводил резкое различие между праведниками и грешниками. Все язычники, как жившие вне закона, считались по природе грешниками. И в самом иудейском обществе различались праведники, как строгие ревнители закона, и грешники, как преступники закона. Иудейский режим требовал внимательного изучения закона, но простой народ не имел времени на это, и потому это был «народ – невежда в законе, проклятый»⁸⁴¹. Исполнение закона с Его 613 заповедями, стеснявшими каждый шаг, и каждую минуту в жизни подзаконных, требовало усиленного внимания, свободного времени и материальных средств; оно оказывалось недостижимым для бедняков, работавших из-за куска хлеба. Они по необходимости нарушали законы: чистоте и не могли исполнять всех требований закона по отношению к храму и жертвам. На их плечах закон лежал бременем тяжелым и

неудобоносимым⁸⁴², – это были труждающиеся и обремененные⁸⁴³. Среди них бесспорное место занимали мытари, сборщики податей в пользу ненавистной римской власти, неизбежно осквернявшиеся самым своим занятием и постоянными сношениями с язычниками. Все грешники для иудея были прокляты и презренны; напротив, праведники, книжники фарисеи, ревнители закона считались избранными, были горды и самодовольны. Для бедняков грешников оставалось одно средство спасения – слушаться праведников, как своих учителей, и пользоваться их благодеяниями; это отношение еще более закрепощало приниженность грешников, их угнетенность, и надмевало праведников. Евангелие разрушило эту преграду, разделявшую праведников и грешников. Христос выступил другом мытарей и грешников, с любовью находился в их обществе, отыскивал все униженное, потерянное и погибшее⁸⁴⁴. Согласно древнему пророчеству, Он исцелял сокрушенных сердцем, проповедовал пленным освобождение, слепым прозрение, отпускал измученных на свободу⁸⁴⁵. Его новое учение освобождало угнетенных грешников от невыносимой тяжести не исполненного и неисполнимого закона, снимало с них проклятие закона, рассеивало мрак его неведения, вводило их в царство Божие такими, каковы они были в номистическом отношении – слепыми, невеждами, проклятыми. Всех угнетенных и обремененных Христос призывал к Себе, обещая им душевный покой, благое иго и легкое бремя⁸⁴⁶. Он открывал горы в тех местах, которые считались долинами, и низмины там, где были горы. Не только мытарь притчи, не смевший поднять глаз на небо, пошел в дом свой более оправданным, чем фарисей, самодовольно благодаривший Бога за то, что он лучше других; но и слушавшие притчу Христа мытари и грешники, по этому слову Его, чувствовали себя оправданными пред Богом, примиренными с Ним. Они действительно прозревали и освобождались, так как то, что давило их тяжестью, оказывалось призраком, делом рук человеческих. Тайны царства Божия сокрылись от мудрых и разумных и открылись младенцам.

Итак, по отношению ко всему, что обязывало ветхозаветного человека к внешним действиям, что стесняло его внешним правилом, Евангелие объявило принцип внутренней свободы: сыны свободны⁸⁴⁷. В этом принципе, проникающем все стороны в отношении Евангелия к области предания старцев, к номистическому режиму книжников и фарисеев, существенное отличие Евангелия от пророческой полемики с ритуальным лицемерием, при видимом совпадении в букве. Как древнее пророчество, так и Евангелие в этом отношении остаются верными своим основным началам. Пророки ставили высшею целью нравственной деятельности социальное благо: и с жертвенно-обрядовым лицемерием они боролись во имя социального блага. В данном случае важно не только то, что социальное благо не может иметь абсолютного характера, необходимо остается с начала до конца в пределах условности, но имеет значение и то, что условное социальное благо с религиозной точки зрения может быть предметом лишь религиозного повеления, внешней заповеди. Поэтому существенным вопросом пророческой проповеди был вопрос о том, что более открывает божественную волю, заповедь ли о всесожжении или заповедь о любви к ближнему. Решая этот вопрос в пользу социального блага, решительно предпочитая социальное благо обрядовой практике, пророки крайнее основание для себя находили в воле Божией, в Его заповеди⁸⁴⁸. Евангелие же, поднимая существенное содержание ветхозаветного закона до высоты абсолютности, ставя на место закона принцип абсолютной жизнедеятельности, соответственно этому и отношение христианина ко всему внешнему определяет в духе богосыновней свободы. Тогда как пророческая этика была временным равновесием двух условностей, социальной и религиозной, на высоте исторического перевала; тогда как законнический режим позднейшего иудаизма закреплял то рабство, которое таилось в самом зерне ветхого завета и не было преодолено в пророческом подъеме, – евангельское отношение личности ко всему «входящему в человека извне» венчает свободой абсолютное содержание личной жизни, расширяет в господстве внутреннее религиозное творчество.

«Сын человеческий есть господин и субботы» – это та высота религиозного творчества, о которой не мечтали древние пророки, это то новое, что пророки желали видеть, и не видели, слышать, и не слышали, это новые мехи богосыновней личности. Новозаветная этика до крайнего предела остается антропоцентрической. Если и не для человека все происходящее вовне, все привходящее к нему извне, все случающееся с ним, то от него, от его сердца все доброе и злое, чистое и нечистое. Совершенно нет нужды справляться с законами, чтобы отличить чистое от нечистого, дозволенное от недозволенного: сам человек должен сделать все чистым. Из его собственного сердца исходит свет, делающий светлым все, на что он падает; если же померкнет этот свет, то ничто внешнее не может очистить человека. В его собственной душе должна быть соль, оздоравливающая все, с чем он соприкасается⁸⁴⁹. Этот принцип христианской свободы особенно ярко и вдохновенно раскрыт в посланиях апостола Павла. Нет ничего в себе самом нечистого; только почитающему что-либо нечистым, тому нечисто⁸⁵⁰, а для чистого все чисто⁸⁵¹. У почитающих что-либо нечистым – немощная совесть⁸⁵²; это – бессильные, слабые⁸⁵³. Христиане призваны быть сильными, смелыми и свободными⁸⁵⁴. Им дано знание, что нет скверны вне человека, что все дни у Бога равны, что всякое творение Божие хорошо, что пища и все внешнее не может ни приблизить человека к Богу, ни удалить от Него, что боязнь прикоснуться, вкусить, дотронуться внушается лишь учениями человеческими⁸⁵⁵. Апостол знает только две границы для христианской свободы: во-первых, чтобы свобода духа не переходила в плотскую распущенность⁸⁵⁶ и чтобы, во-вторых, свобода сильных не служила к соблазну немощных⁸⁵⁷. Христианская свобода определяется любовью⁸⁵⁸.

Если таково отношение Евангелия к пророческой этике, то отсюда понятно, что к пророческим цитатам Христос обращался лишь вследствие того, что они были авторитетны для Его слушателей, а не потому, что Евангелие повторяет их учение. Он находил в книгах Ветхого Завета те изречения, которые соответствовали евангельскому духу, делал выбор из разных

ветхозаветных мест⁸⁵⁹. Он свободно относился ко всему объему Ветхого Завета, Он всегда выражал ветхозаветными словами более, чем они заключали в себе, Он всегда доходил чрез ветхозаветную заповедь до изначальных законов человеческой жизни, до последней свободы религиозного творчества. Когда Он осуждал по критерию ветхозаветной заповеди о почитании к родителям лукавое предание старцев и называл лишь эту заповедь Божией, то Он это делал не потому, что она находится на страницах Ветхого Завета, на которых находятся и законы о левитской нечистоте, но потому, что в Моисеевой заповеди Он читал естественный закон человеческой природы, который стоит выше всяких человеческих учений. Также Он ставил обязанности по отношению к нужде человеческой выше обязанностей по отношению к храму и заповедь о нерасторжимости брака – выше законов о разводе. Равным образом и учение ветхозаветных пророков о преимуществе нравственности над религиозными обрядами и обычаями Он принимает во свете нового принципа личной свободы.

Следует, однако заметить, что принцип богосыновней свободы в Евангелии раскрывается с некоторою прикровенностью и постепенностью. При общем бесспорно-отрицательном отношении к ритуально-аскетическим нормам старчества, как в Своем учении, так и в жизни, Христос, однако считался с ними в тех или других случаях и не формулировал Своего отрицательного отношения к ним в виде определенной отмены их. Так исцеленному прокаженному Он повелел показаться священнику, и принести жертву за очищение, установленную Моисеем⁸⁶⁰. Говоря о преимуществе этических требований пред требованиями культовыми, Евангелие не отменяет последних, но лишь ставит их на второе место: жертву нужно приносить, примирившись прежде с братом⁸⁶¹. Сравнивая важнейшее в законе, суд, милость и веру, с жертвой десятины, Евангелие даже наставляет: «надлежало это делать, и того не оставлять»⁸⁶². Христос уплатил храмовую подать, хотя сделал это для того, чтобы не дать повода к соблазну⁸⁶³. Он с Своими учениками совершает иудейскую пасху, хотя за нею устанавливает «новый» завет⁸⁶⁴. Проявляет ревность о храме

иерусалимском и одобряет жертву женщины, хотя учил о духовном поклонении Отцу Небесному⁸⁶⁵. Эта евангельская прикровенность не объясняется тем рационалистическим предположением, что евангельский принцип богосыновней свободы и духовного богопоклонения для Самого новозаветного Учителя уяснялся лишь постепенно. Нужно принять во внимание два факта, не гармонирующие с этим объяснением. Во-первых, отсутствие формальной отмены предания старцев не только на первых ступенях евангельской истории, но и в последнем итоге евангельского учения. Во-вторых, отсутствие хронологической последовательности между приспособительною и чистою фазою евангельского учения. Так изречение о том, что «надлежало оставлять десятины с мяты, аниса и тмина» было произнесено Христом в то время, когда не могло уже быть никакого сомнения о месте, точнее о неуместности этой десятины в жизни нового общества учеников Христовых, когда уже выяснилось отрицательное отношение их к преданию старцев, когда уже высказан был принцип свободы сынов царства, – наконец, было оно произнесено в речи, знаменовавшей полный разрыв Христа с иудаизмом. Учение о духовном богопоклонении было раскрыто задолго раньше похвалы за жертву лепты на храм. Очевидно, прикровенность христианской свободы была методом евангельского учения. Не оставлять десятины надлежало иудеям, которым она была заповедана, и учение Евангелия состоит собственно в том, что, даже не оставляя десятины, нужно исполнять важнейшее в законе. Сравнивая жертву и примирение, Евангелие не решает вопроса, нужно ли приносить жертвы, но лишь говорит о том, что нужно делать приносящему жертвы. В лице бедной вдовы оно одобряет не приношение на храм, а абсолютный характер всякого религиозного дела. Не допуская никакого компромисса со старыми формами иудаизма, Евангелие не определяет формальной отмены этих форм, потому что оно отвергает их не во имя новой формы, а во имя духовной свободы. Евангелию соответствует такая отмена старых форм, которая свободно проистекает из усвоения нового духа, а не отмена в смысле формального запрещения. Формальное запрещение есть тоже

форма, внешнее предписание, которое, однако не мирится со свободой христианского настроения. Лучшее истолкование этой стороны христианской свободы мы найдем снова у апостола Павла. Он разъясняет, что принцип христианской свободы имеет полное значение лишь для того, кто фактически овладел свободой, что его нельзя навязать человеку в качестве формального предписания, что он может быть ключом лишь из свободного сердца. Если для кого все чисто, то это прежде всего значит, что он действительно усвоил христианскую свободу. «Блажен, кто не осуждает себя в том, что избирает». Его блаженство в этой свободе, и без свободы нет блаженства. Если же кто поступает по правилу свободы, но с сомнением в сердце, тот «осуждается, потому что поступает не по вере, а все, что не по вере, грех» Отсюда апостольский совет – все делать без ропота и сомнения, каждому руководиться своим умом⁸⁶⁶. В том и состоит полнота христианской свободы, что она и усваивается свободно, расширяется без принуждения. Она украшается терпимостью и обуславливается взаимным неосуждением⁸⁶⁷.

Таково отношение новозаветной правды к праведности ветхозаветной. По существу, в новом завете законнический, религиозно-юридический режим не имеет места. Тогда как Иоанн Креститель пришел путем праведности, Христос пришел иным путем, на котором мытари и блудницы шли впереди сынов закона⁸⁶⁸. Евангельский принцип жизни есть свободное обнаружение творческой личности, и потому евангельское настроение радикально расходится с законническим строем. Несмотря на это, для евангельского настроения удерживается именование праведности⁸⁶⁹. Конечно, это уже не есть праведность законническая и самое именование праведности в применении к новозаветной жизни является неизбежным наследием иудейского языка. Впрочем, оно не оказывается вполне бессодержательным и на евангельской почве. Евангелием свергается законнический режим не во имя нравственного безразличия первобытной дикости; оно зовет нас от законнической правды не назад, а вперед, к тому состоянию, которое выше законничества, – оно зовет нас к правде, как

свободному проявлению любви. Нравственное безразличие, этическая вялость ниже законнического режима; но евангельским настроением предполагается интенсификация этической энергии, нравственное усилие, – в этом отношении Евангелие не только не уступает закону, но и превосходит его⁸⁷⁰. И если Евангелие делает первых последними и последних первыми, если оно ставит грешников и блудниц впереди законников-праведников, то оно именно открывает в отверженных законом нравственную энергию, а в законниках нравственную тупость.

Полнота законнического строя воплощается в юридических отношениях человека к Богу. Нравственное делание в ветхом завете понималось в виде работы, за которую следует награда от Бога. Евангелие, удержав наименование правды для новозаветного настроения, сохранило и религиозно-юридический язык. В евангельских притчах отношения человека к Богу представляются под образом отношений работников к хозяину и рабов к господину. Благовестнический труд Евангелие уподобляет полевой работе, за которую ожидает в жатве награда, когда вместе радуются и сеющий и жнущий⁸⁷¹, при чем всякий трудящийся достоин награды за труды свои⁸⁷². Изгнанным за правду, поносимым и гонимым обещается «великая награда на небесах»⁸⁷³. Эта награда является небесным сокровищем, которое человек может собирать себе своими земными трудами; оно, в отличие от земных сокровищ, есть влагалище неветшающее, сокровище неоскудевающее, куда вор не приближается и где моль не съедает⁸⁷⁴. Таким образом, человек может собирать себе богатство у Бога⁸⁷⁵, Который воздает за тайную милостыню, тайную молитву и тайный пост⁸⁷⁶. За Богом не пропадет ни одно «доброе дело»⁸⁷⁷: даже кто напоит ученика Христова чашкой воды, не потеряет награды своей⁸⁷⁸. Эта награда от Отца Небесного представляется сообразною с настроением трудящихся: милостивые будут помилованы, миротворцы будут наречены сынами Божиими, прощающим согрешения ближних даст прощение Отец Небесный, исповедующих Христа пред людьми исповедает Христос пред Отцом Небесным⁸⁷⁹. Какою мерою

мерит кто, такую и ему отмерится; каким судом судят, таким и будут судимы⁸⁸⁰. Поэтому есть награда пророка, награда праведника⁸⁸¹. Лишение ради царства небесного будет вознаграждено соответствующим благом и обратно: всякий возвышающий себя унижен будет, а унижающий себя возвысится⁸⁸²; сберегший душу свою потеряет ее, а потерявший душу свою ради Христа сбережет ее⁸⁸³. Кроткие наследуют землю, нищие получают царствие Божие, алчущие ныне насытятся, плачущие ныне воссмеются, гонимые возрадуются; напротив, получивших утешение в богатстве ожидает горе, пресыщенные ныне взалчут, смеющиеся ныне восплачут и возрыдают⁸⁸⁴. Приточный богатч, получивший доброе свое в земной жизни, страдает за гробом, а бедствовавший Лазарь утешается по смерти на лоне Авраама⁸⁸⁵.

Однако религиозно-юридические понятия в существе дела решительно чужды Евангелию. Чтобы правильно судить об отношении Евангелия к религиозному юридизму, нужно принять во внимание, что в евангельском учении, при несомненном качественном соответствии между религиозным настроением и его плодами, не указывается количественной соразмерности между добрым делом и наградой, тогда как соразмерность составляет основную черту юридизма. С субъективной, или индивидуальной точки зрения евангельская награда всегда превышает труд, усилие человека. Раб, верный в малом, поставляется над многим и даже над всем имением, так что всякому имеющему дается и приумножается, как и обратно – у неимеющего отнимается и то, что он считает своим⁸⁸⁶. Оставляющий для царства Божия дом, братьев, сестер, земли, отца, мать, жену, детей, получает ныне, во время сие, среди гонений, гораздо более – во сто крат более домов, и братьев, и сестер, и земель, и отцов, и матерей, и детей, а в веке грядущем жизнь вечную. Крайняя несоразмерность, преизбыточность награды в притче выражается под необычайным образом служения господина рабам⁸⁸⁷, так что под евангельским образом хозяина и господина скрывается лик Отца Небесного, Его снисходительная любовь. Со стороны объективной, или сравнительной евангельские награды не

различаются по степени заслуг, но оказываются равными для всех достойных, – и именно эта равная для всех награда есть высшая степень награды, и уравниваются менее достойные с более достойными. Так работники, нанятые вечером, получили наравне с теми, которые трудились с утра и перенесли тягость знойного дня, – это потому, что хозяин был более благ, чем справедлив: его благодать опрокинула расчеты юридической правды⁸⁸⁸. По этой же благодати Небесного Хозяина принимающий пророка или праведника и даже подающий чашку воды ученику Христову получает всю награду пророка, праведника, ученика⁸⁸⁹. С субъективной и объективной стороны евангельская награда является не воздаянием по заслугам, а милостью Небесного Отца⁸⁹⁰. Вместе с этим сынам новозаветного царства внушается совершенно отказаться от юридических счетов с небом, от взгляда на свои дела, как на заслуги, и на Отца Небесного, как на хозяина или господина, потому что господин не спешит посадить возвратившегося с поля раба за стол, но заставляет его служить себе за ужином, и не благодарит его за то, что он исполнил приказание. Нам заповедуется, даже исполнив все повеленное нам, признавать себя неправыми, ничего не стоящими, сделавшими лишь то, что должны были сделать⁸⁹¹, и рассчитывать только на милость Отца Небесного. Это направлялось решительно против иудаистического юридизма, который надеялся точным исполнением закона и точным измерением своих заслуг обязать небесное правосудие к воздаянию.

При таком освещении качественное соответствие евангельской награды с нравственным делом получает иное и определенное значение. Теряя характерные черты награды и оказываясь милостью Отца Небесного по количественной несоразмерности с заслугой, евангельская награда по своему качественному соответствию с религиозным настроением представляется собственно плодом нравственного усилия. Различие между наградой и плодом то, что награда, являясь всегда соразмерною с заслугой, не связывается с нею существенно, органически, бывает в этом отношении случайною, и потому ее количественная соразмерность с

трудом выступает в качестве условной соразмерности, имеющей только сравнительное значение. Напротив, плод существенно вытекает из работы и, при количественной несоизмеримости с нею, бывает свободен от случайности и условности. Жатва есть плод, а не награда, и может быть названа наградой лишь образно. Плодом нужно признать и евангельскую награду. Этим и объясняется ее качественная ответственность с нравственной энергией, с религиозным настроением: милостивые милуются, прощающие получают прощение. Разумеется, это есть прежде всего духовный плод, внутреннее благо религиозного усилия. Евангельский праведник в себе самом носит награду, тогда как собственно награда, юридическая с формальной стороны, необходимо бывает внешнею, материальною, заметною для других людей. Евангелие решительно отвергает религиозно-юридический взгляд на внешние блага – богатство, почет, долгоденствие, как на награду за добродетель, бесповоротно отвергает самую возможность судить по внешнему состоянию о внутреннем достоинстве так же, как оно отвергает возможность судить о внутренней религиозности по внешней праведности. Оно провозглашает горе богатым, пресыщенным, почтенным. Также противно Евангелию думать, что уничижение и страдания ради царства Божия в этой жизни, «ныне», будут награждены внешними благами «тогда», в будущей жизни. Учеников Христа, оставивших все ради Него, ожидает награда «ныне, во время сие, среди гонений». Евангельское блаженство есть внутреннее блаженство, которое дается в видимом уничижении и в телесных страданиях. Когда мы читаем в Евангелии о воздаянии от Отца Небесного, о награде на небесах, о сокровище на небе, во всех этих выражениях нужно разумеать духовный плод христианской жизни. «Отец воздаст» – это в последнем итоге означает, что христианин ничего не должен ждать себе в смысле награды. Он берет от Христа «Его чашу» и принимает «Его крещение» – чашу страданий и крещение крови, места же в царстве небесном раздаются Отцом Небесным, и это места, какие только могут быть уготованы Отцом Небесным, т.е. места духовного блаженства, а не внешних благ и

почестей⁸⁹². Реально Сын человеческий заповедует ученикам Свое служение и самопожертвование, седение же их на судейских престолах – это отдаленный образ духовного блага⁸⁹³.

Однако евангельская награда не ограничивается этико-психическими благами доброго поведения. Евангелие, не имея ни малейшего уклона к общественному утилитаризму, не исчерпывается и этическим эвдемонизмом. Оно религиозно, мистично. Его блага духовно-объективны. Чтобы обнять глубину и дерзновенность евангельского учения, следует обратиться к идее религиозно-творческого антропоцентризма. Мы видели применение этой идеи к вопросам обрядовой чистоты и культовой практики. Евангельский антропоцентризм, ни в одном пункте не совпадая со старым космологическим антропоцентризмом, выступает и за пределы субъективного мира и создает атмосферу мистико-объективную. По Евангелию духовное отношение людей и Бога к человеку определяется собственным отношением человека к ближним и Богу. Уже ветхий завет воспрещал человеку делать другим то, чего он не хочет себе, и этим указывалась субъективная мерка для юридического ограничения личности во имя общества. В новом завете заповедуется положительно, чтобы человек определял своим отношением к другим отношение к себе других⁸⁹⁴. Евангелие признает верующую любовь силою, которая может и должна победить мир, наследовать всю землю⁸⁹⁵. Что это будет духовная победа, невидимое царствование, этим характером богосыновнего возобладания нисколько не умаляется его реальность. Ждать за самоотречение внешних благ значит ростовщичествовать, но духовно нужно признать самоотречение силою: духовно обладать миром будет тот, кто всем служит, – первым будет тот, кто ставит себя последним. Ждать от Бога внешней награды значит идти против Евангелия, но и ограничивать евангельское благо субъективной областью значит поступать не по Евангелию. Оно требует от нас никак не менее, как веровать в полную победу над миром и стремиться к такой победе, – веровать, что Бог сильнее мира и принцип добра сильнее принципа зла. Евангельский антропоцентризм даже

переступает границы мира: и отношение Бога к человеку, по евангельскому учению, определяется самим человеком. Бог – Отец для тех, кто любит по божественному, кто имеет Божию веру. И, в частности, суд Божий предопределяется собственным судом человека, так как он по своим словам оправдывается и по своим словам осуждается⁸⁹⁶. Он будет судим по своим собственным принципам, – сообразно тому, что он признает добрым и должным и что злым и недолжным. Если он делает то, в чем его осуждает собственная совесть, то он создает себе осуждение от Бога. Он будет судим сообразно с своими представлениями о Боге и по своим ожиданиям от Бога. Если он считает Бога Отцом, то милостиво будет судим как сын; если видит в Нем жестокого хозяина и господина, то будет судим как лукавый раб⁸⁹⁷. Применяя какой-нибудь принцип к суждению о других, человек произносит приговор над самим собою, который неизбежно исполнится. Когда книжники и фарисеи осуждали своих отцов за избиение пророков, а сами делали то же, то они свидетельствовали сами против себя и были осуждены Христом по своему строгому приговору⁸⁹⁸. Нужно при этом помнить человеку, что вообще принцип юридического оправдания и идея небесного хозяина ставят его в положение крайне невыгодное, так как абсолютного совершенства путем закона и заповедей невозможно достигнуть: на этом пути человек всегда будет осужден. Если кто думает угодить Богу жертвой двух копеек, то он неизбежно будет осужден за то, что не отдал всего имения. Если кто думает заслужить милость Божию постом и целомудрием, то он необходимо будет осужден за каждый проглоченный кусок и за каждое произвольное движение похоти. Поэтому и в применении к другим людям для человека лучше избегать юридических мерок. Так как он сам будет судим таким судом, каким судит других⁸⁹⁹, то для него прямой интерес совершенно не судить других, бесконечно прощать всем, ибо в этом случае он сам не будет судим и получит полное прощение⁹⁰⁰. Как бы то ни было, в евангельском образе Сына человеческого власть прощать грехи впервые спустилась с неба на землю, и ученики Христа получили в свои руки ключи к небесному правосудию⁹⁰¹. Для них нет тайны грядущего

небесного суда, пред которым они могли бы трепетать. Христианская любовь до последнего конца не знает страха, и нет никаких внешних пределов для богосыновней свободы.

9. Вечная жизнь

Исходным пунктом евангельского учения о вечной жизни, как и других его отделов, служит ветхозаветно-иудейская терминология.

В ветхозаветном словоупотреблении жизнью называлась исключительно жизнь здешняя, земная, временная, видимая, чувственная. Различалась жизнь истинная и неистинная: истинная – это жизнь счастливая, благоденственная и долгоденственная. В понятие истинной жизни необходимо также включалась богоугодность, богообщение. Истинная жизнь приобретается человеком чрез исполнение закона, воли Божией: это есть жизнь праведная, – она составляет и награду и цель праведности. С книги Даниила религиозное мировоззрение иудеев обогащается эсхатологическим понятием вечной жизни⁹⁰², которое с этого времени остается неотъемлемым элементом иудейской религии. На библейском греческом языке, начиная с перевода LXX, понятие вечной жизни передается словами ζωῆαιώνιος или просто ζωή, при чем βίος употребляется в применении к видимой животной жизни. В иудейском понятии вечной жизни прежде всего мыслится не бесконечность существования, а принадлежность жизни к будущему веку: вечная жизнь есть жизнь грядущего века, жизнь по воскресении. Эта грядущая жизнь представлялась иудеям, в чувственном виде.

В Евангелии удерживается иудаистический термин вечной жизни (ζωῆαιώνιος), как жизни грядущего века⁹⁰³. В этом эсхатологическом смысле употребляются выражения «наследовать жизнь вечную»⁹⁰⁴, «пойти в жизнь вечную»⁹⁰⁵ или просто «войти в жизнь»⁹⁰⁶ и даже – «жить»⁹⁰⁷. Целый ряд представлений, ближе относящихся к воскресению и будущему блаженству, перешел в Евангелие из иудейства, таковы – воскресение праведных (ἀνάστασις τῶν δικαίων)⁹⁰⁸, пакибытие (παλιγγενεσία)⁹⁰⁹, трапеза в царстве небесном (τράπεζα ἐντῇ βασιλείᾳ)⁹¹⁰, возлежание с праотцами⁹¹¹, равноангельство (ἰσαγγελοί)⁹¹². Грядущей жизни и

блаженству праведников противопоставляется гибель⁹¹³ или мучение грешников⁹¹⁴.

Однако Евангелие не останавливается на иудейско-эсхатологическом понятии вечной жизни, не возвращаясь и к ветхозаветному реализму. В Евангелии понятия истинной жизни и смерти прилагаются к настоящему времени, а реальная жизнь оценивается с точки зрения вечной жизни: это полагает не переступаемую грань между ветхозаветно-иудейским мирозерцанием и христианством. В Евангелии вечная жизнь понимается духовно и в этом смысле вносится в пределы земного существования. Без благ вечной жизни земное бытие представляется в Евангелии мертвым царством, а приобретение этих благ – переходом от смерти в жизнь. Когда Христос смотрел на похороны, Ему представлялось, что «мертвые погребают своих мертвецов»⁹¹⁵. О распутном сыне, вернувшемся в родительский дом, притча говорит: «он был мертв, и ожил»⁹¹⁶. По Евангелию, следовательно, жизнь не исчерпывается животным существованием и не ограничивается загробною областью: и в пределах временного существования можно различать смерть, как жизнь в удалении от Бога, и истинную жизнь в общении с Отцом Небесным. И при видимой жизни можно быть или мертвым или живым, – истинная жизнь не совпадает с видимым существованием, хотя доступна человеку «во время сие». Особенно настойчиво понятие вечной жизни, как доступной условиям временного существования, раскрывается в четвертом Евангелии. И здесь очевиден эсхатологический исходный пункт⁹¹⁷, но эсхатологическое понятие жизни в Евангелии Иоанна решительно заслоняется духовным пониманием. Жизнь, которую дает Христос, истинная вечная жизнь делается достоянием верующих ныне⁹¹⁸. Равно и смертью здесь называется не «сон» физического умирания, а эта временная жизнь, поскольку в ней отсутствуют блага духовные. Воскресение «в последний день»⁹¹⁹ уступает место фактам видимого воскресения умерших, а эти факты евангельской истории служат символами духовного воскресения верующих. Слушающие Сына Божия и верующие в Него переходят от смерти в жизнь, – мертвые слушают Его голос и

услышавшие из них оживают⁹²⁰. Эта мысль более прямо и неприкровоенно выражается в послании Иоанна: христиане переходят из смерти в жизнь, поскольку они усвоят божественную любовь, – не имеющие любви пребывают в смерти⁹²¹. При таком духовном понимании вечной жизни и ее эсхатологический характер приобретает иной смысл, чем в иудейских чаяниях. Вечная жизнь необходимо характеризуется признаком непрерывности, неуничтожимости, вечности, но это не вечность загробного существования, жизни в грядущем, веке, а вечность истинной жизни, – не та вечность, которая требует непрекращающегося века, бесконечного времени, а та вечность, которая может заключиться в один, момент времени, не измеряется временем, веками, вечность внутренняя, всецело данная в понятии абсолютного бытия. Отношение этой вечности к неизбежной физической смерти то, что истинная жизнь не затрагивается смертью, неуловима для нее, неуязвима⁹²². Смерть для обладающего вечною жизнью то же, что сон, видимость, не затрагивающая внутренней жизни. Если и признать ее смертью, то можно сказать, что имеющий вечную жизнь, хотя и умирает, оживает, но все-же лучше сказать, что он не умирает⁹²³.

Что же такое вечная жизнь в своем существе, – настоящая, подлинная, истинная жизнь, заслуживающая названия собственно жизни (ἡ ζωή)?

Прежде всего, это есть божественная жизнь, Божия жизнь. Истинно, т.е. во всей полноте, в независимом блаженстве и в не иссякающей силе, живет один Бог⁹²⁴. И вечная жизнь, как жизнь истинная сходит от Бога⁹²⁵. Вечная жизнь, которая впервые дарована миру во Христе, в Его силе, в Его чувствах и делах, есть откровение, или явление, божественной жизни, Отчей жизни⁹²⁶. На языке ветхого завета божественная жизнь называется духовною, или духом, а человеческая плотью, чем обозначается крепость и сила божественная в отличие от немощи человеческой. На этом языке говорит и Евангелие. Оно говорит не только о том, что у Бога есть дух, но оно говорит, что Бог есть дух⁹²⁷. Дух есть начало животворящее, деятельное, плоть – начало немощи, бессилия⁹²⁸. В ветхом завете

божественный дух считался началом природно-исторической жизни, и преимущественно ему приписывалось стихийное воодушевление. В Евангелии божественно-духовное начало открывается в качестве абсолютной силы, небесной, неземной, решительно отличной от природно-исторического течения; даже воодушевленность стихийная здесь лишь символизирует небесную духовность. Вечная божественная жизнь есть жизнь духовная, божественно-духовная. Евангелие учит, что человек может, и в условиях временного существования, жить божественно-духовною жизнью, – и это есть истинная и вечная жизнь человека⁹²⁹.

Божественно-духовный характер вечной жизни бросает новый свет на христианскую эсхатологию, на что мы и должны указать, прежде чем входить в дальнейшее раскрытие понятия вечной жизни по ее содержанию. Евангелие одинаково далеко как от иудейского чувственного представления жизни по воскресении, так и от языческого спиритуалистического понятия бессмертия. По евангельскому учению истинная жизнь переступает порог смерти, но бессмертною оказывается не какая-нибудь часть человеческой природы – дух или душа в отличие от смертного тела, как это в языческо-философских верованиях, а божественная жизнь в человеке. Бессмертная духовная жизнь это – жизнь божественная. И хотя, вместе с тем, решительно отвергается чувственное понятие воскресения, свойственное иудейской религии, и грядущая жизнь называется ангелоподобной, чуждой земных интересов⁹³⁰, тем не менее понятие духовной вечности отлично от языческого бессмертия и сочетается с идеей воскресения. Евангельское понятие вечности складывается из двух моментов – во-первых, победы над смертью силою божественно-духовной жизни и, во-вторых, доступности божественно-духовной жизни человеку в условиях временного существования.

В чем же проявляется божественно-духовная жизнь в человеке, в каких реальных силах она обнаруживается?

Бог открывается в любви, в абсолютной любви⁹³¹. По ясному учению Евангелия, одна любовь дает человеку богообщение, дарует ему вечную жизнь: истинно жить значит

любить Бога и ближнего⁹³². Это учение выпукло и стройно раскрывается в послании Иоанна. Бог есть любовь⁹³³, и потому пребывает в Боге тот, кто пребывает в любви⁹³⁴. Бог есть любовь, и потому истинно живет тот, кто живет любовью⁹³⁵. Вечная жизнь в любви. Так и апостол Павел учит, что первый плод божественного духа – любовь⁹³⁶.

Евангельская любовь есть любовь верующая, и потому вера, Божия вера, входит также в содержание божественно духовной жизни: вечная жизнь принадлежит верующему⁹³⁷.

Верующая любовь становится принципом всей широты человеческой деятельности, раскрываясь в новозаветном законе абсолютного действия и в богосыновней независимости от всего внешнего: новозаветная праведность образует также один из элементов духовной вечной жизни⁹³⁸. Любовь и вера дают человеку знание истины, которое составляет важнейший признак вечной жизни⁹³⁹. Конечно, в этом случае разумеется не теоретическое, рассудочное знание, а опытное переживание божественной жизни, богообщение⁹⁴⁰.

Познание христианской истины делает человека свободным в отношении его ко всяким стихиям и внешним силам⁹⁴¹, а вера дает ему победную силу над миром⁹⁴².

Блага любви, веры, богообщения, богопознания, свободы – все эти блага обнимаются в понятии вечной жизни. Вечная жизнь доставляет людям несокрушимое блаженство, неисчерпаемую радость. Это – блаженство от полноты удовлетворения, от бьющей через край содержательности внутренней жизни, от всеобъемлющей осмысленности существования. Вода вечной жизни, принятая верующим, утоляет его жажду навсегда и становится в нем не иссякающим родником творческой производительности⁹⁴³. Небесный хлеб духовного блага вполне насыщает душу⁹⁴⁴. Благая весть христианской свободы выводит человека на неувядающую пажить избыточествующей жизни⁹⁴⁵. Эта жизнь с избытком – абсолютная, беспредельная духовная жизнь. Живущий такую жизнью перестает быть простым человеком, он становится человеком с неба, Божиим человеком. Пред ним открывается перспектива безграничного совершенства⁹⁴⁶, не убегающего от

него в качестве отдаленного идеала, но реализующегося в окрыляющей его безграничной любви, которая никогда не прекращается, все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносите. Вместе с бескорыстной любовью божественная абсолютность вселяется в самое сердце человеческое и наполняет его блаженным ощущением свободы и религиозного антропоцентризма. Это свобода от «суеты и заботы» о многом⁹⁴⁷, от беспокойств о завтрашнем дне, от гложущей тревоги о том, что пить и что есть, во что одеться⁹⁴⁸. Самоотвержение любви озаряется верою, что сынам Отца Небесного все возможно⁹⁴⁹. В безграничной преданности «единому» и силою Божией веры избранные Отца Небесного освобождаются от раздвоенности и непоследовательности служения Богу и мамоне⁹⁵⁰, от мучительных сомнений сердечных⁹⁵¹, от трусливой неуверенности: мир необъятного простора, мир неустрашимой веры вселяется в их сердце⁹⁵². Свобода вечной жизни – это, далее, свобода сынов Божиих от ига внешних обязанностей пультного и обрядового служения Богу⁹⁵³, от рабской боязни осквернений, от унижающего и озлобляющего страха юридических счетов с Богом. На ветхозаветных временах тяжестью лежало сознание этической беспомощности человека, которому не было возможности быть чистым и праведным⁹⁵⁴. Сын завета с боязнью озирался кругом, всюду видел нечистоту, со всех сторон стеснялся угнетающе оградой правил и предписаний, которая не защищала его от нечистоты и пресекала для него путь к спокойной совести. Мы еще слышим этот судорожный вопль подзаконного раба, который «делал то, что ненавидел» и не видел путей к «избавлению от смертного тела»⁹⁵⁵. В новозаветном благовестии дано это избавление: ничто внешнее не может осквернить человека помимо его воли, никакие цепи не лежат на нем, никакой юридический суд с Богом не угрожает ему. В его руках находится средство все освятить в себе и кругом себя: освящающая все чистота исходит из его собственного сердца⁹⁵⁶. Власть сынов Божиих простирается на самое небо: прощая других, человек приготовляет и себе несомненное прощение на небесах⁹⁵⁷. Освобождаясь от тревожных

будничных забот, от страха телесного, от власти стихий и от долгов пред Богом, мы выпутываемся из сетей искушения и избавляемся от силы зла⁹⁵⁸.

Свобода безграничного простора вечной жизни не то же, что беспредельная пустота, и ее блаженство не расплывается в отрицательном благе невозмутимого покоя. Вечная жизнь имеет положительное содержание, и она дает положительное благо богопознания, богообщения, небесной радости. Евангельское боговедение есть знание, что Бог есть Отец. Если мы бросим взгляд на всю дохристианскую историю религии, как на историю постепенного освобождения людей от религиозного страха, то мы увидим, что только Евангелие в образе Отца Небесного дает человеку самую высшую степень свободы от ужаса мировой тайны, не отрицательной свободы неверия, а свободы любви, которая не имеет страха. Свобода неверия ведет к одиночеству и самодовольству; она необходимо испытывает крушение. Напротив, свобода веры в отеческую любовь Бога поднимает падшее, воздвигает угнетенное, восстанавливает уничиженное, дает силу ничтожному и бодрость немощному. Это – знание, закрытое от мудрых и открытое младенцам; это – утешение для уничиженных и обремененных; это – покой для кротких и смиренных сердцем; это – иго благое и бремя легкое⁹⁵⁹. Евангелие – это радостная весть мытарям и грешникам, нищим и отверженным, всему потерянному, презренному, погибшему⁹⁶⁰. Христианское блаженство опирается на сознание, что на небесах бывает радость об одном кающемся грешнике, что каждый раскаявшийся принимается Отцом Небесным с «жалостью, целованием и веселием»⁹⁶¹, что все малые и ничтожные имеют ангелов своих, предстоящих и ходатайствующих за них пред престолом Всевышнего, и что нет воли Отца Небесного, чтобы погиб хотя один из малых сих⁹⁶². Эта радость неба, эта *небесная* радость, наполняет и сердце человеческое в любви ко всем гонимым и угнетенным, в любви всепрощения, в бескорыстной любви ко врагам, ненавистникам и гонителям. Христианская радость не уединяет человека, но соединяет его неразрывными узами со всем миром, умиляет его душу пред всяким существом, делает для него милыми и травку

полевую и резвую птичку⁹⁶³. В такой любви, не знающей ни пределов ничтожества, ни границ греха, небесная радость вселяется в сердце человеческое: он любит и радуется по небесному. Чрез собственную радость любви боговедение становится для человека лицезрением. Бога, и здесь радость евангельская доходит до высшей степени блаженства⁹⁶⁴. Его душа становится обителью непрерывного пребывания Бога, становится родною Ему, и от сознания этого радость его достигает полноты и совершенства⁹⁶⁵.

Блаженство вечной жизни, блаженство царства Божия, есть, блаженство вечное, стоящее выше границ времени, доступное «ныне, во время сие», действительное блаженство. Во всем Евангелии нет слова *надежда*. Вся проповедь Христа насыщена радостью, она – действительное *Евангелие*, благая, радостная весть. Его время – радостное время брачного пира. Его ученики – участники брачного пиршества, которые не могут поститься⁹⁶⁶. Его слова и дела делали блаженными всех слышавших и видевших: это были слова и дела, по которым от века томилось сердце человеческое⁹⁶⁷.

Благо вечной духовной жизни представляется в Евангелии не только действительным, но и величайшим, несравнимым по своей ценности ни с какими внешними благами. По ценности блага вечной жизни царство небесное уподобляется в Евангелии сокровищу, скрытому на поле, которое нашедши человек утаил, и от радости о нем идет, и продает все, что имеет, и покупает поле то, – уподобляется купцу, ищущему хороших жемчужин, который, нашедши одну драгоценную жемчужину, пошел, и продал все, что имел, и купил ее⁹⁶⁸. В этих притчах евангельское благо изображается искомым, тою целью, к которой люди стремятся: они не могут успокоиться до тех пор, пока не найдут его, не потому, чтобы заранее знали, чего ищут, а потому, что все, что они находят на земле, не удовлетворяет их алчбы и жажды. В других евангельских подобиях выставляется на вид эта неизвестность искомого, его новизна. С этой стороны положительное влечение к нему возможно только в том, кто его отведал. Вкусившего же духовных благ Евангелие уподобляет человеку, отведавшему хорошего вина.

Представлением хорошего вина нельзя увлечь того, кто не знает его вкуса; но отведавший лучшего вина не захочет тотчас худшего. Так и постигнувший благо вечной жизни теряет вкус к внешним благам⁹⁶⁹. С другой стороны, эта потеря земных пристрастий сравнивается с гибелью телесных органов, чрез которые действуют на человека земные блага. Этим дается понять, что в руках человека есть отрицательное средство вызвать в себе алчбу и жажду духовную: это – отсечение соблазняющих органов, удаление земных привязанностей⁹⁷⁰.

Блаженство духовной жизни не есть блаженство внешнее. Как жизнь вечная переступает границы времени, поскольку она и доступна условиям настоящего существования, и не уничтожается со смертью, не затрагивается ею; так и блаженство вечной жизни есть блаженство внутреннее, духовное, независимое от наличности внешних благ и достижимое среди телесных страданий и видимого уничтожения. Неземная сила евангельского блаженства в том, что оно преодолевает внешние страдания, что оно есть блаженство нищих, алчущих, кротких, поносимых и гонимых⁹⁷¹. Блаженство вечной жизни не выражается даже собственно религиозными внешними благами, поскольку оно состоит не в радости учеников Евангелия о чудотворной силе, а в радости их о том, что «имена их написаны на небесах»⁹⁷², во внутренней радости обладания духовною жизнью. В этом отношении божественность духовной жизни оказывается и психологическою духовностью, в современном смысле этого слова, т.е. это есть жизнь внутренняя, а не внешняя, телесная, видимая. Когда в Евангелии идет речь о сокровище на небесах, о награде небесной или от Отца Небесного, то этим совместно выражается и божественная и внутренняя духовность вечной жизни.

Вечная духовная жизнь, рассматриваемая со стороны своего происхождения, является, подобно душевно-телесной жизни, даром Божиим, насаждением Отца Небесного⁹⁷³, так что и духовно человек рождается. Но так как духовная жизнь есть новая жизнь, нарождающаяся в человеке уже живущем, и это есть именно жизнь божественная, или небесная, то ее

нарождение называется новым рождением человека, возрождением, или рождением свыше, с неба, от Бога⁹⁷⁴. Учение о духовном рождении Христос раскрыл в беседе с Никодимом, которому Он сказал: «если кто не родится снова, не родится свыше⁹⁷⁵, тот не может увидеть царствия Божия». Когда Никодим усомнился в возможности человеку вновь родиться, Христос разъяснил ему, что это есть духовное рождение, которое обновляет человека, подобно тому как тело очищается водою⁹⁷⁶ или, по другому сравнению, – огнем⁹⁷⁷. Это учение о новом рождении не есть лишь достояние четвертого Евангелия; оно свойственно и синоптикам, представляющим в этом случае замечательную параллель Евангелию Иоанна. Мы разумеем известные слова Христа: «если не обратитесь (μὴ στραφῆτε) и не будете как дети (γένησθε ὡστὶ παῖδες – не сделаетесь новорожденными), то не войдете в царство небесное»⁹⁷⁸. – Новое духовное рождение человека совершается незаметно для него. Как ветер дует, где хочет, и слышишь его, а не знаешь, из какого места он вышел и куда уходит; так бывает со всяким духовно-рожденным⁹⁷⁹. Это – чудный образ. Как физически рождающийся не замечает своего рождения, но видит себя уже родившимся; так и рожденный от духа не знает, с какого времени началась в нем новая жизнь, откуда веет его дух, но видит себя уже новым человеком, новорожденным. Новые мысли, новые чувства, новые желания. Человек прислушивается с радостью к своему духу, как мать прислушивается к нарождающейся в ней жизни⁹⁸⁰. И снова – эти мысли не ограничиваются страницами четвертого Евангелия; мы их встречаем и у синоптиков. Здесь царство Божие уподобляется брошенному в землю семени, причем сама земля производит зелень, колос и зерно, а человек не знает, как семя растет, и не принимает в нем участия, пока не созреет плод и не настанет жатва⁹⁸¹. Когда созреет духовная жизнь, тогда она одновременно становится и заметною для человека и вместе уже не отразимою в своих требованиях. То и замечательно в духовной жизни, что она первоначально, по своей идее, кажется ничтожною сравнительно с другими душевными силами и совершенно незаметною, как зерно горчичное, которое «меньше

всех семян»; и, однако, попав в сердце человеческое и вырастая здесь, она осиливает всю душевную жизнь, как зерно горчичное, вырастая, бывает больше всех злаков и становится деревом. Семя духовной жизни овладевает всею душою, перерождает и мысли, и чувства, и волю, обновляет все сердце, подобно закваске, от которой вскисает все тесто⁹⁸². Это перерождение бывает настолько существенно, что, по разъяснению апостола Павла, возрожденный – духовный человек и не возрожденные – душевные люди уже перестают понимать друг друга, как будто говорят на разных языках⁹⁸³. В силу того отношения духовной жизни к душевно-телесному бытию, по которому первая является новым ростком, а второе – средой для его развития, духовная жизнь называется семенем, которое бросают в почву и которое приносит плоды, причем не только плодоношение бывает различно, сообразно индивидуальным особенностям почвы, но и судьба семени бывает разнообразна. В иных слово о царствии небесном встречает сознательное и упорное сопротивление. В других, принимающих его с поспешною радостью, оно искореняется скорбью или гонением. В ином оно заглушается будничными заботами и обольщением богатства. И только у некоторых сердце оказывается доброй почвой для слова и бывает плодоносно, так что иной приносит плод во сто крат, иной в шестьдесят, а иной в тридцать⁹⁸⁴.

Эта зависимость роста духовной жизни от сердечной почвы внушает мысль, что вечная жизнь, являясь с одной стороны даром Божиим, с другой стороны оказывается плодом нравственных усилий человека, по крайней мере, в том смысле, что со стороны человека должны быть некоторые условия, при которых сердце его бывает доброй почвой для слова царствия.

Субъективные условия вечной жизни указаны в первых «блаженствах» по Евангелию Матфея: это – нищета духовная, плач, кротость, алчба и жажда правды. Это состояние наглядно изображено в притче о блудном сыне, который: в чужой стране, растратив наследство, впал в крайнюю нужду, испытывал голод и пришел к сознанию своего недостойнства пред небом и отцом. Но тогда-то отец и принимает его с нежностью и всепрощением.

Голод и унижение блудного сына – это состояние, переживаемое человеком, пред сознанием которого открывается ничтожность мирской жизни, в котором нарождается жажда идеального мира, алчба высшей свободы и абсолютного творчества, – то состояние, когда человека перестает удовлетворять мещанское счастье, внешнее благосостояние, сытое самодовольство, когда земля перестает быть для него родиной, становится для него чужою. Пока не народилось в сердце такое недовольство настоящим, такая неудовлетворенность земным счастьем, такая стесненность, до тех пор человек еще не подготовлен к слову о царствии Божиим, к проповеди о вечной жизни. В отрицательных чертах состояния «не от мира сего», доступных ясному сознанию и открывающихся в остром переживании, скрывается положительная предрасположенность к небесному, предизбранность от Отца Небесного, таинственная излученность «от истины»⁹⁸⁵. Поскольку последнее решительно не во власти человека и скорее предугадывает на то, что дается в возрождении, чем открывает данное от природы, для ясного сознания и действующей воли остается отталкивание от земли, познание суеТЫ земной жизни и мимолетности ее благ. Это преимущественно и входит в понятие того «покаяния» (μετάνοια), которое стоит на пороге вечной жизни и призывом к которому началась евангельская проповедь⁹⁸⁶, – покаяния, не как раскаяния во грехах, а как общей перемены мирского настроения, привязанности к видимой жизни, на религиозное настроение, на порыв к небесной жизни.

Высота духовной жизни, в связи с условиями ее рождения в человеке, открывает нам евангельский взгляд на внешние блага и формы мирской жизни – на ежедневные заботы, на богатство, на мирские занятия, на брак, государство и национальность.

На мирскую жизнь Евангелие смотрит двояко – с естественной точки зрения и в отношении ее к вечной жизни. В естественном отношении физическая и мирская жизнь составляет область воли Божией, как эта последняя проявляется в законах природы. С этой стороны она есть благо,

но это благо внешнее, душевное, которое входит в сердце извне и не имеет нравственных свойств, не подлежит этической оценке. Здесь нет ничего нечистого, но ничего нет и святого. Этический облик естественная жизнь получает лишь с того момента, как она вступает в отношение к вечной жизни, к духовному благу. В отношении же к духовному благу мирская жизнь становится не сама по себе, не в своих внешних чертах, а чрез посредство человеческого сердца, которое является единственной ареною столкновения их. Привязанность человека к мирским благам, его довольство формами мирской жизни, его душевная самоудовлетворенность, встречаясь с призывом вечной жизни, приобретают отрицательное этическое значение, выступают препятствиями на пути в царство небесное и в этой мере оказываются злом. Отсюда евангельский аскетизм. Самое характерное для него в том, что он не имеет признаков природно-языческого или номистически-иудейского аскетизма. В иудаизме, как и в язычестве, аскетизм служил прямым средством богоугождения и богообщения, являлся «добрым делом», природною или внешнею этической ценностью. Напротив, для Евангелия, как нет природной нечистоты, так и нет природной или внешней этической ценности, – аскетизм является этической ценностью лишь условно, приобретает этический облик лишь в отношении к духовному благу, в качестве отрицательного условия духовного рождения. Самоотречение Евангелием требуется только для вечной жизни, для духовного блага: это – исключительно самоотречение любви. И как только порывается «вязь природно-мирской жизни с требованиями любви и веры, с областью духовною, весь объем этой жизни освобождается от скорби аскетизма и покрывается розовым светом природно-общежительного благодушия. Евангельский Бог имеет два аспекта, являясь и Богом природных даров, естественного промысла, и Богом любви, требующей самоотречения, но Евангелие не знает дуализма. Вот эта грань между двумя аспектами христианского, Бога идуализмом отмечает путь, по которому идет проблема евангельского аскетизма, – проблема глубочайшего интереса, но почти не поддающаяся популярному

изложению. По поверхностному дуалистическому представлению, одно из природно-общественной области человеку разрешается, другое не разрешается, одни ее блага ему дозволяются, другие не дозволяются, пользование ею допускается до известного предела ее, до известной степени, так что и наслаждение дозволенным ничем не облагораживается и скорбь недозволенного ничем не смягчается. Дуалистический аскетизм неизбежно имеет темный оттенок. Напротив, по евангельскому учению все естественно-гуманитарное разрешается человеку, все естественные блага ему дозволяются, «все ему позволено», как говорит апостол⁹⁸⁷, потому что все блага даруются единым Отцом Небесным, так что нет никакого естественного предела наслаждения ими, – и в то же время от него требуется жертвовать во имя любви всяким благом без исключения, решительно «всем своим». От единого Отца Небесного и все блага, даруемые всякой живой душе, всякому человеку, от Него же и духовная жизнь, которая требует самоотречения до смерти, жертвы всяким благом. Радость жизни с природной стороны ничем не ограничивается, и вместе с тем жертва любви не знает никакого предела, потому что и благо от Бога и жертва для Него. Одновременно и жертвою, возможною или действительною, очищается всякое наслаждение, и природная цельность радостей жизни ничем не помрачается. Равным образом скорбь «тесных врат»⁹⁸⁸ бесспорна и не знает никаких границ, включая даже отсечение соблазняющей руки и вырывание соблазняющего глаза, но при всем том это скорбь не только тайная, не видная для людей, не выражимая в природно-общежителных терминах⁹⁸⁹, но и не беспросветная, так как она пронизывается внутренним блаженством абсолютного устремления, блаженством обретенной жемчужины⁹⁹⁰. И хотя Евангелие знает пост от печали⁹⁹¹, но оно не знает печали от поста и жертвы. Христианин отрекается от блага и жертвует им не потому, что оно есть зло, – всякое благо от Бога, и однако он не печален от жертвы, так как жертва его не от внешней заповеди, а от внутреннего абсолютного устремления, ради высшего блага. Реальный смысл двух аспектов Отца Небесного в том, что

духовное совершенство дается человеку во внешнем уничижении и духовное блаженство во внешних страданиях, т.е. всякое видимое уничижение и всякие внешние страдания преодолеваются полнотой и блаженством вечной жизни. В этом последнее разрешение фактического дуализма природы и добра, хотя, может быть, этою логическою формулою не исчерпывается вся тайна, которая имеет последнее основание в том, что делом Сына вносится новое течение в царство природно-общественное.

Итак, одно дело – естественные блага и вседневные заботы без отношения к вечной жизни. Физическая радость, благо животного существования – это, прежде всего, несомненный факт естественной жизни. Жизнь – благо. Жизнь столь великое благо, что его не могут заменить никакие внешние ценности⁹⁹². Жизнь есть благо, и потому в жизни нужно видеть благодать Отца Небесного, Который дает нам все необходимое для существования – пищу и одежду. Это – природная благодать Отца Небесного, покрывающая все живое и чувствующее, не исключая и человека, который лучше всего в природе. Птицы ни сеют, ни жнут, их питает Отец Небесный. Полевые лилии не трудятся и не прядут: их великолепно одевает Бог. Но человек лучше и птиц и лилий, и Отец Небесный знает об его нужде⁹⁹³. Ни одна птичка не погибает без воли Промысла, а у человека и волосы на голове сочтены⁹⁹⁴. Поэтому вполне возможно обращаться к Богу с молитвой даже о ежедневном пропитании⁹⁹⁵. Если жизнь есть благо и Сам Бог подает средства к жизни, то является вполне естественною и законною радость жизни. Сам Христос фарисеям, представителям номистической аскетики, казался «человеком, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам»⁹⁹⁶. Согласно с преданием мы представляем Христа в светлой одежде, тщательно изготовленной нежными руками любящей матери. Его чудеса были благодеяниями и распространяли кругом Него радость, гнали прочь болезни и печали, на всех бросали отсвет «благоприятного лета». Сюда примыкают и заповеди Христа о милостыне и благодеяниях: Он заповедует кормить алчущих, поить жаждущих, одевать нагих, посещать больных и

заключенных⁹⁹⁷, и обещает награду даже за чашу холодной воды, поданную ученику Его⁹⁹⁸. Несомненность естественного блага жизни вместе с уверенностью, что человеческая жизнь лучше всякой животной жизни, дает добру первое содержание⁹⁹⁹. Блага физической жизни и человеческого общежития берутся в Евангелии символом духовных благ вечной жизни, – таковы преимущественно образы света и пиршества, особенно брачного¹⁰⁰⁰.

Но в ином освещении являются внешние блага, когда: они вступают в действительное отношение к благам вечной жизни, к благам царства небесного. Вечная жизнь необходимо и существенно требует самоотречения даже до смерти и самое меньшее – аскетизма, т.е. отречения от внешних благ жизни. Уже в самом понятии христианской любви, в ее абсолютности, заключается момент внешней безграничности и независимости от всяких оков внешнего блага. Евангельская божественная любовь должна возноситься над всякою земною привязанностью, должна преодолевать всякую внешнюю скованность, – она требует, чтобы крылья духа были совершенно свободны и беспрепятственно возносили его к небу. Эта интимная абсолютность и внутренняя свобода приобретают конкретные черты воздержания и отречения при столкновении с фактическими страданиями и наличным злом, господствующими в мире. Если христианину заповедано любить ближнего как самого себя, если евангельская любовь всякому просящему дает и от каждого хотящего занять не отвращается, то она необходимо соединяется с самоограничением, с урезыванием личного благосостояния на пользу ближнего. Каждый нуждающийся, каждый нищий и увечный несет христианину ущерб личного благосостояния, ставит его на путь «тесных врат». Наслаждение природными благами естественно и само по себе не греховно, но вблизи нищеты оно невольно теряет черты невинного благодушия. Пиршество богача, у врат которого валялся нищий, питаясь крошками с его трапезы, рисуется на страницах Евангелия темными красками. Пир с друзьями, братьями, родственниками и богатыми соседями невозможен и отвратителен для христианина, которого

окружают нищие, увечные, хромые, слепые¹⁰⁰¹. Наконец, необходимость самоотречения для христианина порождается гонением мира, его ненавистью к учению Христа. Ученик Евангелия должен ждать себе всего от этой ненависти, даже до смерти¹⁰⁰².

В этом отношении к вечной жизни внешние блага не имеют никакого положительного значения и, напротив, получают отрицательное значение с двух сторон. Помимо решительного отсутствия небесной искры, помимо той теплохладности, которая совершенно лишена этической энергии и составляет подлинную область лукавого¹⁰⁰³, слово Божие заглушается в сердце человеческом или непостоянством и соблазном скорби или заботами века сего и обольщением богатства¹⁰⁰⁴. Неимение в себе корня и непостоянство производятся заботою о завтрашнем дне, трусливым беспокойством о том, что пить, есть и во что одеться. Вседневная забота вполне естественна и законна для человека, но это законность природная и естественность, свойственная язычникам¹⁰⁰⁵, от которой необходимо освободиться, чтобы войти в царство Божие. Она естественна для язычника и не греховна с природной точки зрения; но, когда она встречается с словом царствия Божия, она становится греховною. Она сковывает человека по рукам и ногам, тяжестью висит на его душе, мешает ему подняться над землею. Трусливая забота о завтрашнем дне преграждает ему путь к самоотречению любви, мешает ему устремиться к небу, делает его неспособным к борьбе с мирскою неправдою. Поэтому Евангелие требует свободы от вседневных забот и от страха пред убивающими тело. Мы уже знаем, что евангельская беззаботность дается самоотречением. Самая молитва к Отцу Небесному о хлебе опирается на самоотречение, так как христианин молится лишь о хлебе ежедневном¹⁰⁰⁶, не заботясь о завтрашнем дне¹⁰⁰⁷.

Если страх телесных страданий и трусливая вседневная забота не допускают человека до дверей царства Божия, то тоже действие производится и обольщением богатства. Достаток и изобилие имеют неисчислимые благотворные последствия в утилитарном отношении, в деле культурного

прогресса. Развитие науки и искусства, расцвет промышленности и торговли – все это возможно только при богатстве. И все это – несомненное естественное благо. Но Евангелие судит о богатстве лишь в одном отношении его к вечной жизни. Богатство есть избыток естественных благ. Оно отрицательно относится к вечной жизни в той мере, в какой оно увлекает сердце, наполняет его. Оно дает человеку довольство, самодовольство, и тем самым делает его неспособным к вечной жизни, устраняет возможность рождения в нем алчбы и жажды духовной. Богачу не нужно неба, потому что ему хорошо на земле¹⁰⁰⁸. Так как сердце наше склоняется туда, где наше сокровище¹⁰⁰⁹, то сердце богача, делающего себе из богатства сокровище, собирающего богатство, оказывается прикованным к земле, и богатство уединяет человека от Бога¹⁰¹⁰. Зло богатства в том, что оно господствует над человеком, тогда как господство над нашим сердцем должно принадлежать одному Богу. Зло богатства открывается именно тогда, когда человека зовет Бог: тогда богатство оспаривает у Бога власть над человеком¹⁰¹¹. Зло богатства не в чем ином, как в том, что надеющимся на богатство трудно войти в царство Бога, – и на пороге царства Божия чувствуется вся тяжесть земных стяжаний¹⁰¹². К самодовольству, уединяющему человека от Бога, и к самонадеянности, удерживающей его от вступления в царство Божие, богатство присоединяет еще возможное обилие наслаждений, которые лишают человека духовной бодрственности¹⁰¹³. В виду всего этого Евангелие и смотрит на богатство, как на преграду для проповеди о царстве Божием, а на нищету, как на условие ее успешности. По учению Христа, благовествование нищим составило содержание Его Евангелия и цель Его деятельности наравне с исцелением больных, успокоением сокрушенных сердцем и измученных, дарованием свободы пленным и прозрения слепым¹⁰¹⁴. Евангелие Христа есть Евангелие нищим и грешным. Этот взгляд на богатство и нищету с особенною рельефностью передается в Евангелии Луки. Здесь богатство и бедность оцениваются как бы сами по себе и притом с юридической точки зрения: нищим обетовывается царство Божие, алчущим

насыщение и плачущим веселие, напротив, – возвещается богатым горе, ибо они уже получили свое утешение¹⁰¹⁵, пресыщенным алчба и смеющимся рыдание¹⁰¹⁶. Но несомненно, как не само по себе богатство стоит препятствием на пути к вечной жизни, а самодовольство и самонадеянность богатства, так и не сама по себе нищета прокладывает путь к царству Божию, но поскольку она сопровождается устремлением к небу. Царский пир наполнился всяким сбродом, нищими, увечными, хромыми и слепыми, так как званные не были достойны¹⁰¹⁷; но все-же оказавшийся из них не в брачной одежде был изгнан¹⁰¹⁸. Поэтому более надежным нужно признать чтение по Евангелию Матфея, в котором ублажаются нищие духом, плачущие, кроткие, алчущие и жаждущие правды. Духовная нищета это – та нищета, которая соединяется с сердечным сокрушением, с жаждой небесных благ, которая уводит душу от земли к небу.

Обольщение богатства состоит в том, что оно порождает самодовольство «надеющихся на богатство». Но никакая другая надежда на богатство не бывает так вредна в религиозно-этическом отношении, как та, которая создается широкою возможностью благотворений, не говоря уже о пышности религиозных обрядов и богослужебных жертв. По юридически иудаистическому воззрению милостыня имела искупительное значение; она покрывала всякие грехи и в том числе грех приобретения богатств и обладания ими. Евангелие ни о чем другом так часто не говорит, как о милостыне. Разумея обрядовую нечистоту, оно даже говорит на языке иудаизма, что милостыня делает все чистым¹⁰¹⁹. Но это не изменяет основного взгляда Евангелия на богатство. Дело в том, что евангельская благотворительность имеет характер абсолютный. По Евангелию благотворить значит раздать *все* имение. «Продавайте имущества ваши и давайте милостыню»¹⁰²⁰: такова евангельская заповедь. Поэтому, чем более богатства у кого-нибудь, тем труднее ему исполнить евангельскую заповедь о милостыне, при самых благоприятных условиях. Даже юноша, исполнивший все заповеди закона и полюбившийся Христу, отошел от Него с печалью и смущением, когда Христос от него потребовал продать все свое большое стяжание и раздать

нищим¹⁰²¹. И на это евангельское требование нельзя смотреть как на исключительное, имевшее значение только для этого юноши, и нельзя укрываться за условное желание «быть совершенным»: Евангелие обращает это требование ко всем, кто хочет жить по Евангелию, кто приходит ко Христу, кто стучится в двери царства небесного, хотя оно никому не ставит внешних требований, не навязывает желания быть совершенным. Евангелие нисколько не затрагивает языческого отношения к богатству, но его собственное требование – только это абсолютное требование. И это требование тем легче исполнить, чем менее имеет человек. Бедная вдова отдала на храм только две лепты, и она уже «положила все пропитание свое, какое имела»¹⁰²². Для богача это трудно сделать, и настолько, что скорее верблюд пройдет сквозь игольные уши, чем богатый войдет в царство Божие¹⁰²³. По словам Евангелия, спасение богача является делом, превышающим человеческие силы. Оно возможно лишь для Бога¹⁰²⁴. Это значит, что свобода человека от обольщения богатства становится возможною лишь тогда, когда в нем уже народилась вечная жизнь, когда он уже поднялся на высоту божественной абсолютности, когда им овладела божественная любовь. Во всяком случае богатство *по-христиански* может быть употреблено единственно путем полной его раздачи, и богач может достигнуть христианского совершенства, лишь переставая быть богачом. Иудаизм весьма ценил благотворительность; приточный фарисей раздавал десятую часть из всего, что приобретал¹⁰²⁵. Это очень широкая благотворительность, и должно признать благоустроенным то общество, где применяется такая благотворительность. Но все-же между благотворительностью иудейскою и евангельскою «утверждена великая пропасть». Иудей считал богатство благом даже в религиозном отношении; по Евангелию же единственное религиозное употребление богатства – полная его раздача, единственное спасение богача – стать бедным. Богатство служит Евангелию, исчезая, растаивая, и потому богатство для Евангелия есть «мамона неправды». Богатством человек может приобрести себе друзей, как это сделал «управитель неверный»; но управитель приобрел

себе друзей своею неверностью интересам именина, к которому был приставлен, так и действительный богач может заслужить себе христианское спасение, изменяя своему богатству – до конца, до полной раздачи его, до нищеты¹⁰²⁶. Неверность управителя (ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας) это то же, что неправедность богатства (μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας), т.е. употребление богатства, уничтожающее его. Только такая экономическая мирская неверность является верностью в глазах Божиих. Языческий философ называл нелепостью благотворительность не из процентов, а из самого капитала, потому что в этом случае человек делами благотворения лишает сам себя возможности благотворить на будущее время. Евангелие учит совершенно другому.

Евангелие судит о богатстве исключительно с точки зрения вечной жизни, в отношении его к благам небесного царства. Вместе с тем евангельский аскетизм не имеет ни малейшего касания к вопросам социальной экономии, к тем вопросам, которые в наши дни создали движение социализма. Евангелие не знает объективного, социального, вопроса о богатстве и нищете¹⁰²⁷. Оно не учит, как нужно распределить в обществе богатство. В Евангелии мы не найдем также оснований для той индустриальной бездеятельности, которая избирается в качестве образа жизни, для той профессиональной нищеты, которая фактически вырождается в дармоедство и паразитизм. Это религиозное нищенство забывает существенную разницу между оставлением своего имущества ради Божьего дела и воздержанием от труда и производства, как внешней формой жизни. Христианский социализм и душеспасительное безделье одинаково не имеют для себя точки опоры в Евангелии, поскольку Евангелие не затрагивает ни экономического строя общества, ни внешнего образа человеческой жизни, но обсуждает богатство и бедность в единственном отношении их к вечной жизни, к лично-религиозной абсолютности.

В этой же связи раскрывается и отношение Евангелия к мирским занятиям. И последние для Евангелия получают этическую оценку в том единственном случае, когда они сталкиваются с вечной жизнью: они осуждаются лишь в той

мере, в какой отвлекают от вечной жизни, и отвергаются единственно для определенного призвания царства Божия. Так, по притче, званные на пир не явились, извиняясь один покупкой земли, другой приобретением волов, третий женитьбой¹⁰²⁸. И учеников Своих Христос взял от занятия рыбной ловлей, но лишь для того, чтобы сделать их ловцами человеков¹⁰²⁹. По существу же, мирские занятия и вечная жизнь несоизмеримы, и потому вечная жизнь не создает новых занятий и не заменяет общечеловеческих занятий. В христианстве мирские занятия и не имеют религиозного освящения и не отменяются по общему мотиву душеспасения.

Еще рельефнее представляется этот евангельский принцип в отношении к семье, государству и народности.

Семья, родство, дружество – это несомненное естественное благо. Это – благо любить любящих, приветствовать братьев, угощать друзей и соседей. Благо это вполне признается Евангелием. В отношениях брачных и родственных оно признает изначальный закон Божий¹⁰³⁰, и в обязанностях по отношению к родителям оно усматривает неустранимую заповедь Божию¹⁰³¹. Однако для Евангелия союзы брачный, родственный и дружеский – природные союзы, которые выражают волю Божию, открывающуюся в законах природы, и стоят выше всяких человеческих законов, но не образуют высшей святыни, последней воли Божией. Любовь родственная и дружеская естественна, не имеет в себе ничего природно-нечистого, но и не составляет святыни¹⁰³². Евангелие знает блага более высокие, блага вечной жизни, царства Божия. Только в отношении к вечной жизни эти естественные союзы приобретают нравственный характер. И Евангелие, с высоты благ вечной жизни, изрекает, наряду с заповедями о нерасторжимости брачного союза и ненарушимости детских обязанностей, заповеди о безусловном целомудрии и ненависти к семье и родным¹⁰³³. Сам новозаветный Учитель считал Себя свободным от обычных притязаний матери и братьев и называл Своими родными тех, кто исполняет волю Отца Небесного¹⁰³⁴. По-видимому, здесь даны основы для популярного понимания аскетизма, для признания безбрачия выше брачной жизни. И,

однако, популярный аскетизм, тяжело склоняющийся к языческому дуализму и иудейскому номизму, представляет собою грубый символ евангельской абсолютности и даже искажение евангельской мысли. Он различает два рода жизни – брачный и безбрачный, и признает более пригодным для достижения царства Божия путь безбрачия и свободы от родственных связей. Предполагается, что плотские радости, вообще, и брачные, в особенности, – нечисты, а путь безбрачия и свободы от мирских занятий уже сам по себе есть путь вечной жизни. Отожествляется возможная бесплотность с божественно-абсолютною духовностью. Но Евангелие не знает двух родов естественной жизни; оно знает лишь одну естественную жизнь, которая образуется союзами брачными и родственными, и оно признает эту жизнь бесспорным естественным благом. Евангелие заповедует отречение от этого блага не потому, чтобы знало другой род жизни, более высокий, а потому, что для вечной жизни требуется отречение даже от величайших из благ естественной жизни. Жертва евангельская была бы ничтожною, если бы естественная жизнь признавалась в Евангелии природно-нечистою и недостойною человека; но она тем выше, что по Евангелию брачные и родственные отношения принадлежат к категории благ, даруемых единым Отцом Небесным¹⁰³⁵. Евангелие не знает двух родов естественной жизни, но оно проповедует, что, кроме естественной жизни, есть жизнь вечная, божественная, духовная, представляющая несравненно более высокое благо, для которого нужно жертвовать благами естественной жизни. Евангелие требует аскетизма только для вечной жизни, но вечная жизнь не образует другого видимого рода жизни, так как видимая естественная жизнь только одна. Духовная жизнь требует этой жертвы и в ней реализуется, но жертва не составляет рода жизни, не заменяет внешней жизни. Таково, в частности, отношение Евангелия к браку. В том, что по Евангелию и брак нерасторжим и целомудрие абсолютно, не дано основания для их взаимного отношения; это отношение уясняется лишь с высоты вечной жизни. В евангельской речи о скопцах ударение стоит на словах «для царства небесного»: как есть скопцы, для

которых абсолютно невозможна брачная жизнь, так некоторые люди – не другой род жизни избирают, но лишают себя брачной жизни, жертвуют ею для царствия небесного. Понимание абсолютного целомудрия и скопчества в смысле законническом, в смысле внешнего образа жизни, приводит в безвыходное положение, как и законническое понимание брачной нерасторжимости. В случае обязательной нерасторжимости брака *лучше не жениться* (οὐσυμφέρεῖ γαμῆσαι)¹⁰³⁶. Но и целомудрие в Евангелии понимается абсолютно, так что право на безбрачный род жизни отнимается малейшим движением похоти и остается только за уродами, – и в смысле обязательного безбрачия *лучше жениться*, чем разжигаться (κρεῖττον ἐστὶν γαμῆν ἢ πυροῦσθαι)¹⁰³⁷. Безвыходность полная. И единственная возможность миновать ее, это – понимать евангельское скопчество не как безбрачный род жизни, а как оставление семейной жизни, жертву ею – для царства Божия. Это будет евангельская жертва, когда ясно сознается связь ее с вечной жизнью, когда брачная жизнь бывает несовместима с требованиями Евангелия, когда она становится препятствием на пути к вечной жизни, т.е., когда или Христос зовет человека на какой-нибудь подвиг, не выполнимый в узких пределах семейной жизни, или опустившаяся семья начинает опошливать человека. И ни в каком случае Евангелие не дает оснований для безбрачной жизни по общим мотивам душеспасения. Равным образом, и заповедь о ненависти к родным вообще требуется Евангелием не как особый род жизни, отшельничество, а как жертва благом родства, как крест ради царства небесного¹⁰³⁸. Жертва эта требуется Евангелием не по отвлеченным соображениям относительно того или другого рода жизни, а по тому фактическому основанию и под тем действительным условием, что родственная связь становится препятствием на пути к вечной жизни. Основание для этой заповеди в том, что Евангелие, усвоенное человеком и переродившее его, производит вражду между ним и родными его¹⁰³⁹. Вражда эта является признаком действенности евангельской проповеди¹⁰⁴⁰, и ее обнаружение желательно¹⁰⁴¹. Если объективно огонь этой вражды является признаком наступления царства Божия, то

субъективно, для каждого ученика Христова, он дает случай деятельно проявить свою духовную жизнь, исповедать Христа. Таким образом любовь ко Христу сталкивается в человеческом сердце с любовью к родным, и для христианина является необходимым избрать между отречением от Христа и родственною связью, с одной стороны, и, с другой стороны, исповеданием Христа и ненавистью к родным¹⁰⁴². Здесь совсем неуместны общие соображения о спасительности того или другого рода жизни, но все дело – в фактическом столкновении любви к родным с любовью к Евангелию¹⁰⁴³. Для перемены естественного чувства любви к любящим на ненависть к родным необходимо действительное влечение к вечной жизни и религиозное призвание, не совместимое с естественными пристрастиями, необходимо в человеке сознание, что родные пальцы начинают душить его, что родная тина втягивает его¹⁰⁴⁴. Насколько несомненно, что Христос не терпел ни малейшего компромисса, требовал самого решительного и безвозвратного следования за Ним, настолько же бесспорно, что разрыв естественных родственных связей оправдывается с евангельской точки зрения лишь наличностью работы во имя вечной жизни. Евангелие не кодекс социальных отношений, а принцип личной жизни.

Также совершенно разделяются в Евангелии религия и государство, как разнородные области – духовная и мирская. Сюда относится ответ Христа на искусительный вопрос фарисейских учеников и иродиан, позволительно ли давать подать кесарю. Христос сказал им: «отдавайте кесарево кесарю и Божие Богу»¹⁰⁴⁵. Пока государство и вера не сталкиваются, это две разнородные области, одна – вполне естественная и другая – вполне духовная. Если же кесарь спрашивает того, что принадлежит Богу, то на его требование ученик Христов может ответить только неповиновением, не боясь убивающих тело, и ему остается в этом случае единственный путь подвига, мученичества. Но о порядке государственного строя Евангелие не могло обмолвиться ни одним словом. Оно не санкционирует государственного порядка, не смотрит на государственное дело религиозно; оно относит его к категории «земных» человеческих

дел. Тем менее оно могло определять формы государственной жизни. В собственной области, с внутренней стороны, духовная жизнь не имеет никакого прикосновения с государственным устройством: в ней нет места господству, рабству, крепостничеству, она определяется иным законом, законом любви, служения больших меньшим¹⁰⁴⁶. Но, конечно, этим «иным» порядком не может быть заменен государственный строй, который во всяком случае остается и для христианина «языческим», т.е. природным. Евангелие и не освящает, и не отменяет государства.

Государственная власть была дана для Христа и Его соотечественников как внешняя, языческая; в отличие от этого, Он глубоко переживал национальное чувство. Христос любил Свой народ и желал его спасения. В последние дни Своей жизни Он плакал об Иерусалиме, не внявшем Его проповеди¹⁰⁴⁷. Тем не менее Он грозно отверг этот народ, не захотевший Его принять¹⁰⁴⁸. И здесь, в вопросе о патриотизме, мы еще раз встречаем применение общего евангельского принципа, определяющего отношение областей мирской и духовной. Патриотизм – вполне естественное чувство, национальность – естественное благо; но этическую ценность это чувство приобретает лишь при столкновении его с требованиями вечной жизни, для которой нужно жертвовать всякими естественными благами. В жертве естественными благами и, в частности, национальностью сказывается действительность вечной жизни. Это не то, что равнодушие к национальному и другим благам, признание их ничтожными; но именно жертва этими благами делает вечную жизнь реальной силой. Для Евангелия самое характерное, в его историческом облике, то, что оно есть переход религии от национальной ограниченности к универсальной безусловности. Это не есть переход от патриотизма к космополитизму, но это – жертва патриотизмом во имя религии. Патриотизм и для христианина есть только естественное чувство, национальность – естественное благо, выше которого – духовная жизнь: Евангелие не проповедует космополитизма, но оно и не освящает национальности и патриотизма. Христиански-святого

народа, богоизбранного народа, не может быть, как не может быть христиански-святого государства или брака. Такая святость лишь там, где религия ограничена.

Евангельская история представляет две фазы в отношениях Христа к иудейскому народу: первоначальное ограничение проповеди пределами Израиля и последовавшее затем отвержение Израиля. В этом двояком отношении и открылось перерождение иудейского национализма в христианский универсализм. Отвержение иудейского народа привело Христа к смерти. Так и ученик Христа должен быть готов к изгнаниям и мучениям¹⁰⁴⁹. Эти мучения завершают христианский аскетизм. Его первые ступени – свобода от ежедневных забот и от обольщений богатства, затем семейная и родственная вражда, а последние ступени – мученический венец от народа и власти. Это составляет христианский крест¹⁰⁵⁰. Евангелие требует самоотречения полного и бесповоротного, самоотречения до смерти¹⁰⁵¹. Но и на своих последних ступенях христианский аскетизм не имеет ничего общего ни с языческим путем самоумерщвления и самоистязаний, ни с иудейско-юридической оценкой жертвы. Христианское самоотречение требуется единственно мотивами вечной жизни, абсолютной любви, и христианский крест воздвигается единственно враждебностью мира к Евангелию. Ненависть мира – необходимое предположение евангельского учения о самоотречении и кресте¹⁰⁵². И в своих результатах христианское самоотречение не улетучивается в пустоте нирваны: оно неразрывно связывается с действием мученика на мир, с исповеданием Евангелия¹⁰⁵³. Таким образом крест от людей оказывается страданием за людей, – и христианское самоотречение, как в начальных своих ступенях, так и в последнем моменте есть дело любви¹⁰⁵⁴.

Благо вечной жизни, или абсолютность богосыновней любви, имеет predetermined сцеленность со смертью, которую неизбежно побеждает. Долг свободной смерти для христианина начертан в Евангелии неизгладимыми и яркими словами: пшеничное зерно божественной духовности должно умереть, чтобы принести много плода и сохраниться в жизнь

вечную¹⁰⁵⁵. Божественная безграничность духовной любви и ее реальность, как любви к миру, делают вполне понятным этот долг смерти. Однако этому долгу совершенно чужд внешне-юридический характер. Нужно проникнуть в самое существо духовной жизни, чтобы видеть, почему она вполне усвоится только в смерти и вполне открывается только в победе над смертью. Глубоко прочувствованное благо духовной жизни погашает потребность длительного существования и вызывает «отрешенность» от земли, – оно принимает черты надмирности и надвременности: для охваченного вдохновенною любовью сладко умереть, при всей физической отвратительности смерти. И каждое требование духовной жизни может быть реализовано лишь в моменте смерти, или в готовности к ней. Подставьте к какой угодно стороне евангельского принципа неустранимую длительность существования, обязательный обход смерти, добавьте к какому-нибудь евангельскому требованию оговорку «не до смерти», и для вас все евангельские слова будут звучать фальшью и лицемерием. В системе евангельского учения только один пункт занимается идеей смерти, но он предполагается всеми остальными пунктами. Ученик Христа только однажды может «положить душу свою» за людей, но готовность к смертной жертве составляет необходимое предположение всей христианской жизни. Любовь и вечная жизнь – это на языке Евангелия то же, что любовь и смерть: евангельская любовь есть любовь до смерти и вечная жизнь в победе над смертью. Это освещает еще одну сторону в эсхатологической перспективе вечной жизни. Не равняясь языческому спиритуалистическому бессмертию и иудейскому чувственному воскресению, евангельская вечная жизнь обладает бессмертием божественной духовности, как недоступная смерти, и вместе с тем является воскресением и победою над смертью. По евангельскому учению не только у Бога все живы¹⁰⁵⁶, не только воспринявшие слово жизни не видят смерти, не вкушают ее¹⁰⁵⁷, но сыны Божии являются необходимо сынами воскресения¹⁰⁵⁸.

Евангельское учение о грехе составляет часть учения о вечной жизни, т.е. Евангелие судит об этом предмете с точки

зрения вечной жизни.

Христос встретил определенное иудейское понятие праведности, как исполнения закона, и греха, как нарушения закона и, в дальнейшем, завета. Для иудея не только праведность и грех были юридически-ясными понятиями, но и праведник и грешник были для него точно различимыми лицами.

Как Евангелие отнеслось к этой нравственной классификации? Евангелие вполне принимает эту классификацию, эту терминологию, но иначе оценивает ту и другую этическую группу – соответственно тому, как отнеслись к евангельской проповеди те и другие, праведники и грешники. Праведники приняли проповедь вечной жизни с тем же нерасположением, как и богатые, а грешники с тем же расположением, как бедные, больные, простецы, и это случилось тем неизбежнее, что номистические праведники были сребролюбивы и богаты, грешниками же оказывались бедняки и простецы. Примечательный факт евангельской истории составляет то, что мытари и блудницы опережали праведников на пути в царство Божие¹⁰⁵⁹. Это объясняется тем, что номистическая праведность и греховность вполне совпадали в человеке с сознанием своей праведности или своей греховности. Каждое законнически-праведное дело наполняло сердце человеческое самодовольством и каждый грех рабски придавливал человека, внушал ему чувства страха, потерянности, гибели, ничтожности. Это обстоятельство вполне отмечается в Евангелии, которое представляет праведников не имеющими нужды в покаянии, уверенными в своей праведности, возвышающими самих себя, выказывающими свою праведность¹⁰⁶⁰, а грешников – больными, плохо себя чувствующими, имеющими нужду во враче, унижающими себя, кающимися¹⁰⁶¹. Здесь особенно припоминаются приточные образы фарисея и мытаря, молившихся в храме, и двух сыновей. В силу этого обстоятельства праведники, именно как праведники, оказались врагами Евангелия, обладание праведностью заграждало для них путь к вечной жизни, самодовольство закрывало их сердце

пред Евангелием; напротив, грешники горячо отозвались на евангельский призыв к вечной жизни. Эта расположенность к вечной жизни отбросов общественных отвечала глубочайшим мотивам благовествования Христова – Его жалости ко всему обремененному и уничиженному, к презренному и потерянному, к погибшему и рассеянному. Таким образом законническая праведность и греховность с евангельской точки зрения получили иную оценку, чем в номизме, и во всяком случае сведены с твердыни религиозно-объективного измерения на ступень историко-психических условий распространения царства Божия. Этому соответствовало и то, что Евангелие и по содержанию своему несло исцеление измученным, освобождение пленным, насыщение алчущим и жаждущим правды: оно рассеивало мираж древнего бремени, возвещало новые ценности, новое легкое иго.

Впрочем, Евангелию чужды искусственная последовательность и логическая односторонность философской системы. На его страницах решительно нет места застывшим формулам. Кроме единственного неподвижного центра – абсолютного блага вечной жизни, оно не знает ни одного неподвижного пункта. Оно, как и сама жизнь, признает постоянное движение, непрерывную эволюцию. Так, убажывая нищих, оно обетовывает им насыщение, не фиксируя нищеты в качестве непрерывного блага. Равным образом, признавая преимущество грешников пред праведниками в направлении к вечной жизни, оно однако призывает грешников *к покаянию* и объявляет им прощение грехов, как первое благо вечной жизни¹⁰⁶². В этом отношении Евангелие считалось с фактическим сознанием грешников¹⁰⁶³, Другою опорой для такого отношения Евангелия к грешникам служила связь грехов с болезнями, как следствием¹⁰⁶⁴, хотя в Евангелии разумеется связь опытная, естественная, и в нем отвергается иудейский взгляд на болезни и бедствия, как на религиозно-юридическое наказание за всякий грех, взгляд на все болезни и бедствия, как на кару за определенные грехи. Наконец, для Евангелия эти номистические прегрешения подзаконных впадали в более

широкое русло того долга пред Богом, который обнимает всех людей и для всех Делает неизбежным путь покаяния.

Рядом с номистической классификацией праведности и греховности Евангелие выставляет иные этические нормы. В Евангелии несоответствие человека своему этическому призванию определяется с двух сторон – по содержанию и по форме. По содержанию не отвечающее воле Божией настроение человека обозначается понятием *злость*¹⁰⁶⁵, в противоположность тому, что этическое благо определяется со стороны волевого содержания понятием благодати, доброты. Законническое различие праведников и грешников сменяется различием доброго человека (ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος) и злого человека (ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος). По евангельскому воззрению божественная жизнь характеризуется как благодать и любовь¹⁰⁶⁶; поэтому по свойству злости человек оказывается в самой решительной противоположности Богу, со всеми последствиями этого отчуждения от Бога. Человеку свойственно быть злым, Богу – быть благим¹⁰⁶⁷. Злость является всецело свойством сердца, и в таком направлении сердца Евангелием полагается самая сущность отчуждения человека от Бога. Евангелие не оценивает человека юридически по его поступкам; оно видит его достоинство или недостоинство исключительно в сердечной настроенности, достоинство – в благодати, недостоинство – в злости¹⁰⁶⁸. Все этические поступки человека служат лишь раскрытием сердечного сокровища, его обнаружением, его плодами, и потому они имеют разве только гносеологическое значение: по ним, как по плодам о дереве, можно судить о сердце¹⁰⁶⁹. Все поступки человека истекают из сердца и от него получают этическую ценность¹⁰⁷⁰. Этические поступки человека и слова его так же, как и тайные помыслы, равно исходят из сердца, как из корня¹⁰⁷¹. Человек поэтому является ответственным не только за поступки, но даже за слова и за помыслы¹⁰⁷²; однако это не юридическая ответственность, которую можно искупить делами и жертвами: точка приложения евангельской ответственности в сердце. Главное внимание человека должно быть обращено на то, куда направлено его сердце, к небу или к земле, к какому сокровищу оно

привязано¹⁰⁷³. Евангелие стоит вполне на почве ветхозаветной психологии; но оно с совершенной определенностью сводит различие в этическом направлении сердца к благодати и злости. Евангельская амартология утверждается на тех же устоях, как и евангельская этика. Как принцип духовной праведности является применением абсолютной любви ко всей широте жизни; так и все не отвечающее божественной воле в жизни человеческой, будут ли то поступки, или слова, или помыслы, оказывается по евангельскому учению раскрытием злости: Евангелие осуждает злые дела, злые слова, злые помыслы. Всякое достойное осуждения дело или слово имеет причину в дурном движении сердца¹⁰⁷⁴; но всякая дурнота сердца есть в сущности злость, противоположность благодати, или любви: все дурные поступки и слова обнаруживают тот или другой злой помысл¹⁰⁷⁵. Как, по Евангелию, нет нужды знать закон, справляться с кодексами, чтобы угодить Богу, но достаточно любить, любить без конца, любить до смерти, любить по божественному; так и не нужно бояться никаких поступков, нужно бояться только одного – злости. В поступках и словах никакого зла не может быть, человек господин своих дел; но зло, в злости, которая наполняет сердце и открывается в словах и поступках. По номистическому воззрению зло было в незаконных делах, во-первых, потому, что такие дела нарушали закон и осуждались Богом, и, во-вторых, потому, что они нарушали общественное благосостояние: это был юридически-утилитарный взгляд на зло. Но иначе смотрит на зло Евангелие. Зло – в злости. Зло злости не в том, что злые поступки юридически осуждаются и вредны для общественной жизни, а в ней самой, подобно как и вечная жизнь в себе самой имеет награду. Как вечная жизнь дает внутреннее блаженство, богообщение, ведение Бога; так злость есть состояние смерти и гибели, отчужденности от Бога, неведения Бога, внутренней неуравновешенности, неумиротворенности, рабства¹⁰⁷⁶.

Что же такое зло в религиозно-формальном отношении? Оно не есть собственно грех, как юридическое понятие. Оно есть недостойнство пред Богом, как говорил распутный сын отцу: «я недостойн называться сыном твоим»¹⁰⁷⁷, – оно есть

долг пред Богом, как научил нас молиться. Христос: «прости нам долги наши»¹⁰⁷⁸. Любовь есть наш долг пред Богом¹⁰⁷⁹, потому что божественная жизнь, истинная для нас жизнь, идеальная, дана в любви, и воля Божия открывается в требовании быть милосердными как Отец Небесный. Особенность этого долга та, что от него никогда нельзя отделаться, так как любовь божественная беспредельна, отчужденность же от любви и вечной жизни делает всех без исключения должниками, так что область его является беспредельною. Новозаветное понятие греха есть понятие долга, должного. И все выводные понятия, которые в ветхозаветном юридическом миропонимании соединялись с понятием греха, каковы понятия искупления, искупительной жертвы, возмездия, неприменимы к евангельскому понятию долга. Злость есть долг любви, и этот долг может быть выполнен только одним путем – любовью, вечною жизнью, ее действительным усвоением со стороны должника, его внутренним, перерождением. Иначе представляются с евангельской точки зрения и отношение религиозного дожа к природе и его историческое развитие.

По учению Евангелия, человеку, в невозрожденном состоянии его природы, т.е. не родившемуся свыше, или духовно, свойственна злость, и потому природа человеческая естественно не соответствует высоте божественного требования: люди естественно злы так же, как Бог естественно благ¹⁰⁸⁰. Таковы были иудеи, как не имевшие в себе любви Божией¹⁰⁸¹, и преимущественно язычники, обычно выставляемые в Евангелии в качестве типических представителей невозрожденного состояния¹⁰⁸². Что это за состояние в этическом отношении? В чем эта естественная злость? Люди-язычники, будучи злы, умеют даяния благие давать детям своим, любят любящих их, приветствуют братьев, делают добро друзьям, угощают соседей¹⁰⁸³. Это, очевидно, состояние натуральной нравственности, утилитарного общежития, – то, что составляет мирскую жизнь с ее сложными отношениями власти и подданных, торговли и взаимных услуг, семьи и родства. Об этом состоянии Христос говорит, что за

него нельзя ожидать награды, благодарности и похвалы, хотя оно и не ответственно: оно естественно для человека, но не имеет ничего общего с божественною духовною жизнью, с религиозною областью¹⁰⁸⁴. Естественная мирская любовь, земная, ограниченная, пристрастная, является злостью в сравнении с божественно абсолютною самоотверженною любовью, не говоря уже о тех болезненно-чудовищных вырождениях человеческой злости, проявляющейся в семейных жестокостях, в государственном деспотизме, в вероломстве, которые осуждаются с точки зрения самой естественной нравственности. К злости, придающей яркий отпечаток естественному состоянию, прибавляется немощь, немощь бессилия и немощь неведения, также отъединяющая человеческую жизнь от жизни божественной, делающая человеческую природу плотью в отличие от духовности божественной¹⁰⁸⁵. Плоть, при встрече человека с божественными требованиями, действует на него искушением¹⁰⁸⁶. Преимущественно бессилие плоти сказывается в страхе смерти, также в боязни ежедневной нужды и людских гонений. В немощи плоти дано основание для практики молитвенного бодрствования и поста. Вместе с бессилием страха немощь плоти обнаруживается в неведении¹⁰⁸⁷... Не трудно видеть, что в это широкое русло природно-человеческой злобы, немощи и неведения уместается та немощь и то невежество ветхозаветных грешников, которые следовали за неисполнением закона и образовывали один поток в этом русле.

Как Евангелие судит о естественном состоянии злобы, немощи и неведения? Оно учит, что это природное состояние не дает человеку благ религиозной жизни, не приводит его к похвале и благодарности, но вместе с тем оно не вменяется человеку в вину. Всякий грех прощается человеку¹⁰⁸⁸: таков евангельский суд о человеческих долгах пред Богом. Сколько кому дано, столько с него и требуется; сколько вверено, столько и взыскивается. С незнающих не спрашивается, слепые не имеют на себе греха¹⁰⁸⁹. Впрочем, и в этом отношении Евангелию чужды застывшие формулы. Оно не относится

безразлично к природно-языческой злобе людей, не проходит мимо естественных долгов человека пред Богом: оно прощает их. Хотя оно не осуждает человека за эти долги, но в самом прощении заключается момент осуждения, которое вместе с прощением и снимается. Мало того, оно даже ставит человеку условия для получения прощения людьми – их веру, взаимное прощение друг другу и любовь¹⁰⁹⁰. Больше того – оно отказывает в прощении, если человек не исполнит этих условий; но здесь уже мы переводим к иной точке зрения, здесь уже, разумеется, отношение человека к вечной жизни, к открывшейся, евангельской проповеди, к воссиявшему свету.

Евангелие не останавливается на статике человеческой природы, оно выявляет динамику человеческого зла. Как вечная жизнь даруется человеку в движении, в возрождении его, так и зло имеет свою историю. Зло, как состояние природы, становится крайне злым, когда сталкивается с вечной жизнью и сознательно, с упорством отстаивает свое существование, утверждает себя в противовес благу¹⁰⁹¹. Это то, что на языке Евангелия называется хулой на духа святого, в противоположность хуле на Сына человеческого, – тем грехом, который не прощается человеку ни в этом веке, ни в будущем¹⁰⁹², иначе, как выражается апостол, смертным грехом¹⁰⁹³. Хула на Сына человеческого это грех неведения, грех тех, которые видят во Христе простого человека, а хула на духа – это грех тех, которые отвергают проповеданный Христом принцип духовной жизни во имя принципов злого сердца¹⁰⁹⁴. Так иудеи не приняли Христа потому, что не Бог был их отцом, но они следовали человекоубийственным похотям диавола¹⁰⁹⁵: добро, принесенное Христом, они принимали за обольщение¹⁰⁹⁶. Если естественное состояние характеризуется отсутствием любви к Богу и Божией любви ко всем людям, наличием любви только к своим, то в ненависти ко Христу иудеи проявили не только нелюбовь к Богу, но и ненависть к Нему¹⁰⁹⁷. Эта ненависть не вновь в них народилась, но естественная злость, при встрече со светом¹⁰⁹⁸, стала крайнею религиозною злобою, крайне сознательною и грешною. В частности, и неведение Бога, свойственное невозрожденному

состоянию, становится греховным, когда оно упорствует против открывшейся истины¹⁰⁹⁹.

Таким образом, понятие греха, изгнанное из евангельской системы в своем ветхозаветном смысле, снова появляется в ней. Но сила евангельского греха против Святого Духа, греха упорного противления вечной жизни, не в юридическом осуждении, а в его непосредственной гибельности: он носит свое наказание в себе самом, как вечная жизнь, или духовная праведность, имеет награду в собственном блаженстве. Не принять Евангелия и вечной жизни, это значит остаться в смерти, не иметь жизни и блаженства, пребывать в погибели. Это уже не естественное состояние злости: освещенная светом вечной жизни, она теперь возрастает до высшей степени мучительности. Первыми носителями таких мучений злобы, такой духовной смерти, были враги Христа, как нам изображает их евангельская история, с их раздвоенностью в отношении к Евангелию и сознательностью противления воле Божией. В евангельском учении о грехе важно и то, что это не грех природы, встретивший евангельскую проповедь, но грех, вызванный, на основе природной злости, самую евангельскую проповедь, – грех, на который неверующие были осуждены Христом. Он не только прощал грехи и долги, которыми люди страдали до Него, не только даровал им вечную жизнь и был их спасителем, но Он был и судьей людей, так что от Его проповеди невидящие стали видящими, а видящие слепыми¹¹⁰⁰. Этот новый грех, который стал действительностью только с евангельской проповедью, который единственно признается Евангелием за грех и который носит всю бездну погибели в себе самом, есть грех неверия в Сына Божия¹¹⁰¹. Евангелие разделило людей на две противоборствующие части – на рожденных от истины детей Божиих и на детей диавола, возлюбивших тьму¹¹⁰². Эта новая этическая классификация обладает характером универсальности, по существу открывшегося абсолютного принципа вечной жизни: никто не может пройти мимо этого разделения. Снова сказать, не впервые неверующие стали детьми диавола, однако несомненно, что они стали хуже. Евангелие изгнало из сердец

людских злого духа, но неверующие снова дали в себе ему место, и последнее стало для них хуже первого¹¹⁰³: неверующие стали хуже содомлян, открылись верными сынами диавола¹¹⁰⁴.

В Евангелии с учением о грехе в тесной связи стоит учение о греховном мире, преимущественно раскрытое в Евангелии Иоанна. Сообразно двоякому отношению Евангелия вообще к природно-общественной жизни – к имуществу, занятиям, родству, государству, национальности, двояко судит Евангелие и о мире. Прежде всего мир – это весь сотворенный космос¹¹⁰⁵, в его природной красоте и богатствах¹¹⁰⁶, в более тесном смысле мир – это весь род людской¹¹⁰⁷ в его природном состоянии, преимущественно языческий мир (τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου), с его заботами о пище и одежде¹¹⁰⁸, с его общественным устройством, властью, слугами, войском¹¹⁰⁹. В этом смысле к миру не прилагается этической оценки. Так не только в тех местах, где речь идет о начале мира¹¹¹⁰, о его богатствах¹¹¹¹, но даже и в тех местах, где люди мира сего представляются в заботе о ежедневных нуждах; с своим общественным устройством. Хотя сыны Божии должны быть внутренне свободны от этих забот и хотя внутренний строй царства Божия совсем не мирской¹¹¹²; однако отсюда еще не следует, что эти заботы и этот строй достойны осуждения в пределах самого языческого мира. Мало того, Бог, посылающий дождь и солнечный свет на добрых и злых, любит весь мир, весь род людской, и желает для него вечной жизни, как высшего блага, отдает для его спасения Своего возлюбленного Сына¹¹¹³. Впрочем, эта спасительная любовь Бога к миру свидетельствует и о том, что без вечной божественной жизни, без веры во Христа, мир погибает, умирает во грехах своих¹¹¹⁴. Однако мы знаем, что мирские грехи и естественные долги человека становятся крайне грешными и подлинно гибельными, мучительными, от противоборства вечной жизни, что в речах о гибели мира во грехах своих уже разумеется свет, пришедший в мир и судящий его, освещающий и осуждающий его тьму¹¹¹⁵. Столкновение мира с вечной жизнью, его противоборство слову духовной жизни, и придает ему этическое освещение. Евангелие

этически судит о мире исключительно с точки зрения вечной жизни, в отношении его к проповеди Христа. Мир, этически обсуждаемый и осуждаемый Евангелием, есть мир ежедневных забот, родства и государственного строя, поскольку он во имя принципов естественной злости противится Евангелию вечной жизни. Это мир, не принимающий духа Христова и не верующий во Христа и в Бога, не знающий Бога, ненавидящий учеников Христовых, мир, покорный своему князю, рабствующий греху¹¹¹⁶. Греховный мир есть тот мир, который восстал на Христа, не уверовал в Него, возненавидел Его: греховным мир *стал* вследствие отрицательного отношения к проповеди Христа. Не уверовав во Христа, мир согрешил, сделался рабом греха, стал под власть диавола, хотя диавол осужден и побежден Христом. Как отвергнутый Христом злой принцип жизни, диавол стал владыкою мира, не уверовавшего во Христа, но изгнан из сердец верующих. Поэтому люди, верующие во Христа, выходят из-под власти лукавого¹¹¹⁷. Есть неизбежное двойство в том, что Христос не судит мир, спасает его, и побежденный Им диавол как молния спал с неба, – однако не верующий мир уже осужден, и власть диавола стала над ним более прочною, чем была когда-либо прежде.

10. Спаситель

Спасение – вот слово, которое чаще всего слышалось в последние дохристианские дни, как в иудействе, так и в языческом мире. В то время, как в языческом мире на ярком фоне нравственного отчаяния и плотского растрепания желанное спасение рисовалось неопределенными, неуловимыми чертами и взоры язычников обращались к Востоку, – иудеям, таившим в себе грядущее спасение – ἡ σωτηρία ἐκ τῶν ἰουδαίων ἐστίν¹¹¹⁸, оно представлялось в определенном виде: они ждали спасения как национально-теократического блага на основе законнической праведности и в рамке трансцендентно эсхатологической катастрофы¹¹¹⁹.

Евангелие вплелось в эту канву сотериологических ожиданий человечества, облеклось в язык иудейских чаяний: оно принесло спасение миру, спасение всему погибшему¹¹²⁰.

Однако самое примечательное в евангельской сотериологии то, что она, отвечая наличным религиозным нуждам человечества, в существенном содержании своем истекает из совершенно нового и творчески-самобытного факта богосыновней жизни Христа, открытого Им внутреннего блага вечной жизни. Опираясь в своей периферии на эмпирическое сознание людей и возвещая прощение грешникам, успокоение обремененным, свободу пленным, Евангелие главное основание для идеи спасения находит не в этой наличной нужде человеческой, а в том новом благе вечной жизни, которое впервые открылось во Христе. Подлинно погибшим и мертвым оно считает мир с высоты той новой духовной жизни, которую Христос принес в мир в Своем лице, в Своем личном опыте. Поэтому евангельское спасение не только скрывает в себе и суд миру, но вместе с тем вся евангельская сотериология, до последнего пункта, включена в самосознание Христа, из него одного вся она вытекает. Все евангельское учение о спасении сводится к учению о Спасителе, а все евангельское учение о Христе-Спасителе есть лишь раскрытие Его самосознания. Христианство есть всецело дело Христа, коренится в Его

личном творчестве, – и все Его дело имманентно выходит из Его интимного отношения к Своему Отцу Небесному. С этой стороны целая бездна отделяет Евангелие от иудейской сотериологии, в которой Мессия занимал второстепенное место и являлся исполнителем внешне-определенных, или предуказанных, задач, внешне-определенного дела. Напротив, в христианстве Христос-Спаситель имеет центральное значение, и все Его дело коренится в Его личном религиозном опыте, вся евангельская сотериология имеет внутреннее содержание, имманентную определенность, – ничего она не принимает отвне, в существенном не осложняется ничем эмпирическим. Легко видеть, что иудейская народно-теократическая сотериология с ее законнической основой и трансцендентно эсхатологической рамкой оказывается внешнею для Евангелия, и в ее образы Евангелие влагает новое содержание.

Переходом от иудейской мессиологии к Евангелию и ближайшею схемою для евангельской сотериологии может служить иудейская система мессианских именовании, получающих в новозаветном учении о спасении первенствующее значение, поскольку все спасение в Евангелии оказывается личным делом Спасителя. Иудейские именовании Мессии с евангельской точки зрения распадаются на три отдела. На первом месте нужно указать отношение новозаветного Учителя к имени Мессия-Христос, которое было в устах иудеев самым общим и самым употребительным наименованием ожидаемого ими Спасителя¹¹²¹. Это имя не связывалось преимущественно с какою-нибудь одною стороною мессианских чаяний иудейства, обнимая всю их полноту. Этим объясняется отношение Иисуса к нему. Он усвоял Себе это имя, считал его Своим именем, «называл» Себя Христом, но не связывал с ним никакого нового понятия¹¹²². Он прилагал к Себе это имя в иудейском смысле, однако Его отношение к другим мессианским именам показывает, что Он не был Мессией в иудейском смысле. Следовательно, называя Себя Мессией-Христом, Он принимал на Себя дело иудейского Мессии, брал на Себя это звание и тем самым говорил всем,

ожидавшим мессианского спасения, что только Он один может быть Мессией, чтобы они никакого другого Мессии не ждали, что все приходившие пред Ним суть воры и разбойники и грядущие по Нем суть лжехристы и обманщики¹¹²³, вследствие чего становилось неизбежным и единственно возможным признавать тот путь спасения, который указывается в Евангелии и уясняется в применении к другим мессианским именованиям. Нужно предположить, что в глубочайшем мистическом смысле Иисус на самом деле был Мессией, что в глубине Его самосознания была сопряженность с творческим и историческим откровением Иеговы¹¹²⁴, что Он мог только к Себе относить все предначертанное в Писании¹¹²⁵; тем не менее в рационально-историческом смысле иудейского словоупотребления и иудейских ожиданий Он не был Мессией, идея духовного евангельского спасения является совершенно новою в истории иудейской религии, новым и притом личным откровением Иисуса, так что в рационально-историческом смысле Он был «называемый Христос» – «Иисус, называемый Христос» – Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χρῆστος¹¹²⁶. Это имя было в устах Христа общим, обозначением Его лица и Его дела, но для нас содержание Его самосознания и характер Его дела указывается не этим именем, не прошлым Его употреблением в ветхозаветно-иудейской истории, а последующим содержанием Евангелия, связанным с другими мессианскими именами.

Вторую группу мессианских имен с евангельской точки зрения составляют имена «сын Давидов» и «царь Израилев», обозначающие преимущественно национально-теократическую сторону иудейской сотериологии. Имя «сын Давидов», предопределявшее для Мессии задачу восстановить «престол Давида, отца Его, и царствовать над домом Иакова во веки»¹¹²⁷, было, по-видимому, весьма популярным¹¹²⁸. И что в устах иудейского народа это был не простой титул, но с ним связывались яркие национально-политические мечтания, это видно из попыток народа «взять Иисуса и сделать царем»¹¹²⁹ и из восторженной встречи, устроенной Ему при входе в Иерусалим. Нам известно отношение Христа к этому мессианскому именованию и к соединенным с ним

политическим ожиданиям. Вслед за торжественными приветствиями народа при входе в Иерусалим, Христос имел с фарисеями знаменательную беседу, в которой Он разъяснил, что духовный Мессия не может быть сыном Давида, так как Он является его господом¹¹³⁰: таким образом были разъединены именованья Христос и сын Давидов, т.е. был устранен национально-политический характер от евангельского мессианства. И это несмотря на то, что Христос благовествовал наступление царства Божия и называл Себя царем этого царства, как это открывается из многих евангельских притчей¹¹³¹. Однако мы знаем из евангельского учения о вечной жизни, что никакие черты мирского царства не могут иметь места в обществе Его учеников¹¹³². Царство, подобно пиршеству, свету, является в Евангелии¹¹³³ лишь символом духовных благ. Отрекаясь от именованья «сыном Давида», Христос решительно отклонял от Своего духовного царствия всякое подобие царствованию мирскому, земному, языческому. Его царство – не от мира сего. Он называет Себя царем в единственном смысле обладателя и проповедника истины¹¹³⁴. Итак, Христос, отклоняя именованье «сын Давидов», устранял национально-политические цели из Своего дела; Он именовал Себя образно царем только потому, что иудеи в лице Мессии ждали царя, и только для того, чтобы свести политические помыслы Израиля к благам царства небесного. Потому-то и была сильна ненависть иудеев к Нему, как к «царю иудейскому».

Третью группу составляют иудейские названия Мессии «Сын Божий» и «Сын человеческий», решительно усвоенные Христом с новым, вложенным в них, смыслом. Из них именем «Сын Божий» обозначается внутренняя личная жизнь Христа, Его интимное отношение к Отцу Небесному, а имя «Сын человеческий» обнимает Его историческое дело, Его спасительное служение роду человеческому.

О богосыновстве знал и языческий мир и иудейский. Язычники под сынами Божиими разумели физически-рожденных богами, преимущественно рожденных от брачного сожития богов с человеческими матерями. Такие физические представления о

богах были противны монотеистическому воззрению иудеев. На ветхозаветном языке богосыновство служит образом для выражения промыслительных отношений Бога к человеку, для выражения внешнего отношения богоизбранности и небесного благоволения. В позднейшем иудействе эта богоизбранность Сына Божия получила персонально-мессианскую определенность. В этом смысле часто встречается имя Сын Божий и в евангельской истории, в применении ко Христу, в обращениях к Нему с неба¹¹³⁵, от людей и от нечистых духов¹¹³⁶. Евангелию, как и Ветхому Завету, чуждо языческо-физическое понятие богосыновства, и учение Христа о богосыновстве исходным пунктом имеет ветхозаветно-иудейские представления. Но Христос не останавливается и на последних. Через толщу религиозных надежд на богоизбранничество Он ведет к идее богосыновства, как духовного рождения от Бога, духовного родства с Ним, фактического обладания божественною жизнью, реального откровения Бога в человеческой жизни. Для вопроса об отношении евангельского богосыновства к ветхозаветной идее богоизбранничества решающее значение имеет история искушений Христа в пустыне. Искушения Христа проистекали из ветхозаветной идеи богосыновства, как идеи небесного видимого благоволения к человеку, как идеи мессианско-теократической, – и они были отклонены Христом во имя духовно-реального общения человека с Богом. Евангельское богосыновство состоит в реальном переживании человеком божественной абсолютной любви, в действительном обладании свободой этического антропоцентризма и блаженством вечной жизни. В системе евангельских терминов богосыновство выступает наименее отвлеченным и образным, наиболее действительным по опытной основе, наиболее богатым по реальному содержанию. В этом пункте евангельское учение совпадает с внутренним опытом Христа, открывшимся в исторической жизни человечества. Идея богосыновства дает основное содержание всему Евангелию, и она раскрывается в евангельском учении о Богоотчестве, о духовной праведности и о вечной жизни. Поскольку богосыновство Христа с своей существенной стороны

усвояется всеми верующими, и учение о богосыновстве по его духовному содержанию открывается во всем евангельском учении; постольку учение о богосыновстве, входя в состав учения Христа о Своем лице, не исчерпывает евангельской христологии. Евангельская христология, предполагая учение о богосыновстве, имеет своим собственным содержанием индивидуальные особенности Христова богосыновства: она есть учение Христа о Себе не как об υἱὸς θεοῦ, а как об ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, не как об одном из сынов, а как о единородном Сыне Божиим¹¹³⁷. Что этому учит Евангелие, против этого трудно возражать. Христос говорил о Себе, что Он сошел с неба, от Бога исшел, от Отца исшел и пришел в мир¹¹³⁸; Он называл Себя сшедшим с небес, Сыном человеческим, сущим на небесах¹¹³⁹. И хотя нельзя отрицать того, что эта фразеология составляет особенность четвертого Евангелия; тем не менее существенный смысл этих изречений глубоко заложен во всем содержании евангельского учения. Если бы этих изречений не было в Евангелии, выражающаяся в них основная мысль составила бы необходимый вывод из данных евангельского учения. Для Евангелия существенно и неотъемлемо понятие нового откровения, нового опыта божественных переживаний. Вечная жизнь, превышая природно-эволюционные границы мирской жизни, представляет из себя насаждение Отца Небесного, веяние Его духа. Новизна Евангелия не в слове, не в одном слове, но в реальности небывалых переживаний, начавшихся во Христе. Это создает исключительное всемирное значение Евангелия не только в отличие от философских учений, но и от других религий. Евангелие в этом отношении отлично от китайской религии, которая даже в учении мудрецов остается вполне на народно-традиционной основе; оно отлично и от буддизма, в котором небывалое дано лишь в личном прозрении, в теоретическом уразумении истины, почему и неизбежна здесь пустота отрицательного результата. Не говорим уже об отвлеченности религиозной философии классических народов. Напротив, новизна Евангелия в реальности духовного переживания. Если бы Евангелие не имело под собою нового факта духовной жизни, его значение

поблелдело бы до последней степени. Теоретическое учение о богосыновстве человека имеет слишком ничтожную ценность. Евангелие ниспало бы ниже всякого иного творчества, религиозного или эстетического. Оно не имело бы силы, равной воодушевлению, которое в христианстве заменяется духовною реальностью. Все заставляет нас понять дело Христа не как теоретическое измышление, а как живое творчество, живое откровение Отца Небесного. Если богосыновство по существу есть рождение от Отца, новое «духовное» течение наряду с природно-историческим развитием, то началоположник духовной жизни мог быть лишь перворожденным от Отца. Его природно-историческое отличие от последующих сынов в том, что Он рожденный от Отца, тогда как они возрожденные. И это опирается на твердые факты евангельской истории. В Нем богосыновнее самосознание было непосредственно данным, а не логическим выводом. Он таким родился, а не то, что постепенно пришел к убеждению в Своем богосыновстве. Затем, в Нем богосыновнее самосознание было всецелым и достаточным основанием сознательной жизнедеятельности: вся Его жизнь определялась этим самосознанием, Он был только Сын Божий. Это единственно возможно обобщить в признании, что в Нем богосыновнее самосознание было природным, что Он был Сыном Божиим от природы, т.е. от рождения, – Он был духовно-рожденным от природы.

Мы сошли бы с почвы религиозной мысли, если бы признали возможным исчерпать тайну Христова богосыновства и заменить ее какою-нибудь отвлеченной формулой. Но мы укажем только на факт евангельской истории, равносильный приведенным соображениям о богосыновстве Христа, если скажем, что Христос, выступая на дело проповеди, приходя в мир – ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον¹¹⁴⁰, сознавал Себя исшедшим от Отца и одиноким в мире¹¹⁴¹. Идея антропоцентризма, заключающаяся в сущности богосыновства, осложнялась во Христе тою историческою особенностью, что Он пришел в мир в качестве единого Сына Божия. В этой природно-исторической особенности богосыновства Христова дана полная основа всего дела спасения – его идея, мотивы и, способ совершения.

Христос пришел Спасителем мира¹¹⁴² и видел в спасении душ Свое призвание, потому что Он носил в Себе духовные блага божественной вечной жизни, в сравнении с которой все мирские блага оказываются ничтожными и с высоты которой все мирское существование является мертвым прозябанием. Все Его спасительное значение основывается на Его богосыновстве. Как Сын, Он имеет жизнь в Самом Себе и обладает полной свободой и знанием¹¹⁴³, – и Он оживляет людей, дает им свободу, делает их сынами света. Только от Него люди могли принять блага истинной жизни, только чрез Него могли они прийти к Отцу Небесному, Он был для них единственным путем, истиною и жизнью¹¹⁴⁴. В этом имеют твердую опору и достаточное объяснение все речи Христа о единственном, несравнимом положении Своего лица во всемирной истории, в универсальных отношениях человечества к Богу¹¹⁴⁵.

Далее. Сотериологические мотивы также во всеобъемлющей полноте коренятся в богосыновнем самосознании Христа. Они даны в богосыновней любви, в Божией любви Сына ко всему миру¹¹⁴⁶. Кто чувствовал в Себе сына-наследника, посланного в виноградник Отца, Тот всю Свою задачу, все Свое дело носил в глубине Своего сердца. Он знал, что «должно было» Ему делать¹¹⁴⁷, не как раб, не как ученик, а как сын, водящий одинаково с Отцом¹¹⁴⁸. Вечная божественная жизнь, наполняющаяся абсолютно любовью, сама в себе имеет начало самосообщения, раскрытия, расширения, обнаружения. И для этого она не нуждается ни в каком внешнем толчке, кроме обращающей любовь в жалость наличности бедствующего мира, погибающих душ, рассеянных овец, – не нуждается во внешнем убеждении, в начертанных планах, ни в каких внешних указаниях.

Наконец, способ совершения дела спасения, с простотой математического равенства, вырастал из основного содержания духовного богосыновства. Дело Сына Божия в отношении к миру несравнимо ни с каким другим призванием, как мирским, так и религиозным, по своей абсолютной простоте, по самодовлеемости внутренних оснований: единственное дело Сына Божия, реально обладающего благом вечной жизни, в том,

чтобы передать людям Свою вечную избыточествующую жизнь, оживотворить их богосыновним самосознанием, даровать им богосыновнюю свободу, сделать их сынами Отца Небесного¹¹⁴⁹. Абсолютность ведет только к абсолютности, свобода к свободе и жизнь к жизни: отношения богосыновней любви равняются ее собственной сущности. Пшеничное зерно духовной жизни, не умирая для плода, не умирая за других, остается одиноким и засыхает: полнота его собственной жизни в том, чтобы отдать себя другим, перейти в плод¹¹⁵⁰. Блаженство любви в том, чтобы отдавать себя, жертвовать собою¹¹⁵¹; высшая степень любви в том, чтобы полагать душу свою за друзей¹¹⁵². И это даже с крайних сторон религиозной объективности, поскольку Отец: любить Сына потому, что Он полагает душу Свою за людей¹¹⁵³. Все блага богосыновства реализуются и венчаются в самопожертвовании, так что и единственное призвание, и неизбежное дело для Сына – всецело передать Себя людям, быть хлебом Божиим для мира, хлебом жизни, отдать плоть и кровь Свою за жизнь мира¹¹⁵⁴. Ни один пункт евангельского учения не выражен с такою рельефностью, как этот. Одно такое изречение, обозначающее задачу Сына Божия, как: сеять сынов царствия, сынов Божиих¹¹⁵⁵, или: седающий Меня будет жить Мною¹¹⁵⁶, изречения, глубоко коренящиеся во всем Евангелии, показывают, что мы имеем дело с религиозным творчеством, быющим из недостижимой глубины реальной духовной жизни, с религиозною правдою, открывающею действительное переживание. Все другие части евангельской сотериологии, все другие элементы Христова дела концентрируются около этого основного ядра и осложняют его только периферически, в меру соприкосновения с наличною историческою жизнью, ничего не прибавляя к его существу. Так Христос был учителем, свидетельствовал истину и просвещал мир¹¹⁵⁷. Но все Его учение имело Своим единственным предметом вечную жизнь, Он учил единственно тому, как человеку стать сыном Божиим: Его учение не содержит ни одного гностического элемента, не имеет никакой гностической сложности. Он был законодатель, но весь Его закон заключается в принципе богосыновней автономии, богосыновней свободы. Он – судия, но судит мир

только как Сын Божий¹¹⁵⁸, как сеющий сынов Божиих, дарующий миру вечную жизнь...

Евангельское спасение в его идее, мотивах и способе совершения раскрывается пред нами не только с положительной, но и с отрицательной стороны. Нам настойчиво внушается, чем должна быть евангельская вера, наше отношение ко Христу, я чем она не может быть. Евангельский дар, как дело живого творчества, не допускает никаких компромиссов, не терпит никакой условности. Он может быть принят достойно, в его собственной мере, в его подлинном смысле. Не дается возможности окольного использования, частичного отведывания, условного применения, и нет надежды на сентиментальную снисходительность дарителя. Приглашаются все, но не имеющие брачного одеяния сурово извергаются. Допускаются на пир лишь царственные сыны, Божии дети, духовно-рожденные, духовно-свободные. Нет места ничему рабскому, покорному. Нельзя заменить действительной богорожденности трусливым взыванием: «Господи! Господи!» – и робкою услужливостью¹¹⁵⁹.

Так, в частности, Христос был учителем и наставником, единственным учителем и единственным наставником¹¹⁶⁰. Он учил так, как никогда не учил человек¹¹⁶¹, – учил с таким авторитетом, какого не имели не только книжники и фарисеи¹¹⁶², но и ни один из пророков. Он не опирался ни на какое внешнее свидетельство, кроме свидетельства Своего Отца¹¹⁶³; Он говорил то, что Сам слышал от Отца¹¹⁶⁴, говорил от Своего имени, потому что в Себе имел Отца¹¹⁶⁵. Он один обладал религиозной истиной и владел всею истиною¹¹⁶⁶. От пророческих писаний Он был совершенно независим, с полною свободою передвигал центр их тяжести, сводил одно к исторически условному и возводил другое к вечному и неизменному¹¹⁶⁷. В качестве такого религиозного авторитета Христос требовал Себе от слушателей и учеников доверия¹¹⁶⁸.... Однако доверие выражает только начальную ступень в живых отношениях учеников ко Христу. Здесь важно не только то, что каждому дается критерий для испытания евангельского учения¹¹⁶⁹, но и то, что Христос призывает к Себе лишь тех,

которых привлекает Сам Отец¹¹⁷⁰, возрождает в каждом верующем божественную духовность. Евангельская истина передается верующему не только во всей полноте своего содержания, но и в неточной самородности свободного творчества¹¹⁷¹: евангельская истина делает свободными усвоивших ее¹¹⁷². В области христианского научения более, чем в иных областях, ученик, усовершенствовавшись становится как учитель¹¹⁷³. Трапеза христианской истины не имеет крошек, падающих для собак¹¹⁷⁴, – она для одних господ, для друзей хозяина¹¹⁷⁵. И если бы авторитет Христа был на одну йоту менее того, каким Он обладал, если бы он не был абсолютным, он давил бы учеников. Но это был авторитет богосыновней свободы, которая усваивается каждым верующим.

Затем вера во Христа является упованием на Него, верою в Его силу и, прежде всего, в Его чудотворную силу, верою Его делам, каких никто другой не творил¹¹⁷⁶. Такою была первоначальная вера Его учеников.... Но и упование на Христа не составляет сущности евангельской веры, последней ступени в отношении к Нему учеников. От них самих требуется всемогущая вера, для которой нет ничего невозможного¹¹⁷⁷. Верующий во Христа имеет власть творить дела, которые творил Христос, и даже больше них; в последнем результате не Христос ходатайствует за них пред Отцом, но Сам Отец любит их¹¹⁷⁸.

Этот евангельский призыв к всемогущей вере особый оттенок получает в лучах евангельского учения о полном христианском самоотречении, с которым неразрывно связана евангельская вера, и о символическом значении Христовых чудес, поскольку их история служит оболочкою духовных благ и увенчивается духовною свободою верующих. Отсюда ученики Христа убеждаются не радоваться дару чудотворной силы, но радоваться внутренним благам духовной жизни¹¹⁷⁹. Вместе с тем обладание всемогущею силою Христа – пророчествование, изгнание бесов и другие чудотворения Его именем – не дают ручательства за спасение человека, поскольку обладающие чудотворной силой Христа, но не имеющие Его духовной вечной жизни сурово извергаются из царства Божия¹¹⁸⁰.

Таким образом, отрезаются все пути к обходу единственного дара, который предлагается Евангелием, дара богосыновства и вечной духовной жизни. Нет никакой возможности истолковать Евангелие в смысле произвольной небесной милости, которою можно пользоваться в условной мере житейских соображений. Христос имел одну задачу, которая преуказывалась Ему собственным сердцем, собственным самосознанием, – даровать людям блага Своего богосыновства, духовно вселиться в них. Поскольку Он действительно выполнил эту задачу, реализовал Свое богосыновство в условиях наличной человеческой жизни, Он является Сыном человеческим.

Уже то, что один Христос именуется и Сыном Божиим и Сыном человеческим, указывает на неразрывность этих имен. Последняя и прямо отмечается на страницах Евангелия. Исповедание Петра, столь важное в ходе евангельской истории: «Ты Христос, Сын Бога живого» – было произнесено им на выразительный вопрос Христа: «за кого вы почитаете (Меня) Сына человеческого?»¹¹⁸¹ Исповедание, составившее краеугольный камень евангельского строительства, спасительного дела Христова, было признанием Сына Божия в Сыне человеческом. Образ Сына человеческого облекает богосыновную сущность, носит ее в себе и открывает миру. Если имя Христа Сын Божий обозначает Его духовную сущность, самую реальность Его внутренней личной жизни, включая природно-духовную перворожденность от Отца, то имя Сын человеческий обнимает, Его индивидуальное историческое дело, Его историческое служение спасению рода человеческого, Его внешний исторический облик. Имя Сын человеческий ближе всего указывает на спасительное уничижение Христа, на откровение божественной славы в условиях человеческого уничижения. Отношение между образами Сына Божия и Сына человеческого можно выразить святоотеческою формулой: «Сын Божий стал Сыном человеческим для того, чтобы мы сделались сынами Божиими». Эта формула, встречающаяся у отцов, наименее зависящих от языческой философии, имеет под собою евангельскую основу. И что, выступая из Своей

неизвестности, из Своего уединения на общественное служение, Христос действительно стал Сыном человеческим, облекся в уничижение этого образа, в этом убеждает нас Его пребывание в пустыне, где Он отклонил искушение внешней богосыновней славы, внешней богоизбранности, небесного благоволения. Бесспорная реальность этих искушений Христа и непрерывный ряд изречений, преимущественно приуроченных к имени Сын человеческий, в которых изъясняется идея спасительного откровения славы в уничижении и страданиях, в самоотречении любви, ставят вне сомнения, что мы встречаем здесь добровольное и сознательное дело Христа. И насколько эта идея неслучайна в Евангелии, это доказывается тем, что Христос чаще всего называл Себя Сыном человеческим.

До Христа имя Сын человеческий употреблялось или в иудейском смысле трансцендентно-эсхатологической апокалиптики или в пророческом смысле раба Божия, страдающего праведника. В евангельском образе Сына человеческого мы встречаем те и другие черты, причем они сливаются вместе, и это новое сочетание славы с уничижением и страданиями открывает оригинальную евангельскую идею.

Следы иудейской апокалиптики в евангельском образе Сына человеческого бросаются в глаза. Сюда относятся многочисленные изречения о пришествии¹¹⁸², или откровении (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται)¹¹⁸³ Сына человеческого, в день свой¹¹⁸⁴, во славе своей и Отца своего¹¹⁸⁵ или в царствии своем¹¹⁸⁶, о шествии Сына человеческого на облаках небесных с силою и славою великою, о знамении Сына человеческого на небе, о седении его на престоле славы своей, или одесную силы, о послании ангелов с трубою громогласною¹¹⁸⁷, о воскресении Сына человеческого¹¹⁸⁸.

Нужно думать, что речи Христа о Своей небесной славе имели для Него реальный смысл, что Он действительно ожидал прославления от Отца Небесного. Тем не менее конкретные формы иудейской апокалиптики, в которых Он выражал Свою религиозную правду, нельзя не признать за символическую оболочку внутренних переживаний. Следует принять в соображение уже то, что эти конкретные формы взяты из

иудейской апокалиптики без каких-либо изменений. Не трудно видеть, что, по аналогии с другими старыми формами религиозной мысли, и это евангельское заимствование имело значение скорее проторенного пути, по которому незаметно вводилось в религиозную область новое содержание, чем усвоения старых форм новому религиозному содержанию. В данном случае новое содержание отмечается необычно для иудейского религиозного созерцания связью небесной славы Сына человеческого с его уничижением, страданиями и смертью. Для этого имеются прямые указания в Евангелии¹¹⁸⁹, но получают значение и хронологические термины пришествия Сына человеческого. Оно падает на время страданий Христа. В последние дни Своей жизни Он сказал: «пришел час, чтобы прославился Сын человеческий», причем выразительно разъяснил, что Он разумел славу Своей искупительной смерти¹¹⁹⁰. Прощальную беседу с учениками Он начал словами: «ныне прославился Сын человеческий и Бог прославился в нем»¹¹⁹¹. Также в начале первосвященнической молитвы Он произнес: «Отче! пришел час, прославь Твоего Сына, чтобы Сын прославил Тебя»¹¹⁹². Своим судьям, накануне Своей смерти, Он ответил: «отныне увидите Сына человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных»¹¹⁹³. Общее евангельское учение о награде от Отца Небесного, которая дается верующему среди страданий временной жизни и не имеет характера внешнего прославления, вполне совпадает с Его речами о славе Сына человеческого. Как соединенная с страданиями и смертью, она только символически прикрывается конкретными образами иудейской апокалиптики. Ничего не изменяет в этом случае и предуказанное воскресение Сына человеческого, так как оно более, чем какая-либо другая сторона в небесной славе Сына человеческого, существенно связано со смертью и в силу этой связи должно быть истолковано духовно. Здесь опять нельзя не припомнить евангельского учения о вечной жизни. Поэтому, признавая, что воскресением Христа в Евангелии заменяется иудейско-апокалиптический образ Сына человеческого, мы должны согласиться, что это есть замена внешних образов небесной

славы духовным пониманием их. Нет никаких оснований видеть в воскресении Христа новую почву, на которую можно было бы пересадить старые плоды иудейской апокалиптики.

Тесная связь небесной славы Сына человеческого с его унижением, страданиями и смертью обращает наше внимание на пророческие черты раба Божия в образе Сына человеческого. Относящиеся сюда евангельские места многочисленны. Почти все речи и изречения Христа о Своем унижении, страданиях и смерти прилагаются к образу Сына человеческого¹¹⁹⁴.

При обсуждении унижения и страданий Сына человеческого необходимо иметь в виду их мессианское значение: они были добровольно приняты Христом¹¹⁹⁵, во исполнение воли Божией¹¹⁹⁶, для спасения людей. Сын человеческий пришел взыскать и спасти погибшее¹¹⁹⁷, спасти мир¹¹⁹⁸.

Сын человеческий не пришел, чтобы ему служили, но послужить и отдать душу свою в выкуп за многих¹¹⁹⁹. Общественная деятельность Христа есть деятельность Сына человеческого: сеющий доброе семя, сынов царствия, есть Сын человеческий¹²⁰⁰. В частности, унижение и лишения, проявившиеся в жизни Христа, вызваны целями Его служения: Он не имеет, где приклонить голову, в качестве странствующего учителя¹²⁰¹; Он друг мытарям и грешникам, ищет их позорного общества, потому что пришел взыскать погибшее и потерянное¹²⁰². Особенно смерть Сына человеческого есть его мессианское дело: Христос шел ей навстречу с ясным сознанием ее спасительности для человека. В этом находит свое объяснение то примечательное обстоятельство, что Он стал открыто говорить ученикам о Своей смерти с определенного момента Своей деятельности, – с того, как ученики, при Кесарии Филипповой, исповедали Его Христом, Сыном Бога живого¹²⁰³. С выразительностью и рельефностью мысли, каких только можно пожелать, ставится на вид, что Христос, как прибранный Мессия, должен идти крестным путем, что внешняя слава Сына человеческого, слава чудес и светлого сияния, есть начальный путь к последнему акту искупительной смерти¹²⁰⁴.

В унижении и страданиях, добровольно принятых Христом ради Божия дела, вполне исполнился пророческий образ Сына человеческого, раба Божия. Но это исполнение пророческого образа сопровождалось неизбежным внесением в него новой струи. Пророческий раб Божий ждал внешнего оправдания, евангельский Сын человеческий в себе носит божественную славу. И как элементом страдания Евангелие внесло новое, преобразующее начало в апокалиптический образ Сына человеческого, так и элементом божественной славы вносится преобразующее начало в пророческий образ Сына человеческого, так что черты того и другого образа гармонически сливаются в одну картину.

Евангельский Сын человеческий в себе самом носит оправдывающую унижения и страдания божественную славу. Слава Сына человеческого – та же слава Сына Божия, но только проявленная, утвержденная в условиях человеческой жизни, сообщенная другим людям: слава Сына человеческого в даровании людям благ богосыновства. Весьма красноречивый и содержательный факт евангельской истории составляет то, что все стороны богосыновнего блага повторяются в образе Сына, человеческого: Сын человеческий дает людям вечную жизнь¹²⁰⁵, Сын человеческий есть сеющий доброе семя, сынов царствия, на поле мира¹²⁰⁶, Сын человеческий пришел взыскать и спасти погибшее¹²⁰⁷, Сын человеческий пришел отдать душу свою в выкуп за многих¹²⁰⁸, Сын человеческий есть господин субботы¹²⁰⁹, Сын человеческий имеет власть производить суд¹²¹⁰, Сын человеческий имеет власть на земле прощать грехи¹²¹¹. Кратко сказать, Сын человеческий есть тот же Сын Божий, открывающийся в живом движении исторической деятельности. Блага Сына Божия становятся историческими благами в самоотречении и страданиях Сына человеческого; вечная слава Сына Божия становится реальною славою в унижении Сына человеческого¹²¹². Суд, существенно принадлежащий Сыну Божию, обнаруживается Им реально, поскольку Он действует как Сын человеческий¹²¹³. Сын Божий имеет жизнь в Себе Самом, но людям пищу вечной жизни дает Сын человеческий, ибо его запечатлел Бог¹²¹⁴. Сын Божий

потому прославляется в Сыне человеческом реально, что уничижением и страданиями Сына человеческого богосыновняя слава становится достоянием людей¹²¹⁵. В этом случае нужно помнить и то, что сын человеческий филологически есть то же, что человек¹²¹⁶, так что власть Сына человеческого над субботой есть власть над нею человека¹²¹⁷ и власть Сына человеческого прощать на земле грехи есть власть, данная от Бога человекам¹²¹⁸.

Что сын человеческий филологически значит то же, что человек, это говорит не о том, что Христос был одним из сынов человеческих υἱὸς ἀνθρώπου; Он был οὐὶὸς τοῦ ἀνθρώπου. Историческая особенность Его дела соответствует первородности Его богосыновства. Та и другая обнимаются в имени Христос, давая ему реальное содержание. Но это говорит о том, что в самой исключительности Его исторического дела мыслится универсальность цели: Он стал Сыном человеческим для того, чтобы всех сделать сынами Божиими. Для Него исключительным делом было то, что Он стал одним из многих, – таким делом, которое имело характер подвига, спасительного подвига. И если мы сказали, что идея спасения, его мотивы и метод существенно истекали из богосыновнего самосознания Христа, то этим мы еще не говорим, что дело Христа было отрешено от исторической реальности. Напротив, как богосыновняя любовь Христа обнимала весь мир¹²¹⁹, так в результатах своих Его дело оказывается религиозно-историческим событием. Мы лишь должны отрицать в этом деле всякую историческую случайность, весь его смысл и все существенное в нем мы должны выводить из одного богосыновства Христова, из свойств Его личной духовной жизни, из Его личного творчества; но всемирно-исторический результат уже включен в сущности Его богосыновства. Образ Сына человеческого с неизбежностью вырастает из образа Сына Божия. Богосыновство Христа «совершается» в уничижении и страданиях Сына человеческого. Место христианства в истории, его всемирно-историческое значение наиболее открывают пред нами душу Христа, глубины Его самосознания. Когда Христос сказал: «Я Сын Божий», то ведь этот момент был моментом

решительного переворота в религиозно-исторических судьбах человечества: с этого времени Бог реально стал Отцом человека. Если уже религиозное прозрение Одного из сынов человеческих не может быть забыто; то фактическое богосыновство одного придает ему значение второго Адама. Но богосыновство по внутренним основаниям ведет к возрождению других, к своей исторической реализации. И это не то, что разыгрывание предначертанного плана с обеспеченным успехом: дело Сына человеческого было религиозно-исторической проблемой со всею тяжестью живого подвига. И насколько в факте собственного богосыновства были даны все основания для спасительного дела и не оставалось ни малейшей возможности сомнения; настолько же самое дело Сына человеческого вовлекало его в религиозно-историческую борьбу человека с Богом, переносило на него всю тяжесть религиозной веры. В образе Сына человеческого мы видим поставленную религиозно-историческую задачу – задачу веры в богосыновство униженного человека. Мы знаем, что в евангельской истории эта задача решена: ученики Христа уверовали в богосыновство униженного Сына человеческого. И это решение имеет не только неизгладимость прозрения, но и реальную силу сердечного перерождения, которое пережито христианским человечеством. Как дохристианское человечество органически не могло признать Божия избранника в презренном рабе, в опозоренном преступнике, в увечном и нищем, как оно не могло разорвать между небесным благоволением и между славою избранной нации, царского происхождения, богатства, почета и. удачи; так для христианского человечества самым несомненным убеждением является независимость божественной духовной жизни от внешней славы. И это прозрение, это перерождение сердца человеческого совершилось в пределах евангельской истории: тогда была решена проблема веры. Но величие и сила результата не заставляет ли предположить соответствующее величие его виновника? Не должны ли мы признать высшую сознательность в Том, Кто носил образ Сына человеческого?

Столь величественная по своим религиозно-историческим результатам проблема не была ли и поставлена с ясным сознанием ее важности и решена со всею тяжестью живого подвига? Никакая филология и история не дадут нам решения всех вопросов, которые вызываются евангельским учением о Сыне человеческом, если только мы не проникнем в область реальной психологии Христа, Его реальных переживаний. Мы должны представлять себе Назаретского Учителя с глубоко скрытою в сердце тайною Сына человеческого. Он один знал и знал ясно и твердо решавшуюся в Его деле религиозную задачу, – Он говорил Своим ученикам: «теперь вы не можете вместить всего Моего слова, теперь вы не знаете, что Я делаю, теперь вы не можете идти за Мною; после вы вместите слово Мое, после вы уразумеваете, после вы пойдете за Мною, – вспомните все и поймете, так что вам не о чем будет спрашивать, не будет для вас притчей и загадок»¹²²⁰. И когда Он шел на смерть, Он знал, что оставлял Своим ученикам величайший соблазн смерти¹²²¹, – и знал, что от победы их над этим соблазном зависит весь успех Его дела, решение религиозно-всемирного вопроса. Вся эта тайна, во всей яркости поставленной проблемы, во всей тяжести связанной с нею веры в человека, скрывается в имени Сын человеческий. Эта тайна дает о себе знать в том одном, что Христос, по свидетельству всех четырех Евангелий, обычно говорил о Сыне человеческом в третьем лице. Называя Бога: «Мой Отец Небесный» и проповедуя в последнем итоге: «Я – Сын Божий»¹²²², Христос не говорил: «Я – Сын человеческий», но говорил о Сыне человеческом: «Сын человеческий не имеет, где приклонить голову... Сын человеческий дает вам жизнь вечную... Сын человеческий придет во славе»... Этим выражается сильная и устойчивая мысль, что во Христе, Сыне человеческом, проблема богосыновней веры получала историческую объективность. И другой примечательный факт, что только Сам Христос именовал Себя Сыном человеческим, что со смерти Христа это имя исчезает из христианского языка, что оно уже не встречается у апостола Павла и у позднейших отцов церкви, – этот факт также находит достаточное объяснение в том, что со смертью Христа, когда ученики Его

пережили последнее крушение своих иудейских ожиданий и когда они победили крайний соблазн уничтожения Христова верою в Его богосыновство, – со смертью Христа проблема Сына человеческого нашла действительное разрешение, на вопрос получился ответ, тайна была разгадана, и потому для вопроса, для притчи, для символического образа Сына человеческого уже нет почвы¹²²³. Это имя было уместно тогда, когда можно было говорить о стыде за того, кто носил это имя. «Кто постыдится Меня»¹²²⁴: от этих слов веет таким реализмом, такую невыдуманную правдою, что пред нами как-бы обнажается истерзанное сердце Сына человеческого, как живая разворачивается евангельская драма, живое историческое дело.

Для нас интересны все эти вопросы потому, что личная религиозная жизнь Христа, Его психология, включает в себе происхождение христианства. Евангелие в своей психологической основе и спасительном откровении есть для нас не что иное, как историческое нарождение той духовно-религиозной жизни, которая ныне составляет неотъемлемое достояние христианского человечества. И как нельзя проникнуть в это откровение без конгениальности личного опыта; так и, обратно, нельзя понять первохристианских памятников и первохристианской истории помимо психологии Христа. Этим определяется и положение евангельской христологии в системе евангельского учения.

Среди всего уничтожения и среди всех страданий Христа преимущественно спасительная сила приписывается Его смерти от рук грешников. Час смерти это «Его» час, на который «Он пришел», предопределенный Ему от Отца¹²²⁵. Когда Он говорил о той грядущей грани, до которой ученики не все вмещали из Его слов, не могли следовать Его путем и после которой они должны были все понять, то Он разумел час Своей смерти¹²²⁶. Хронология пришествия Сына человеческого и Его прославления вращается около Его смерти. Все должное для Христа, написанное о Нем, ближайшим образом относилось к Его смертному уничтожению, к смертным страданиям¹²²⁷. Он спасает души, спасает мир, отдавая душу Свою в выкуп за

многих, полагая жизнь Свою за друзей, посвящая Себя за людей¹²²⁸, отдавая плоть и кровь Свою¹²²⁹.

Смерть Христа в ее спасительном значении объясняется и по сущности Его духовной жизни, Его богосыновней любви, и по исторической форме ее откровения, причем эта форма не является исторически-случайною, но мы наблюдаем решительное совпадение существенного откровения Его духовной жизни и исторического метода Его дела.

Сущность любви в жертве и сущность абсолютной богосыновней любви в безграничном самопредании, в самопожертвовании до смерти. Не только смерть есть тот «конец» любви, раньше которого она не может остановиться¹²³⁰, т.е. представляет собою неизбежный путь к беспредельности любви, к ее высшей степени¹²³¹, не только в формальной абсолютности духовно-божественной любви заложено ее устремление к смерти, к смертной жертве, но устремление это предопределяется и ее богосыновним содержанием. Если дело Сына Божия, обладавшего славою чудес и авторитетом единого наставника, состояло в том, чтобы заменить внешнюю и исключительную славу духовною славою, доступною каждому человеку, и поставить на место авторитета совершенную свободу Своих друзей, в том, чтобы вселиться Ему в сердца людей и сделать Отца Своего Отцом каждого верующего; то унижение и страдания Сына человеческого не могли в своем возрастании остановиться ранее смерти, так как только смерть угашает последнюю надежду на внешнюю славу, приводит к крушению всякие мечты богоизбранничества, всякие упования на небесное благоволение, только смерть Сына человеческого установила духовное общение Христа Сына Божия с верующими.

К этой существенной основе искупительной смерти Христа присоединяется основание историческое. Как носитель духовной жизни, как принесший в мир любовь и свет, Христос был неизбежно не только спасителем, но и судиею мира¹²³². Его дело было спасением для верующих и судом над неверующим миром, над его злобою, над его злым принципом. Мир был представлен для Христа иудейским народом, и Его суд над

миром был исторически-реальным судом над Израилем, к которому Он и был послан, над его теократическим национализмом, над национальной ограниченностью религии. Нарождение христианства есть исторический момент перехода религии национально-ограниченной в религию лично-абсолютную. Это перерождение религии необходимо предполагает суд Христа над иудейским народом, т.е. пришествие Его к Израилю, ограничение евангельской проповеди пределами иудейского народа, затем смерть Его от иудеев и окончательное отвержение их. Это был суд над народом, который не искал славы Божией, который избивал пророков Божиих, с которого нужно было взыскать их кровь¹²³³. Суд состоял в том, что жестоковыйный народ дополнил меру отцов своих¹²³⁴. Христос был сыном хозяина, посланным к виноградарям после того, как они убили его слуг¹²³⁵. Виноградари убили и сына-наследника, в чем и открылась их бесповоротная отверженность. Так и иудеи, распяв Христа, открыли свою ненависть к Богу, показали, что не Бог их отец¹²³⁶. Итак, в объем дела Христова входило то, чтобы Он был предан в руки грешников¹²³⁷, принял смерть от рук человеческих¹²³⁸, от иудеев¹²³⁹ и язычников¹²⁴⁰. В последнем результате Своего дела Христос был спасителем некоторых, или многих, и судиею мира, и прежде всего, богоизбранного народа. Но в своем исходе дело Его было одним для спасаемых и осуждаемых. Суд состоял в том, что в Его лице пришел в мир свет, которого не могли вынести возлюбившие тьму¹²⁴¹, в том, что слово Его произвело разделение между сынами света и сынами тьмы. Он пришел спасать, а не судить¹²⁴², но жизнь, которую Он дает миру, является животворящим духом для верующих и огнем для неверующих¹²⁴³. Поэтому божественное дело любви, по которой Сын Божий отдан для спасения мира¹²⁴⁴, вкрапляется в злодеяние грешных рук человеческих. Впрочем, сюда же достигает и спасительное намерение: суд над народом иудейским, над грешным миром, был историческою формою, в которой открылась миру вечная жизнь Христа. Осуждение мира и отвержение религиозного национализма были неизбежными условиями духовного рождения верующих. В Своей смерти от

рук грешников Христос открылся Сыном Божиим¹²⁴⁵. Он отдал плоть Свою за жизнь мира (ὕπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς), душу Свою положил за овец¹²⁴⁶.

В этих фактических отношениях Христа к верующим, миру и грешникам дается опора для применения ветхозаветного языка к спасительному делу Христа. Здесь понимаются преимущественно два текста: а) Мф. XX, 28; Мр. X, 45 Сын человеческий пришел дать душу (жизнь) Свою в выкуп за многих (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν) и б) слова, произнесенные Христом на тайной вечере над хлебом и вином Мф XXVI, 26. 28; Мф. XIV, 22. 24; Лук. XXII, 19. 20, особенно примечательные в передаче Матфея: эта чаша есть кровь Моя (нового) завета, за многих изливаемая во оставление грехов (τὸ αἷμά μου τῆς – καινῆς – διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν).

В этих изречениях мы слышим отголоски ветхозаветных представлений о религиозном рабстве, в каком находились евреи у Иеговы, о религиозных грехах, требовавших искупительной жертвы, об искупительном значении праведников, рабов Божиих¹²⁴⁷ и, наконец, о возобновленном или новом завете с Иеговой¹²⁴⁸. И все эти представления в своих общих очертаниях реализовались в спасительном служении Христа. Что Христос пожертвовал Своею жизнью для спасения человека, что Он, претерпев уничижение и смерть от руки грешников, взял на Себя немощи и болезни грешников, понес их грехи¹²⁴⁹, что Он проповедовал освобождение и призывал под Свое благое иго и легкое бремя¹²⁵⁰, что Он установил новое отношение людей к Богу, все это внушается каждою строкою Евангелия. Однако истолковать эти изречения мы можем единственно в смысле фактических отношений Христа к верующим, грешникам и миру, в смысле реального самосознания Христа, Его действительных переживаний. Он принял смерть от грешников, чтобы верующие имели жизнь вечную. Он Своим самопожертвованием и дарованием людям благ вечной жизни искупил верующих из состояния законнического рабства и естественной злости, особенно же из бедственности того греха, в который впал мир вследствие

неверия во Христа, из состояния рабства этому греху, из гибели, которую он влек за собою. Искупление, совершенное Христом, есть то освобождение, которое даруется Сыном в фактических благах вечной жизни: Христос перевел верующих из-под знамени мирского принципа жизни, из-под власти тьмы и гибели, под Свое иго, под знамя Отца Небесного. Он выкупил верующих для Бога, для Его царства. Напротив, не имеет никакого оправдания гностическая теория искупления, выступающая за пределы фактических отношений Христа, Его реального самосознания, и строяемая исключительно из ветхозаветных данных. Мы разумеем ту теорию, что Христос принес Себя в жертву божественному гневу для умилоствления за грехи людей и для избавления их от смерти. Нужно помнить, что гностические понятия вообще чужды Евангелию; отвлеченные соображения человеческого разума по религиозным вопросам проходят мимо содержания евангельской проповеди. Равным образом не помогают здесь и ветхозаветные данные. При неустранимой связи евангельского учения с ветхим заветом, ни один пункт евангельской системы не представляет собою простого повторения ветхозаветных понятий. Неизменно на всем протяжении Евангелия мы наблюдаем, как в ветхозаветные слова и образы влагается новое содержание, вырастающее из нового религиозного опыта. Было бы непоправимой изменой этому евангельскому методу извлекать, в частности, и новозаветное учение об искуплении из филологическо-исторического анализа соответствующих ветхозаветных терминов и понятий. Мы можем в этом пункте, как и в других, ограничиться лишь существенными и массивными сторонами ветхозаветной религии, как отправными точками евангельской проповеди. Кроме того, гностическая теория искупления не может опираться на ветхозаветный жертвенный культ, так как по ветхозаветным представлениям никакая жертва не освобождает от тяжести смертных грехов. С другой стороны, в Евангелии открывается новый взгляд на номистические грехи, новая оценка номистической греховности и праведности; имеет крупное значение уже то обстоятельство, что Христос считал все старые грехи простительными и Своею

властью отпускал их до Своей смерти¹²⁵¹. Не служит надежным прибежищем для этой теории и ветхозаветное понятие религиозного рабства, закрепленное в законническом режиме, поскольку оковы ветхозаветного рабства спадают по самой сущности евангельской богосыновней свободы. Ближе подходит к духу Евангелия пророческий образ невинных страданий праведника, которым придавалось искупительное значение. Однако евангельский опыт в том отношении переступает за рамки ветхозаветного образа, что богосыновнее уничтожение в себе самом носит оправдывающую его божественную славу, тогда как ветхозаветные несправедливые страдания отсылали к последующему внешнему оправданию. Не говоря о том, что с этой стороны ветхозаветный образ страдающего праведника неразрывно сплетался с религиозно-юридическим ветхозаветным мировоззрением, важно особенно то различие между пророческим и новозаветным образами Сына человеческого, что в ветхом завете страдания и смерть праведника освобождали других от наказания за грехи страданиями и смертью, тогда как новозаветный Сын человеческий, стоя выше всякой нужды во внешнем оправдании, исходя из всепобеждающего блаженства любви и самопожертвования, заповедует и ученикам Свое уничтожение и Свою смерть как образ для них. В этом был смысл участия учеников в таинстве хлеба и вина. И ближайшие ученики Христа приняли Его смерть не как замену смерти своей и всех людей, а как пример, которому они должны следовать¹²⁵². Как Христос умер от рук грешников, чтобы духовно вселиться в верующих, так и ученики Христа должны умереть с Ним, чтобы иметь в себе Его духовную жизнь¹²⁵³. Победа над смертью в этом дана, но она не в свободе от смерти и не в отмене ее, а в силе духовной вечной жизни, которая открывается в добровольной смерти. Таким образом *λῦτρον ἀντὶ πολλῶν* теряет ветхозаветный смысл искупления греха и замены одним других пред небесным правосудием. Евангелие знает лишь реальное благо вечной жизни, которое дается тому, кто фактически усваивает ее, знает лишь то прощение грехов и оставление долгов, которое реализуется в усвоении любви¹²⁵⁴, знает одну жертву любви,

которая служит примером для спасаемых и в своем благе носит всю свою награду. Может быть, ни в одном другом пункте ветхозаветные слова не проходят так, как здесь, около евангельского учения, так бледнеют пред его новою реальностью. Это нужно сказать и о понятии завета. Что последняя пасхальная вечеря Христа с учениками воспроизводит схему установления древнего завета Иеговы с еврейским народом и является установлением «нового завета», это стоит вне какой бы то ни было нужды в доказательстве. Установление ветхого завета состояло из следующих актов¹²⁵⁵: принесение Иегове жертв всесожжения и мирной; окропление половиною жертвенной крови жертвенника и другою половиною народа; вкушение народом жертвенного мяса. Прежде окропления народа Моисей прочитал ему «книгу завета», т.е. условия договора, на которые народ высказал свое согласие. При окроплении народа Моисей произнес: «вот кровь завета, который Иегова заключил с вами о всех словах сих». Это заключение завета было предварено, как своим неустранимым предположением, переходом еврейского народа из египетского рабства в рабство Иегове, и выкупом их первенцев кровью пасхального агнца. Завет евреев с Иеговой нарушался их неверностью и снова восстанавливался, что давало идею возобновленного или нового завета. Пророки ожидали, что в мессианские времена завет будет не только возобновлен, но и обновлен, – из внешнего договора с народом он станет интимным заветом Иеговы с человеком: закон Его будет начертан в сердце человеческом, все в народе будут знать Его, беззакония их будут прощены и грехи их не вспомнутся¹²⁵⁶. И вот Христос на тайной вечере, при совершении последней иудейской пасхи с Своими учениками, устанавливает «новый» завет: здесь также приносится жертва и проливается кровь, символизируемая раздробленным хлебом и чашей с вином, – «кровь нового завета»; также ученики принимают участие в жертвенной трапезе – вкушают раздробленный хлеб и, соответственно ветхозаветному окроплению кровью, пьют из чаши. Намеренное воспроизведение формулы ветхого завета не подлежит спору. Отсюда открывается возможность широкого

пользования ветхозаветными образами, которые оказываются прообразами: кровь ветхозаветной жертвы заменяется смертью Христа, Который получает значение Агнца Божия, берущего на Себя грех мира¹²⁵⁷. Смена ветхого завета новым заслуживает исключительного внимания потому, что идея завета имеет в еврейской религии основное значение: к этой идее сводятся и в ней получают свое истолкование понятия греха, жертвы, искупления. Установление нового завета показывает, что евангельская религия соприкасается с еврейскою не в второстепенных и производных понятиях греха, жертвы и искупления, а в самом центральном пункте, от которого зависит направление всех сторон религии. Если так, то самое главное для нас в вопросе, представляет ли собою евангельский завет – возобновленный и, хотя бы даже, обновленный ветхий завет, или же Евангелие – совершенно новая религия, в которой исходная идея завета по существу не находит применения? Ответ на этот вопрос не дается, анализом слов и терминов, экзегезисом оторванных текстов, – он дается всем содержанием Евангелия, всею сущностью Христова дела. Это неотразимый ответ: во Христе все – новое¹²⁵⁸.

Новый завет, связанный и мистически, и исторически с ветхим заветом, не удерживает ничего заветного, договорного, условного: он наполняется только абсолютною реальностью. Евангелие – это не реформа, или обновление, ветхозаветной религии, но новое религиозное творчество, новое откровение, – это смена условного безусловным, договорного божественною реальностью. С изменением основного содержания не могли удержаться и второстепенные элементы. В частности, несение людских грехов и болезней новозаветным Спасителем должно быть истолковано единственно в смысле Его реального подвига и фактических результатов Его духовного дела, но никак не в смысле старых договорно-юридических понятий, с которыми имеет дело гностическая теория искупления. В евангельской системе не имеет места идея жертвенного искупления греха. Насколько слова Евангелия Матфея εἰς ἁφῆσιν ἁμαρτιῶν не важны и не существенны с точки зрения формулы, видно из того, что они опускаются в Евангелиях Марка¹²⁵⁹ и Луки. И даже

возможно предположить, что в повествование Матфея об установлении нового завета эти слова перешли не из ветхозаветно-жертвенного языка, а из пророчества Иеремии о новом завете.

Ложный путь богословствования – оценивать смерть Христа в ее отрешенности от Его духовной жизни, в ее юридической изолированности. Она составляет крайнее откровение Его богосыновней любви к человеку и последнее обнаружение Его исторического суда над миром. ее значение в том, что она реализует дело Его жизни: она пресекла корни теократических надежд на богоизбранничество, на внешнее оправдание веры, она устранила Его внешнее посредничество в отношениях Его учеников к Отцу Небесному, она установила духовные отношения их к Нему, вселение в их сердца Его и Отца Небесного, с нею началась свобода и самобытность их собственной богосыновней жизни. Это значение смерти Христа предуказано Им в Его прощальной беседе с учениками¹²⁶⁰. И это значение крестной смерти Христа и это предуказание ее силы легко уяснятся нам в своей исторической правде, чуждой малейших признаков искусственной композиции, если мы будем смотреть на них во свете исторической проблемы Сына человеческого. Тогда относящиеся сюда речи Христа не покажутся нам искусственным и неискусным плодом отвлеченной мысли, но откроют нам живой религиозный вопрос беспримерной во всемирной истории глубины и силы переживания, и так как решение этой исторической проблемы нерасторжимо сливается с верою учеников и с их победою над соблазном смерти Христа, то в этом дана основа для неразрывности смерти Христа от Его воскресения и вселения Его духа в сердца верующих.

В воскресении Христа – сила Его смерти. Но это не внешнее оправдание Его дела, не внешнее прославление. Сила воскресения Христова не выходит из пределов указанного значения Его смерти. Поэтому предречение Христа о Своем воскресении и явлении ученикам всецело базировалось на Его самосознании, на основном содержании Его спасительного дела. Чем бы ни представлялся факт воскресения Христа при

внешнем воззрении на него, в учении Христа воскресение Его выступает с характером духовного торжества Его дела. Он так говорил Своим ученикам о Своем посмертном явлении им: «еще немного, и мир уже не увидит Меня, вы же увидите Меня, потому что Я живу и вы будете жить. В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас»¹²⁶¹. Из этих слов ясно видно, что Христос Свое посмертное явление ученикам неразрывно соединял с откровением в них вечной духовной жизни: «вы увидите Меня, потому что будете жить Моею жизнью, – увидите Меня, потому что узнаете, что Я в вас». Так как вечная духовная жизнь преимущественно проявляется в любви, то и явление Христа ученикам основывается на усвоении ими божественной любви¹²⁶². Вот почему воскресение Христа есть Его посмертное явление не миру, а только ученикам¹²⁶³. Отшествие Его к Отцу влекло за собою одновременно внешнее Его удаление из глаз мира и духовное явление ученикам. «Немного, и вы не увидите Меня, и еще немного, и вы увидите Меня», «Немного» – это значит, что время явлений Христа ученикам есть последовательность не внешних событий, а внутренних переживаний, следование скорби и радости, при чем только скорбь расставания измеряется мерками внешнего события. Подобно как женщина замечает продолжительность родовых мук, но когда родит, уже не помнит скорби от радости, поглощенная любовью; так и радость верующих, в отличие от скорби внешнего расставания с Учителем, есть такая радость, которой никто не может отнять у них, которая не зависит от внешних событий, – радость духовной жизни, радость непосредственного общения с Отцом Небесным¹²⁶⁴. Такие представления о посмертном явлении Христа мы находим не только в Евангелии Иоанна, но и у синоптиков. Пришествие Христа будет не таково, чтобы можно было сказать; «вот, здесь Христос, или там», но как молния бывает видна всюду, однако не приурочивается ни к ка-и кому определенному месту, так будет и пришествие Сына человеческого¹²⁶⁵. Это представление об образе пришествия Христа поставлено в Евангелии Луки в связь с общим учением о внутреннем характере царства Божия: «не придет царство

Божие явно и не скажут: вот оно здесь, или там. Ибо, вот, царствие Божие внутри вас»¹²⁶⁶.

В этом же смысле нужно понимать и евангельское учение о Св. Духе. Евангельский Св. Дух исходит от Отца¹²⁶⁷. Поэтому Дух Христов есть тот же Дух Божий, Который, по Его словам, в ветхом завете говорил устами: Давида и других пророков, Который действовал во Христе, являясь в силе Его воодушевления и чудотворений, особенно в изгнании нечистых духов¹²⁶⁸. Тем не менее имеются основания называть новозаветное действие Духа Божия духом Христовым, поскольку Он исходит от Отца во имя Христа Сына Божия. Новозаветный Дух не есть просто Дух Божий, но это Дух Отца Небесного¹²⁶⁹, или, что то же, Дух Сына¹²⁷⁰. Это не дух стихийной воодушевленности, но дух богосыновней, божественно-абсолютной. любви¹²⁷¹. Этим характером духа Христова объясняется та, что его дарование ученикам обусловлено смертью Христа, как последним делом Его любви¹²⁷². Смерть Христа, поскольку она послужила рождению в учениках духовной жизни, была вместе с тем решительным моментом перерождения стихийного Духа Божия, действовавшего в Его чудотворениях, в свободный дух любви, который прославил Его в Его учениках, прославил в них Его Отца. Дух Христов реализует в учениках Его дело и в этом свойстве своем заменяет Его, Он – иной ходатай за них пред Отцом Небесным, Сам Христос, пока находился с ними, был их ходатаем, как их учитель и наставник, хранил их¹²⁷³. Они остались бы сырыми с Его отшествием к Отцу, но Он посылает им иного ходатая, Духа истины, в них пребывающего¹²⁷⁴. Это «лучший»¹²⁷⁵ для них ходатай, потому что Христос был для них ходатаем внешним, управлял ими Своим авторитетом, учил их внешними словами, притчами и образами, а Дух Святой в них пребывает и дает им радость неотъемлемую. Очевидно, это пребывание Духа Христова в верующих означает их непосредственное общение с Отцом, свободное обладание божественной жизнью, самобытное переживание божественной любви, что делает их друзьями Христа. Поэтому Дух Святой есть дух истины¹²⁷⁶, т.е. духовной реальности, опытного

переживания божественной истины. Духовное знание не есть знание от слышания, от авторитета, но непосредственное обладание истиной, самоочевидное ведение, хотя вместе с тем ясно, что оно не дает нового содержания, новых представлений и понятий. Оно не обходится помимо слышания, – оно заменяет собою последнее в том смысле, что делает его более не нужным: оно делает слышанное своим, воспринятое самобытным, оно уясняет сообщенное прежде и, с этой стороны, оно является как бы всезнанием, устраняющим нужду в научении¹²⁷⁷. Так со смертью Христа, которую пережили Его ученики, для них стало ясным многое, чего они прежде не вмещали в слова Христа: победив соблазн Его смерти, они теперь действительно стали Его друзьями. Однако в этом действии Духа не трудно видеть его родство с делом Христа: Дух открывает верующим Его же слова, и только Его слова, напоминает слышанное от Него, берет из Его сокровища, о Нем свидетельствует, Его прославляет¹²⁷⁸. И это родство так далеко простирается, что вселение в учеников Духа есть в то же время пришествие к ним самого Христа¹²⁷⁹: оно есть духовное общение Его с ними.

На евангельское учение о воскресении Христа и послании верующим Духа Святого можно смотреть трансцендентно и гностически, но это не будет евангельская точка зрения, так как это учение Христа, как и вся евангельская проповедь, истекает из глубин Его самосознания, Его богосыновних переживаний. Это не дает нам права рационализировать евангельское учение, считать исчерпанною тайну второго пришествия Христа. Но несомненно одно, что для нас нет иного доступа к этой тайне, как евангельский богосыновний опыт. От этого, несмотря на весь туман, которым застилает наши глаза догматический гностицизм, мы доселе не можем читать прощальной беседы Христа без пронизывающей грусти, в которой отражается пережитая некогда скорбь Его учеников, понесших тяжесть всемирно-религиозного вопроса...

11. Царство Божие

Термин «царство Божие» служит в Евангелии самым общим обозначением предмета Христова учения. Проповедническую деятельность Христа Евангелист Матфей изображает такими словами: «проходил Иисус по всей Галилее, по всем городам и селениям, уча в синагогах их, проповедуя *Евангелие царства*»¹²⁸⁰. Другой Евангелист, Лука, называет царство Божие собственным предметом Евангелия, тем, что придавало Христовой проповеди характер благовестия: Он проповедовал и благовествовал *царство Божие*¹²⁸¹. Евангелие Христа есть Евангелие царства Божия¹²⁸². Первыми словами, которыми началась проповедь Его к иудеям, были: «покайтесь, ибо приблизилось царство небесное»¹²⁸³. Когда Его удерживали в одном городе, Он говорил, что «и другим городам должно Мне благовествовать царство Божие, ибо на то Я послан»¹²⁸⁴. С народом Он беседовал о царстве Божием¹²⁸⁵. Учеников Своих Он посылал проповедовать царство Божие¹²⁸⁶. Его собственное учение было словом царства, ὁ λόγος τῆς βασιλείας¹²⁸⁷. Его притчи были изображением царства Божия: «чему уподобим царство Божие? или какую притчею изобразим его?»¹²⁸⁸ «Царство небесное подобно» – так обычно начинаются евангельские притчи. Учеников Его отличает от прочих людей не что иное, как разумение тайны царства Божия (τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ)¹²⁸⁹. Евангелие говорит вообще о книжнике, наученном царству небесному¹²⁹⁰. В благовествовании о царстве Божием и в его наступлении Христос указывал основной признак новозаветного времени¹²⁹¹.

Однако это основное выражение Евангелия, подобно всем другим основным евангельским понятиям, не представляет из себя нового христианского слова, но заимствовано новозаветным Учителем из ветхозаветно-иудейской сокровищницы. Евангельское учение было обращено к слушателям, которые «ожидали царства Божия»¹²⁹². Предтеча Христа, Иоанн Креститель, проповедовал близкое наступление царства Божия¹²⁹³. Первые слова евангельской проповеди были

повторением этих слов Крестителя. Проповедуя царство Божие, Христос шел навстречу определенным и устойчивым ожиданиям иудейского народа. Уже это одно заставляет нас быть сдержанными в установке значения этого термина в системе евангельского учения. То же внушается нам и сравнением ветхозаветно-иудейских ожиданий, объединявшихся в идее царства Божия, с евангельским учением по их содержанию.

В ветхозаветно-иудейской идее царства Божия выступают две черты: теократическо-политическая и апокалиптическая, трансцендентно-эсхатологическая. По теократическо-политическим ожиданиям иудаизма, царство Божие сменяет всемирные монархии, становится на их место и, следовательно, уподобляется им по земной территории владычества и по его характеру. Отлично теократическое царство от сменяемых им всемирных монархий лишь в том отношении, что власть в этом царстве принадлежит Самому Богу; однако это различие не безусловно, поскольку Бог воцаряется над миром чрез посредство иудейского народа и его Мессии-царя. Таким образом иудеи, ожидавшие царства Божия, ждали собственно утешения Израилю¹²⁹⁴, царства Израиля над миром¹²⁹⁵. К этим древним ожиданиям во времена иудаизма прибавилась новая черта, апокалиптическая. Иудеям царство Божие представлялось благом или строем, предсуществуящим на небе и открывающимся на земле во времени. Когда Христос в последний раз приближался к Иерусалиму, иудеи думали, что скоро должно открыться, явиться (ἀναφαίνεσθαι) царство Божие¹²⁹⁶. Эта смена царств земных царством небесным в представлении иудеев сливалась с эсхатологической сменой этого века новым веком. Эти черты мы встречаем и в евангельском языке.

В евангельских, речах о царстве Божиим заметно выступает теократический оттенок. Так звучат речи Христа о царстве Сына человеческого, о царстве Своем¹²⁹⁷. Царство Сына человеческого есть то же царство Божие: тогда как у Матфея говорится о Сыне человеческом, грядущем в царстве Своем, в соответствующих местах у Марка и Луки читаем о пришествии царства Божия¹²⁹⁸. Царство Сына человеческого нужно

понимать именно теократически, как это видно из прямых слов Христа, что Он получил царство от Отца¹²⁹⁹, и из той притчи, в которой Он называет Себя царским сыном¹³⁰⁰. Теократический характер царства Божия предполагается и тем, что ученики Христа, сыны царства, участвуют в Его славе, в Его царстве¹³⁰¹, и им, этому малому стаду, Отец благоволил дать царство¹³⁰². Поэтому выражение «сыны царства» (οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας)¹³⁰³ означает «царственные сыны», наследники царства¹³⁰⁴. От иудеев, этих природных сынов царства, оно было отнято и дано малому, стаду Христову¹³⁰⁵. Отношение между царствованием Христа и царствованием новых сынов царства, Его малого стада, то, что Он, получив царство от Отца, передает его ученикам¹³⁰⁶. О том же характере царства Христова свидетельствует земная область его распространения¹³⁰⁷ и то обстоятельство, что его наступление предваряется историческими событиями¹³⁰⁸.

Еще резче выдвигается в речах Христа апокалиптический характер царства Божия. Оно называется уготованным от создания мира¹³⁰⁹. Оно ожидает праведников на небе¹³¹⁰. Ученикам заповедуется готовить себе сокровище на небесах¹³¹¹. Мы читаем также об именах апостолов, записанных на небе, и о вечных обителях¹³¹². Часто встречающееся в Евангелиях изречение «войти в царство небесное (Божие)» объясняется трансцендентным характером царства Божия¹³¹³. Сверхпригодное небесное царство находится в связи с земной жизнью. На зените человек готовится к царству Божию, к небесной награде¹³¹⁴. Мало того Царство Божие с неба приходит на землю, открывается здесь: Христос научил учеников Своих молиться Отцу Небесному, чтобы свяtilось имя Его, пришло царство Его, и воля Его исполнялась, на земле, как на небе¹³¹⁵. Откровение царства Божия на земле, его пришествие с неба, образует историческую эпоху. Уже первое слово евангельской проповеди, что исполнилось время и приблизилось царство Божие (τεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἦγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ)¹³¹⁶, отсылает к иудаистическому представлению о predetermined сроке откровения небесного царства. Заслуживают в этом отношении

внимания более конкретные слова Христа в заповеди апостолам, посланным на проповедь: «говорите им: *приблизилось к вам* (ἤγγικεν ἔφ' ὑμῶς) царство Божие»¹³¹⁷. По этим словам, предсуществующие на небе блага царства Божия сходят к человеку, приближаются к нему. То же значение скрыто и в более энергичном выражении ἔφθασεν ἔφ' ὑμῶς из речи Христа к иудеям: «если Я духом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас (постиже на вас, постигло вас) царство Божие»¹³¹⁸. Даже в словах о мытарях и блудницах, что они опережают законников на пути в царство Божие¹³¹⁹, отражается иудаистическое представление о пространственно-временной транше царства Божия. Заметнее просачивается иудейская апокалиптика в евангельском образе грядущего царства Божия, наступающего при кончине века. Так в изъяснении притчи о плевелах, которое останавливает на себе внимание тем, что в нем различается царство Сына человеческого, как обнимающее, вместе с праведниками, также соблазны и делающих беззаконие, и царство Отца, как царство славы и силы¹³²⁰. На этом же языке Христос говорил, что некоторые из слушавших Его проповедь до своей смерти увидят царство Божие, пришедшее в силе¹³²¹. Что пришествие царства Божия не ограничивается теократической формой и земною сферой, а имеет апокалиптические перспективы, это подтверждается тем, что оно предваряется не только историческими событиями, но и мировыми катастрофами, затмением солнца и луны, падением звезд¹³²². Небо и земля прейдут¹³²³, кончится этот век¹³²⁴, все будет новое¹³²⁵, «новое вино в царстве Божиим»¹³²⁶.

С двумя видами царства Божия, теократическим и апокалиптическим, стоит, может быть, в связи двойной термин: царство Божие и царство небесное, так что первый имеет теократический смысл, второй же – апокалиптический. Однако «царство Божие» употребляется не только в активном значении, т.е. в теократическом значении царствования Божия, но и в пассивном значении области и строя, обнимающем и теократическое и апокалиптическое применение. «Царство небесное» почти ограничивается страницами первого Евангелия¹³²⁷. Его нужно понимать в смысле апокалиптического

языка иудаизма, т.е. в значении осуществленного на небе строя жизни, приходящего оттуда на землю, открывающегося во времени. «Царство небесное» (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) это – царство с неба, как и Отец Небесный – Отец с неба (πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ)¹³²⁸. Впрочем, и в Евангелии Матфея наряду с «царством небесным» употребляется «царство Божие» совершенно безразлично. Известно также, что на иудаистическом языке слово «небо» заменяет собою имя Божие¹³²⁹, и царство небесное значит то же, что царство Божие¹³³⁰. Нет оснований настаивать на резком и устойчивом различии этих речений.

Таков теократическо-апокалиптический язык евангельского учения о царстве Божием. Но уже то, что мы знаем вообще о методе евангельского учения, не позволяет нам идентифицировать его ветхозаветно-иудейский язык с его содержанием. Так в частности, и теократическо-апокалиптический фон евангельского учения о царстве Божием не составляет ни всего этого учения, ни даже части его. В самом деле евангельское учение, данное пред нами во всех других отделах его – об Отце Небесном, о духовной праведности, о вечной жизни, о спасении – вынуждает нас всем своим объемом признать, что иудейские теократическо-апокалиптические представления о царстве Божием не могут входить в содержание Евангелия. Сюда присоединяются прямые указания Евангелия, обнаруживающие его отрицательное отношение специфически к этим иудейским представлениям. По вопросу о ветхозаветном теократизме, о политическом характере царства Божия, до нас дошли не допускающие двух толкований слова Христа о духовном характере Его царства: Его царство не от мира сего (οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου), оно совершенно не имеет формы, приемов и цели земных царств, оно в этих отношениях не отсюда (οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν), – оно в господстве истины¹³³¹. Столь же решительно Евангелие отбрасывает апокалиптические представления иудаизма. На вопрос фарисеев, когда придет царство Божие, – вопрос, ярко изобличающий иудейские представления о царстве Божием, как о благе, открывающемся с неба в предустановленный срок,

Христос ответил: «не придет царство Божие с наблюдением (μετὰ παρατηρήσεως так чтобы его можно было наблюдать, приметным образом), и не скажут: вот оно здесь или там. Ибо, вот, царство Божие внутри вас, среди вас» (ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν)¹³³². Последнее выражение ἐντὸς ὑμῶν оставляет возможность двоякого понимания: или «внутри вас», или «среди вас». В пользу последнего перевода ссылаются на тот довод, что слова Христа были обращены к фарисеям, в душе которых не было царства Божия. Этот довод, однако, не имеет неотразимой силы, так как «внутри вас» можно принять в общем смысле, «внутри человека», «в его духе». И если остановиться на переводе «среди вас», то все-же сохранится бесспорно неprimетность наступления царства Божия: иудеи, в погоне за внешними признаками царства Божия, проглядели его начало, так как оно, с пришествием Христа, уже становилось действительностью, реализовалось среди них, хотя незаметно для них. Здесь же нужно припомнить слово Христа, что «о дне том и часе» знает только Отец Небесный¹³³³, что об нем нельзя знать по-человечески, что этот срок не определяется рационально¹³³⁴. Это все достаточно убедительно, но можно идти еще далее.

Не трудно заметить последовательный и устойчивый параллелизм в евангельских речах между царством Божиим и царством Христа, пришествием или откровением царства Божия и пришествием или откровением Сына человеческого. Так Мф. XVI, 28 «Сын человеческий, грядущий в царстве своем», а у Марка IX, 1 и Лук. IX, 27 «царство Божие, пришедшее в силе». Или: у Лук. XVII, 30 «откровение (ἀποκαλύπτεται) Сына человеческого», а XIX, и «явление (ἀναφαίνεσθαι) царства Божия». И этот параллелизм базируется на существе дела. Наступление царства Божия, его пришествие в силе, для Христа свидетельствуется не внешними признаками, а реальностью внутреннего блага, реальностью богосыновнего самосознания. Для евангельской точки зрения, в отличие от иудейской, на первом месте стоит не царство Божие, а царь этого царства. Евангельское суждение не таково: «если настало царство Божие, то должен быть кто-нибудь царем», но таково: «если

пришел царь, то, следовательно, настало царство Божие». Христос говорил: «если Я духом Божиим изгоняю бесов, то достигло до вас царство Божие»¹³³⁵. В мировоззрении иудеев целями и свойствами царства Божия определялись задачи, свойства и приемы его Мессии-царя; в Евангелии же свойствами и целями Христа, Сына человеческого, предопределяется без малейшего остатка характер царства Божия. Когда Христос требовал от Своих слушателей оставить дом, жену, братьев, родителей, детей *ради царства Божия* (ἐνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ Лук. XVIII, 29), то это требование для них реально и всецело было требованием оставить дом, братьев, сестер, отца, мать, жену, детей, земли *ради Христа и Его Евангелия* (ἐνεκεν ἐμοῦ καὶ ἐνεκεν τοῦ εὐαγγελίου Мр. X, 29). Поэтому все, что мы знаем о личном отрицательном отношении Христа к иудейскому идеалу Мессий, сына Давидова, и к апокалиптическому образу Сына человеческого, является решающим для евангельского учения о царстве Божием. Христос начинает Свою проповедь с религиозных представлений иудаизма о царстве Божием, принимает предложение иудеев занять место царя в теократическом царстве и торжественно идет в Иерусалим, столицу этого царства, но идет не на облаках небесных и даже не на коне, а на осле, кроткий и уничиженный, и по царскому пути Он вносит в пределы иудаизма новый дух, которого не в состоянии вынести старые формы иудейских ожиданий. С заменой внешней теократии господством истины и с заменой небесной славы Сына человеческого внешним уничижением Христа от иудейского теократизма от иудейской апокалиптики уже ничего не остается для евангельского учения о царстве Божием.

Этот вывод нужно признать не только бесспорным, но и очевидным. Однако им не исчерпывается весь вопрос. Если для евангельского термина «царство Божие», для его содержания, ничего не остается от иудейского мировоззрения, и он является условным знаком, под которым проводится новое учение, то все-же остается возможность двух путей евангельского учения: или оно дает новое понятие царства Божия, новую идею его,

или же этот термин остается только условным знаком для всего нового учения без специфического содержания. Обще-литературные традиции заставляют ожидать первой половины этой альтернативы: каждое новое философское учение, заимствуя старые термины, может избежать неясностей и загадочности выяснением и точной формулировкой новых, соединенных с ними, понятий. Между тем Евангелие в своем учении о царстве Божием идет по другому пути альтернативы: оно не имеет своей идеи царства Божия, к его речи о царстве Божием обладают всеми признаками непрерывной притчи, загадки. Нет евангельской идеи царства Божия, и было бы явным заблуждением – думать, что из понятия царства Божия можно дедуктивно извлечь какое бы то ни было евангельское содержание. И если, с одной стороны, нельзя представить исторический облик евангельского учения без антитетического отношения его к иудейским понятиям, вообще, и к иудейскому представлению о царстве Божием, в частности; то, с другой стороны, положительное содержание Евангелия можно изложить совершенно не упоминая термина «царство Божие», совершенно не прибегая к понятию царства Божия¹³³⁶. Иудейское понятие царства Божия не сменяется в Евангелии новым понятием царства Божия, новой идеей, но служит для евангельского учения условным образом, или формой, которая наполняется новым *расширенным* содержанием. Это можно сказать о каждом из основных евангельских понятий, заимствованных из иудейской сокровищницы, преимущественно же – о царстве Божием, которое является самою общею формой евангельского учения. Ветхозаветным понятиям праведности, вечной жизни, спасения соответствуют новозаветные понятия духовной праведности, вечной жизни и спасения: хотя характер образности и условности не устраним от этих новозаветных терминов, хотя эти новозаветные понятия отличаются от соответствующих ветхозаветных понятий не только новизной содержания, но и объемом, поскольку ветхозаветные понятия обладали условною определенностью и точностью, тогда как в новозаветных терминах на первый план выступает общий им религиозный опыт, и легче разграничить

праведность и спасение, дело и награду на ветхозаветной почве, чем на новозаветной, тем не менее некоторое соответствие в содержании понятий и их объеме может быть указано. Между тем ветхозаветный образ царства Божия, с которым связывалась определенные религиозные представления и определенные ожидания, не находят себе ничего, специфически соответствующего в Евангелии, так как этот образ служит здесь условным обозначением не определенной группы представлений, а всего евангельского учения, всех евангельских благ, или, лучше сказать, единого евангельского блага. По этой крайней своей общности евангельский термин царства Божия более удален от опытных основ новой религии и лишен собственного содержания, чем остальные евангельские основные термины: он является не одним наряду с другими, но обнимает другие. Если богосыновство, духовная праведность, вечная жизнь и спасение составляют разные стороны евангельской религии, то образ царства Божия обозначает не новую сторону, не новый отдел в евангельском учении, но обобщает все эти стороны, все эти отделы. Это самая общая форма евангельского учения: она наполняется всеми остальными отделами евангельского учения и без них оказывается пустою формою.

Мы уже видели, что в Евангелии рядом с образом царства Божия стоят образы Христа-царя и Сына человеческого и, чрез посредство этих образов, учение о царстве Божиим сменяется учением о христианском спасении. Все содержание христианского спасения вводится в рамки ветхого заветно-иудейского образа царства Божия. Но евангельская сотериология обнимает более реальные ценности богосыновнего опыта, духовной праведности и вечной жизни, и все эти ценности мыслятся в образе царства Божия.

Так, помимо евангельского богосыновнего опыта нет пути в царство Божие. Новозаветное царство Божие есть царство Отца Небесного¹³³⁷. Вот где делается первая роковая брешь в стройной системе иудейских чаяний, и начинается замена иудаизма новозаветным духом: царство Божие не есть внешняя теократия в среде богоизбранного народа, но это – духовное

царство, которое дается верующим от Отца Небесного. Все, что внушается истиной Бого-отчества, все это входит в круг мыслей и чувств, реализующих царство Божие. В евангельской молитве, по-видимому, все старое – и освящение имени Иеговы, и пришествие царства Его, и исполнение воли Его, но начало новое – вера в Отца Небесного, и этот начальный свет пронизывает все старые образы: в устах Христа и Его учеников святится имя Отца, приходит царство Отца, исполняется воля Отца. Идея Небесного Отца дает своеобразный отпечаток всему, с чем соприкасается. Форма царства Божия чрез эту идею согревается теплом любви и всепрощения. Так как Отец Небесный повелевает прощать согрешающим, то царство небесное подобно царю, который захотел сосчитаться с рабами своими и который милует милостивого и гневается на немилосердных¹³³⁸. От царства небесного недалек лишь тот, кто всем сердцем любит Бога и ближнего¹³³⁹. В глубочайшие дебри иудаизма вносится этот новый дух Евангелия и освещает их своим новым сиянием: уготованное от создания мира царство наследуется благословенными Отца Небесного, возлюбившими меньших братьев Христа¹³⁴⁰. Не тому учило Евангелие иудеев, что будет суд, что придет Сын человеческий во славе Своей и сядет на престоле славы Своей, – всего этого ждали сами иудеи: Евангелие учило их и учит нас, за что человек будет судим и осужден...

Затем царство Божие стоит в связи с праведностью. Новозаветная праведность служит облачением богочеловеческой любви, – и так как любовь прежде всего наполняет форму царства Божия, то и праведность имеет для царства Божия то же значение. В царство Божие могут войти лишь обладающие духовною праведностью¹³⁴¹. В евангельском учении о царстве Божиим не то возвещается, что настало или настанет царство Божие, но то, под каким условием можно войти в царство Божие. Евангелие не объясняет иудеям, верно ли они понимают царство Божие или неверно, и что именно под ним нужно разуметь. Оно принимает их ожидания и из них делает неизбежные выводы: оно объясняет, что ожидающие царства Божия обязываются к Божией правде. В царство Божие

войдет не тот, кто лицемерно славит Господа, но тот, кто исполняет волю Отца Небесного¹³⁴², кто научает других и исполняет сам заповеданное¹³⁴³. Ожидание царства Божия с евангельской точки зрения оказывается путем, приводящим к правде Божией, и образ царства Божия становится формой, в которой проповедуется праведность. Искание царства Божия, если оно не служит прикрытием земных расчетов, если оно искренно и действительно, есть искание правды Божией: «ищите прежде царства и правды его» (τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ)¹³⁴⁴. Примечательно, что требование решительного следования правде Божией и требование безграничной жертвы для царства Божия представляются взаимно заменимыми. С одной стороны, Евангелие ублажает алчущих и жаждущих правды, устремляющихся к ней всеми силами своей души, претерпевающих ради нее всякие гонения, не останавливающихся ни перед какими жертвами для нее¹³⁴⁵. С другой стороны, оно требует ради царства Божия жертвы даже правой рукой и правым глазом¹³⁴⁶; оно говорит об оскотлении для царства небесного¹³⁴⁷ и об оставлении для него дома, родителей, детей¹³⁴⁸; оно уподобляет царство Божие сокровищу и драгоценной жемчужине, ради которых человек продает все имение¹³⁴⁹. Легко видеть, что царство Божие предъявляет людям такие требования, поскольку оно содержит в себе правду Божию. Усилиями евангельской правды царство Божие переходит из области пассивных мечтаний и расслабляющих ожиданий в сферу активной деятельности, пробужденной силы¹³⁵⁰. Характеристично для евангельского учения то, что приближение и даже наступление царства Божия, исполнение predetermined времен, не только не ослабляет напряжения, с которым ожидалось царство Божие, но усиливает его, из области чувства переводит в область воли. Исполнилось время и пришло царство Божие, – это значит, что исполнилось время мечтаний и настало время усиленной духовной деятельности, время возрождающего покаяния и спасительной веры в Евангелие¹³⁵¹. Пришло время пробуждения сил человеческого духа, время бесповоротного решения и беспредельной работы, так как никто, возложивший руку свою

на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для царства Божия¹³⁵². Царство Божие награждает своими благами усилие и труд, дается работникам: царство небесное подобно хозяину дома, который вышел рано поутру нанять работников в виноградник свой¹³⁵³. Сюда же относятся притчи о верном и благоразумном рабе и о талантах¹³⁵⁴. Мы уже знаем, что праведность Евангелием проповедуется не внешняя, законническая, а духовная, творческая, и что юридический язык имеет в Евангелии образное значение, но это и обосновывает особенную важность сочетания царства Божия с праведностью, как с условием его наступления: следствие духовного характера новозаветной праведности сочетание ее с царством Божиим указывает в ней не внешнее условие, а субъективную основу и реальное содержание царства Божия. И апостол Павел остается верным духу евангельской проповеди, свидетельствуя вместе с тем о произведенном ею перевороте в иудейском мирозерцании, когда он пишет, что царство Божие (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) есть сама праведность (δικαιοσύνη) – праведность, мир и радость во святом духе¹³⁵⁵. И если царство Божие в Евангелии выставляется в качестве награды, а извержение из царства – в качестве наказания¹³⁵⁶, то это не заставляет нас разграничивать, праведность и царство Божие, – это значит лишь то, что царство Божие есть больше, чем праведность. Но праведность входит в содержание царства Божия, – и не только праведность, но и все, что наполняет самую правду новозаветную, реализует ее в более конкретном виде. Царство Божие принадлежит нищим духом, детям и умалившимся как дети, – напротив, трудно имеющим богатство или надеющимся на добрые дела войти в царство Божие¹³⁵⁷ и т.д. Во всех этих сочетаниях ударяется не на награде, а на условии, на духовной энергии, которою обуславливается царство Божие: духовное усилие дает содержание царству Божию, и в условии его наступления скрывается молчаливая, но неустранимая корректура старых представлений о царстве Божиим. Царство Божие стало в евангельской проповеди западнею для всех ожидавших его: царство Божие истинно и неотъемлемо принадлежит лишь тем, которые приносят «плоды его»¹³⁵⁸.

Впрочем, царство Божие не ограничивается одной праведностью. Оно не есть дело одних человеческих сил, но оно вместе с тем есть дар божественный. Оно не есть только задача для человека, но и благо для него. Царство Божие не только праведность, но и вечная жизнь. Если Отец Небесный, по свойству Своей благодати, может давать человеку только блага, и все истинные блага посылаются Отцом Небесным¹³⁵⁹; если, затем, царство небесное уготовано праведникам Отцом Небесным, и Он благоволил дать царство верующим¹³⁶⁰, то, следовательно, царство Божие и есть то благо, или совокупность тех благ, которые даруются людям Отцом Небесным. Царство Божие не только внушает человеку этический долг, требует от него усилий и дела, но и делает для него возможным интимный опыт религиозной абсолютности, делает для него действительностью благо вечной жизни. И те жертвы, которые требуются от человека для устройства на земле царства Божия, это не суть жертвы сурового долга, – это радостные жертвы низшими благами ради благ высших. Нам заповедано искать прежде всего царства Божия и правды его, потому что с наступлением царства Божия все остальное приложится нам¹³⁶¹, т.е. наступит полное удовлетворение. От человека требуется ради царства Божия оставить все имение, отсечь все соблазняющее, но принести эти жертвы человеку «радостно», так как царство небесное есть сокровище, с которым ничто не может сравниться по ценности¹³⁶². Как благо абсолютной жизни, превышающее всякую земную ценность, царство Божие устрояется на земле Божией силою: оно есть откровение божественной жизни, божественной абсолютности, в пределах человеческого опыта. Когда Христос разъяснял Своим ученикам, как трудно надеющимся на богатство войти в царство Божие, и ученики, чрезвычайно изумившись, говорили между собою: кто же может спастись, – Он ответил: у людей это невозможно, у Бога же все возможно¹³⁶³. Божие царство есть не человеческое, но Божие дело. Так как Бог выше мира, то Его действие в мире для устройства Своего царства отличается характером творческим и сверхъестественным, чудесным. Царство Божие есть дело божественного творчества; и оно

приходит на землю в виде чудес, которые приносят человеку спасение-здоровье и удаляют от него страдания и бедствия. Чудеса – начало царства Божия, его признак, его осуществление. Они – знамение нового времени. В этом смысле Христос ответил на сомнение Иоанна¹³⁶⁴, на неверие городов¹³⁶⁵ и на хулу фарисеев¹³⁶⁶. Однако чудеса Христа были лишь символом духовных благ вечной жизни¹³⁶⁷. Подлинное благо, которое даруется Отцом Небесным, есть дух святой¹³⁶⁸, т.е. общение с Богом, усвоение Его божественной жизни, – подлинное благо в духовной вечной жизни. Для Евангелия духовная вечная жизнь совпадает с царством Божиим, доставляет ему существенное содержание. Это совпадение легко подтвердить текстуально. Евангельские выражения «вечная жизнь» и «царство Божие» заменяются одно другим: «иметь жизнь вечную»¹³⁶⁹, или «наследовать жизнь вечную»¹³⁷⁰, «войти в жизнь»¹³⁷¹, «путь, ведущий в жизнь»¹³⁷² – эти выражения употребляются в том же значении, что и «наследовать царство»¹³⁷³, «войти в царство Божие»¹³⁷⁴, «войти в царство небесное»¹³⁷⁵, путь в царство Божие, на котором можно быть впереди или позади других¹³⁷⁶. Царство Божие совпадает с вечной жизнью, поскольку оно означает полноту благ, даруемых Отцом Небесным. И все частные стороны вечной жизни, его частные блага суть блага царства Божия – блага богосыновства, свободы, познания истины, всепрощения и пр.

Как праведность и вечная жизнь, царство Божие не есть будущее, или – только будущее: оно – настоящее. Царство Божие уже приблизилось к людям¹³⁷⁷, достигло до них¹³⁷⁸, оно благовестуется¹³⁷⁹, оно среди людей и в их сердцах¹³⁸⁰, оно берется силою и употребляющие усилие входят в него¹³⁸¹, мытари и блудницы идут в царство Божие впереди законников¹³⁸², а богатые с трудом входят в него (εἰσπορεύονται)¹³⁸³. Евангелие знает людей, которые оскотили себя для царства Божия¹³⁸⁴, оставили для него дом, родителей¹³⁸⁵ и пр. Напротив, книжники и фарисеи затворяют царство небесное пред людьми, сами не входят и другим

препятствуют¹³⁸⁶. Идея осуществившейся реальности вносится в самые образы иудейской апокалиптики.

Мы кратко, схематически, наметили содержание царства Божия: детальнее и полнее изложить евангельское учение о царстве Божиим значило бы повторить все евангельское учение о богосыновстве, духовной праведности, вечной жизни и спасении.

Однако учением о богосыновстве, духовной праведности, вечной жизни и спасении не исчерпывается евангельское учение о царстве Божиим. В его объем нужно включить еще экклизиастический элемент. Можно было бы и евангельское учение о церкви изложить ранее учения о царстве Божиим, чтобы выдержать мысль о формальном значении царства Божия в системе евангельского учения. Но вообще искусственная последовательность не в духе евангельской системы. Церковность же тем отличается от других евангельских реальностей, что она реально соответствует старым представлениям о царстве Божиим. Богосыновная абсолютность, духовная праведность, вечная жизнь и спасение, в их евангельском смысле, не соизмеримы по своему содержанию с иудейскими представлениями о царстве Божиим. Напротив, понятие церкви, как общества учеников Евангелия, прямо соответствует древнему представлению о царстве Божиим, поскольку идеей царства Божия неизбежно предполагается, кроме царской власти Бога и области Его владычества, организованный союз входящих в его объем составных частей¹³⁸⁷. Поэтому экклизиастический элемент евангельской проповеди является вполне уместным в евангельском учении о царстве Божиим. Тогда как для новых духовных ценностей богосыновства, праведности, вечной жизни и спасения старый образ царства Божия оказывается лишь утонченным символом их, отвлеченным символом идеи царствования Божия в душе человека, причем эта символизация достигается осязательною изменою старому представлению и неизбежно образностью новой идеи, – в евангельской церковности образ царства Божия как-бы воплощается, получает плоть и кровь, становится реальностью.

Впрочем, не следует преувеличивать этого значения церкви для евангельского учения о царстве Божиим. Нужно принять во внимание и должным образом оценить два пункта в этом предмете. Во-первых, церковь составляет лишь одну сторону в евангельском учении о царстве Божиим, и эту сторону не отменяется то его содержание, которое дается ему реальностями богосыновства, духовной праведности, вечной жизни и спасения, и для которого образ царства Божия остается символическою формою. Во-вторых, в евангельском учении церковь имеет значение не основное, а производное, вторичное. Этих замечаний достаточно, чтобы было ясно, что реальное соответствие новозаветной церковности и иудейского образа царства Божия, устраняя из евангельской системы искусственную последовательность отвлеченного мышления, ничего не отменяет в главной мысли о формально-символическом смысле царства Божия на страницах Евангелия, так что это реальное содержание царства Божия нужно рассматривать как частичное добавление к его главному значению, а не как видоизменение последнего. Тут было бы погрешностью упустить из виду то обстоятельство, что евангельская церковность никак не представляет из себя вывода из идеи царства Божия, что она базируется на собственных евангельских основах, так что ее соответствие древнему образу царства Божия является не более, как аналогией¹³⁸⁸. Таким образом и церковность не составляет в евангельской системе внешнего нароста, – и евангельское учение о церкви всецело объясняется из его основных данных¹³⁸⁹.

В богословии много места отводится рассуждениям на тему об отношении царства Божия к церкви. Этот вопрос обычно затемняется с двух сторон. С одной стороны, под царством Божиим разумеют не символический образ, условно обозначающий общее евангельское содержание, а определенную идею с специфическим содержанием. С другой стороны, смешивают современный вид церкви с тем смыслом, какой имеют евангельские речи о церкви. Таким образом устанавливается отношение иудейской теократическо-

апокалиптической мысли, в большей или меньшей остроте гуманизированной, и современного церковного строя. Можно спорить о том, какой интерес имеют эти сопоставления, но выше спора, что «они не затрагивают евангельского учения. Мы видели, что в Евангелии царством Божиим обозначается не специфическая идея, а все содержание евангельского учения, – и мы легко можем видеть, что для Евангелия церковь является второстепенною реальностью, вытекающею из основных данных евангельской проповеди. Отношение царства Божия к церкви оказывается отношением целого (евангельского учения) к его части¹³⁹⁰.

Слово церковь встречается в Евангелии только два раза, и именно в Евангелии Матфея: XVI, 18. 19 в ответе Христа на исповедание Петра о создании Им на «этом камне» (исповедания) «Своей церкви» и о даровании ему ключей царства небесного, – XVIII, 15 – 20 в заповеди Христа доносить церкви на согрешившего брата и обетовании Его быть там, где двое или трое собраны во имя Его.

В языке Евангелия Матфея мы наблюдаем наиболее следов иудейского мировоззрения, – и это придает немаловажное значение тому, что слово церковь встречается только в этом Евангелии. Это слово взято из иудейского вокабуляра. Иудеи имели понятие церкви, религиозного общества, кагала, как общества истинных поклонников Иеговы, не совпадавшего с политическими и национальными границами Израиля. И Христос, таким образом, не впервые создал церковь истинных поклонников Бога, – Он создал церковь Свою. Он говорил Петру: иудеи имеют свою церковь, а Я из Моих учеников создам Мою церковь. Греческое слово ἐκκλησία, соответствующее еврейскому ¹³⁹¹עֵקֶבֶת, от глагола ἐκκαλέω (вызывать, призывать, выбирать), означает представительное собрание, вообще собрание¹³⁹². Христос «избрал Своих учеников»¹³⁹³, хотя это было не избранием их как представителей мира, а выделением из мира (ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου) как не принадлежащих миру (ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ), чуждых и ненавистных ему¹³⁹⁴. Прибавим к этому понятию избрания понятие союза, общества¹³⁹⁵, – и мы

получим новозаветное учение о церкви. На место церкви иудейской, которая никогда не могла стряхнуть с себя национально-теократической пыли, Христос основывает Свою церковь, как духовное общество верующих в Отца Небесного, сынов Божиих. Вместе с наследованием иудейского понятия церкви дается мысль об отвержении иудейства, вместе с старою формою дается новое содержание. Однако посредствующею остается идея избранного общества, и понятие церкви в Евангелии не имеет того специфически-мистического значения тела Христова, какое оно получило в посланиях апостола Павла. Слова о «ключях царства небесного» отсылают нас к Ис. XXII, 22, где речь идет о «призвании» Елиакима, сына Хелкиина, которому передается власть, отнятая от «начальника дворца», и ключ от дома Давидова, так что «отворит он, и никто не запрет, запрет, и никто не отворит». Под образом ключа и его употребления разумеется власть «начальника дворца». Этот образ в словах Христа применяется к царству небесному. Власть над новозаветным дворцом, над царством небесным, передается верующим в Отца Небесного, обладающим свободою сынов Божиих. Равным образом и в другом месте, в заповеди переносить спорное дело на суд церкви, также в самой церковности еще не видится специфически-таинственный характер и определенное устройство церковной жизни. Церковь здесь скорее предполагается, как существующая форма общежития, чем учреждается вновь. И прямо разумеется иудейская церковь, как это неотразимо следует из слов «да будет он (непослушник) тебе, как язычник и мытарь», т.е. отверженный от иудейской церкви.

Не трудно понять, что значение церковности для учеников Евангелия вытекает не из идеи церкви, а из реальных начал евангельского опыта, которым определяется производная ценность церковной жизни. Подлинно и неотъемлемо евангельское благо принадлежит возрожденной личности; оно не может реализоваться без свободного творчества духа; для его абсолютных требований единственная и незаменимая область применения в свободной личной энергии. Поэтому

духовно-рожденная личность составляет с евангельской точки зрения несравнимую, неподобную ценность. Напротив, абсолютность евангельской жизни не может выразиться ни в каких учреждениях, ни в каком внешнем строе, ни в какой общественной форме, которая неизбежно бывает условною, ограниченою. Поэтому для носителей евангельской жизни церковность не имеет значения самоценного общественного строя. Вопрос в том, что прежде в христианской церкви – духовная жизнь ее членов, слагающихся в общество, или общественный строй, как производитель христианских душ. С евангельской точки зрения на этот вопрос может быть только один ответ: в христианстве основная реальность и незаменимая ценность принадлежит индивидуальному духу, а христианская церковь есть соединение верующих в общество, стадо учеников Христовых. В отношении к верующим церковь имеет значение не производящее, а производное. Не от церкви верующие, а из верующих церковь. Как бы ни велика была роль церкви в деле рождения новых сынов евангельского царства и в деле их сохранения и возрастания, во всяком случае в церковной сфере элементы ценнее и важнее объединяющей их общественной формы. С физической точки зрения нужно жертвовать жизнью одного для спасения народа¹³⁹⁶, и с общественно-утилитарной точки зрения нужно ограничивать благо каждого в пользу всех; но в церкви, как в царстве абсолютных личностей, не может быть жертвы духовным благом каждого и ограничения духовной свободы личностей для процветания общественного строя. Не верующие для церкви, а церковь для верующих.

Отсюда неизбежны некоторые отрицательные выводы по еkkлизиастическому вопросу. Однако это отрицание не может быть безграничным. Нельзя отрицать того, что соединение верующих в общество делает неизбежным общественный строй, что оно является историческою силою, которой обетована победа над миром¹³⁹⁷, и что оно приобретает таинственные свойства¹³⁹⁸, которые превышают индивидуальные возможности в отношении к природе. Не отрицая этих сторон церковной жизни, не нужно только забывать, что центр тяжести евангельского воззрения не здесь, а в религиозно-этическом

генезисе христианской церкви. Сыны Евангелия слагаются в «свою» церковь по сущности духовной жизни, по действию любви их друг к другу¹³⁹⁹, – и все основные свойства христианского общества вытекают из существенных начал личного христианского опыта.

Первое свойство церкви верующих во Христа – ее универсальность. Хотя иудеи имели понятие церкви, как общества истинных поклонников Бога без различия национального и государственного, однако наличность этого понятия была с их стороны уступкой силе обстоятельств, и церковность в их представлении всегда подавлялась национальными чаяниями. Напротив, церковь Христова безусловно универсальна, поскольку богосыновство не знает никаких природных и национальных пределов¹⁴⁰⁰. Универсальность образует решительную противоположность царства Христова иудейским чаяниям.

Вторую основную черту евангельской церкви составляет дух служения и кротости, диаметрально противоположный духу мирских царств¹⁴⁰¹ и открывающийся как во внутренних отношениях церкви, так и в ее внешних отношениях к миру. Князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими, но иной порядок в церкви Христовой. Здесь первенство принадлежит тому, кто служит другим, и, обратно, кто больше других, тот должен служить другим, как и Сын человеческий пришел, чтобы послужить¹⁴⁰². Он умыл ноги ученикам и заповедал им «умывать ноги друг другу»¹⁴⁰³. В учении Христа две мысли. Во-первых, кто хочет быть большим, т.е. кто хочет первенствовать в царстве Божию, сидеть на престолах славы, тот может достигнуть своей цели единственно тем путем, если он становится на самое последнее место и делается для всех рабом. Во-вторых, кто больше, или по природным силам, или по условиям общежития, а главное – по дарам вечной жизни, тот должен всем служить, быть всем рабом. Этою двухсоставною мыслью бесповоротно подрывается возможность власти в церкви учеников Христовых. Здесь власть заменяется служением. Здесь не может быть места ни для какого внешнего авторитета¹⁴⁰⁴. Христианство допускает только такую

церковность, которую не устраняется абсолютность и свобода духовной жизни, поскольку каждый верующий непосредственно соединен со Христом, каждый носит в сердце своего Отца Небесного. Все, что имеет малейший признак власти и авторитета, все такое, врываясь в церковную сферу, является подменой евангельского духа. Равно и в своих внешних отношениях церковь Христова есть царство не от мира сего¹⁴⁰⁵, в ней веет новый дух¹⁴⁰⁶: ее «служители» не могут составить военной гвардии вокруг «авторитета», она не может сводить небесный огонь на истребление душ человеческих. Внешней силе суда, гонений и преследований она может противопоставить только мученическое свидетельство, позор изгнаний и злословия¹⁴⁰⁷. Церковь никогда не должна забывать «последних обетований, данных ей, – последней победы над миром; но она может победить мир в христианском духе лишь победою кротости¹⁴⁰⁸. Солью избыточествующей духовной жизни и светом добрых дел это стадо кротких призвано прославить Отца Небесного пред глазами мира: в этом одном его призвание¹⁴⁰⁹. Истинное общество учеников Христовых есть общество «служителей» мира: они должны рассеяться по больницам, по тюрьмам, повсюду, где горе, бедность, страдания, болезни, – они, должны осушать слезы, утишать горе, нести всюду свет и радость. Они должны опутать весь мир узами своей любви, пронести свет Евангелия по всему миру, пронизать лучами вечной жизни все человечество. Как в душе каждого верующего царство небесное уподобляется зерну горчичному и закваске, так оно должно покрыть своими ветвями всю землю и укрыть в них всех нуждающихся в защите, должно заквасить своим духом все человечество, всю историю.

По свойству церковности царство Божие становится историческою силою и приобретает исторический облик. Неся служение миру, сама церковь живет и растет на счет мира. Она берет своих членов от мира. Это улов Сына человеческого, это его посев. При этом сказывается относительность человеческих сил, воли и ее решений. Выход и плодоношение зависят от свойств почвы, на которую падает семя¹⁴¹⁰. В самой церкви оказываются члены разного достоинства, так что царство

небесное уподобляется полю, на котором среди пшеницы появляются плевелы, неводу, захватившему рыб и хороших, и худых¹⁴¹¹, и брачному пиру, который наполнился и добрыми и злыми¹⁴¹². Царство Сына человеческого обнимает вместе с праведниками соблазны и делающих беззаконие¹⁴¹³. Много званых, мало избранных: плевелы будут сожжены, худые рыбы выброшены, злые будут изгнаны из пира. Однако это разделение будет совершено самим Сыном человеческим, когда настанет «жатва», «при кончине века». Власти на это не дано его рабам, дабы они не выдергали вместе с плевелами пшеницы, не выбросили вместе с худыми и хороших рыб, не выгнали под видом злых и добрых гостей¹⁴¹⁴.

В форме церкви христианство приобретает значение исторической силы; вместе с тем оно подпадает закону условного роста, постепенного развития. «Царство Божие подобно тому, как человек бросил семя в землю, и спит и встает ночью и днем, и как семя всходит и вырастает, не знает он. Сама собою земля плодоносит, сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе. Когда же созреет плод, немедленно посылает серп, потому что настала жатва»¹⁴¹⁵. Эта притча означает неприметность для человека роста его собственной духовной жизни, но она имеет применение и к историческому росту церковного христианства. И тогда под приточным «человеком» нужно разумеать Сына человеческого, или Отца Небесного. Подобно тому, как человек, бросив семя в землю, не может вмешаться в его рост, но должен предоставить ему роста производительною силою и законами земли; так и сеющий семя Сын человеческий, насадив Евангелие, предоставляет ему роста в обществе людей по законам человеческой истории. Как земля производит из зерна сперва зелень, потом колос и наконец полное зерно в колосе; так и царство Божие на земле утверждается и растет постепенно. И в других притчах дается разумеать постепенный рост царства Божия. Так царство Божие уподобляется зерну горчичному, которое, когда сеется в землю, бывает меньше всех семян, на земле, а когда вырастает, бывает больше всех злаков, и растет постепенно – когда посеяно, всходит, и становится больше всех

злаков, и пускает большие ветви¹⁴¹⁶. То же говорит притча о закваске, которую женщина положила в три меры муки, доколе не вскисло все¹⁴¹⁷.

Церковность придает последнее завершение и эсхатологическим перспективам христианства¹⁴¹⁸.

Корни христианской эсхатологии утверждаются в евангельском учении о вечной жизни и в евангельской христологии, а завершение свое она находит в христианской церковности.

Христианская эсхатология из всех пунктов евангельской системы есть пункт самый отдаленный от опытных основ Евангелия. И здесь кроется причина того, что с этим пунктом связываются самые яркие образы народно-христианской фантазии и по этому пункту наблюдается самое резкое расхождение мнений в научно-библейском богословии. И одинаково, как в области народно-христианской фантазии, так и в области библейско-богословской не оказывается ни одной твердой точки опоры¹⁴¹⁹. Чтобы найти для своих рассуждений твердую основу, чтобы безошибочно понимать сущность и пределы евангельского учения по эсхатологическому вопросу, мы должны уметь различать в евангельском учении между зерном и оболочкою, между тем, чему Евангелие учит, и тем, что составляет фон его учения, – мы должны уметь ограничиваться основным и общим там, где детали имеют характер второстепенного, и воздерживаться от гностического освещения этих второстепенных деталей. Как в художественной картине по законам перспективы и по условиям освещения одно выступает на передний план и представляется в больших размерах и в более ясных очертаниях, чем другое, и одни стороны освещены ярче, чем другие; так и в религиозной области яснее всего представляются опытные основы, и яркость освещения ослабевает по мере удаления от них, – и здесь одни стороны доступны ясному пониманию, а другие обращены к мистической глубине. Нужно отдельно представлять основное и общее зерно учения, доступные ясному пониманию опытные основы его и, наконец, уходящие мистические глубины.

Основное и общее в евангельской эсхатологии дается верою в победу Отца Небесного над временем, в Его грядущий суд над историей. В этом смысле эсхатология составляет необходимое звено в системе евангельского мировоззрения. Евангельское богосыновство, богосыновняя абсолютность, раскрывается в трех объективных отношениях: религиозно-этический *антропоцентризм* заменяет христианину природную силу, евангельский *универсализм* переступает всякие пространственные границы человеческого общества и, наконец, христианская *эсхатология* простирает власть духовной жизни над границами времени, над последним днем истории, над крайним результатом всемирного развития. И без этого последнего звена в системе христианской веры, духовная жизнь, безграничная в других направлениях, была бы стеснена силою времени. Христианское сознание не могло бы вынести этого предела. Духовная жизнь сжалась бы в судорогах безумия, если бы время стояло пред нею безнадежною стеною, если бы последнее слово оставалось за темною силою слепой судьбы и мрачной властью зла. Христианство было бы не религией, но субъективной мечтой, если бы не одушевлялось верою в безграничную силу Отца Небесного, в последний свет Его суда.

Вера в грядущий суд Отца Небесного и в Его власть над временем, неотъемлема от Евангелия. Вместе с тем и содержание свое христианская эсхатология берет только из Евангелия, а не из идеи божественного суда и Божьего всемогущества. В этом предел для нашей любознательности и источник своеобразного характера христианской эсхатологии. Эсхатологическую схему мы не смеем наполнять тем, что человеческое (τὰ τῶν ἀνθρώπων); мы можем наполнять ее лишь тем, что Божие (τὰ τοῦ Θεοῦ). О дне том или часе нет человеческого знания¹⁴²⁰. И власть Отца Небесного, первоначально открывшаяся в евангельских чудесах, проявится в конце времени в форме, о которой мы теперь не можем составить себе никакого представления, но она не обнаружится в течение времени. Возможна евангельская эсхатология, но невозможна евангельская хронология. Как евангельский

антропоцентризм не есть антропоцентризм космологический и евангельский универсализм не равняется естественной всеобщности, так и эсхатологическая сила Отца Небесного не имеет хронологической приметности. Подготавливаемая незримыми духовными силами, последняя победа Отца Небесного никогда не нарушит естественно-исторической необходимости, и люди во все течение истории будут есть, пить, жениться и выходить замуж, как это было во дни пред неожиданным потопом¹⁴²¹, и даже плевелы будут до конца расти вместе с пшеницею. Вместе с тем и то составляет характеристическую черту христианской эсхатологии, в отличие ее от иудейской, что христианин по самому свойству своей духовной жизни не обращен всею своею душою вперед. Многие и важное можно сказать в обоснование грядущих благ последней победы Отца Небесного. Несмотря на неистощимость и беспредельность внутреннего блаженства духовной жизни, последняя ограничена с внешней стороны природно-исторической силой, которую отражает единственно силою веры и самоотречения, так что духовное благо не является для него единственною реальностью, но дано в страданиях и унижении временной жизни. И можно мыслить устранение этой внешней границы в грядущем небесном царстве Отца Небесного, когда плевелы не будут затенять пшеницы и духовное благо составит единственную реальность. При всем том духовное благо настолько самоценно и обладает такою самоочевидною реальностью, что первое и главное устремление христианина не есть устремление к будущему, но устремление к настоящей победе над миром силою веры, к преодолению видимых страданий и унижения внутреннею полнотою духовной жизни. Иудей был всем сердцем обращен к будущему, и его ожидания будущих благ обесценивали для него настоящее. Не то в христианине. Он прилепляется душою не к будущему, не к смене будущим настоящего, а к вечному, которое выше времени, реализуется в настоящем и имеет силу над грядущим. Христианин не лишен упования, но его сокровище не в будущем. Он неустрашим и со стороны будущего, но главнее всего ищет он не грядущего: он прежде всего ищет царства

Божия и правды его, а все остальное прилагается к этому¹⁴²². Несмотря на погашенную потребность длительного существования и ощущение близкого конца, он не печется об утре «последнего» дня, как не печется и об утре завтрашнего дня¹⁴²³.

Христианская эсхатология далеко отстоит от опытных основ Евангелия как по своей народной форме, так и по своей мистической стороне, но свои корни она опускает в самую евангельскую основу. И главную задачу изложения евангельской эсхатологии нужно признать указание на эти ее корни.

Евангельская эсхатология коренится в евангельском учении о вечной жизни и в евангельской христологии. Понятие вечной жизни, которая не затрагивается смертью, неуловима для нее, – божественной духовной жизни, доступной человеку в пределах временного существования и не знающей границы смерти, – духовной жизни, имеющей predetermined сценарий со смертью, которую она неизбежно побеждает в славе воскресения – вот первая основа и первое содержание христианской эсхатологии. И в этой основе, в этом содержании ничего нельзя изменить, хотя бы мы сосредоточили все внимание на эсхатологическом конце христианства. Это сосредоточенное внимание не даст нам никакого нового знания, а все наши гностические запросы встречают одни отрицательные пределы. Ничего чувственного, земного мы не можем переносить в свои представления о загробной жизни, поскольку духовная жизнь, которая переступит порог смерти, есть божественная жизнь в нас, и воскресение обуславливается единственно ее predetermined сценарием со смертью и ее неизбежной победой над смертью, так что совершенно не остается места ни для языческого спиритуалистического гностицизма, ни для иудейских чувственных представлений о воскресении. Также нет никакого места в христианской эсхатологии и для религиозного юридизма, и жизнь по воскресении нельзя рассматривать, как грядущую награду, придающую загробной жизни необходимо характер чувственный, земной. К этому эсхатологическому содержанию, которое дано в

понятии вечной жизни и доступно ныне нашему духовному опыту, прибавляется лишь нечто как бы новое от церковности учеников Евангелия. Если сущность духовной жизни в любви, которая с силою взаимности соединяет учеников Евангелия в духовное общество, то вполне возможно предположить, что сыны Божии, и в качестве сынов воскресения, объединенные любовью, будут иметь объективную реальность друг для друга, – будут не только живы для Бога, но и живы друг для друга. И если эту объективность назвать соматичностью, то мы имеем понятие соматичного воскресения. Нужно только помнить, что, во-первых, в этой соматичности не может быть ничего чувственного¹⁴²⁴ и что, во-вторых, это та сторона христианской эсхатологии, которая наиболее удалена от опытных основ духовной жизни, это – мистическая тайна, которую мы можем предчувствовать в опыте любви, но не можем представить себе рационально.

Далее, основное содержание христианской эсхатологии дается идеей пришествия Сына человеческого – в смерти Христа, Его воскресении и даровании ученикам Св. Духа. При эсхатологическом применении этой идеи необходимо исчерпать все историческое отношение смерти и воскресения Христа к первым ученикам Христа, пережившим и Его смерть, и Его воскресение. Но пришествие Сына человеческого не ограничивается историческою формою этого отношения. Уже то переступает за границы этой исторической формы, что все последующие верующие приобщаются к опыту апостолов, что все они переживают смерть и воскресение Христа, что для каждого из них Христос умер и воскрес. И этого мало. Как для первых верующих действительность воскресения Христова не была субъективною мечтою, но Он являлся всему их обществу, с объединявшею их объективностью Его явлений, и Дух Святой открылся в их собрании в видимых дарах; так и в церковности сынов воскресения дано условие объективной парусии им Христа. Как сыны воскресения живы для Бога и живы друг для друга, так и для них жив Христос. Однако снова нужно сказать, что эта тайна сокрыта от нас под символическими фактами

первенствующей церкви, и мы к ней не можем относиться гностически.

Наконец, и церковь живых, в реальности своего исторического развития, не лишена возможности видеть пришествие Христа и испытывать Его суд. На этом пути возможно двоякое искушение для учеников Евангелия. Во-первых, явление лжехристов, симулирующих видимое второе пришествие Христа¹⁴²⁵, тогда как действительное Его пришествие, не имея пространственно-временной определенности и не облачаясь в чувственные формы, будет совершаться в обычном порядке человеческой жизни¹⁴²⁶. Это последнее обстоятельство может породить для верующих обратное искушение. Ожидая видимого второго пришествия Христа, они приходят к мысли, что Господь замедлил, и к сомнению в Его обетовании¹⁴²⁷. В этом отношении Евангелие иллюстрируется фактами первоначальной церковной истории, когда напряженное ожидание скорого славного пришествия Христа сменилось в сердце некоторых наглым ругательством над не исполнившимся обетованием¹⁴²⁸. Но уже Евангелие наставляет, что пришествие Христа будет неожиданно, в непредвиденный час, неуловимо, но действительно¹⁴²⁹. Это достаточно обосновывает евангельский призыв к бодрствованиям. Христиане не могут успокоиться ни на определенном скором часе, ни на долгом замедлении Христа. Время пришествия Христа и Его суда над живыми представляет с точки зрения чувственной неразрешимую антиномию, но с евангельской точки зрения эта антиномия легко примиряется. Мы не знаем часа, когда Господь придет, но Он действительно приходит во время, в которое мы только ожидаем, в час, в который не думаем¹⁴³⁰... Он приходит в судьбах Своей церкви, Он совершает суд над христианскими народами, которые должны приносить плоды царства Божия¹⁴³¹. Его суд над отвергнутым Израилем – это прообраз Его суда над историческою действительностью церкви...

12. Приложение: Изъяснение Иоан. VIII:44, X:12–13; Лук. XVI, 1–13 – 13¹⁴³².

а) Иоан. VIII, 44.

Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала, и не устоял в истине; ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое; ибо он лжец и отец лжи.

... Егда глаголет лжу, от своих глаголет: яко ложь есть и отец лжи.

.... Ὅταν λαλήῃ τὸ ψεῦδος ἐκ τῶν ιδίων λαλεῖ ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ.

Выражение «отец лжи» совершенно бессмысленно и нигде более в Новом Завете не встречается. Мы знаем сочетание «отец обрезания» πατὴρ περιτομῆς Рим. IV, 12, но здесь обрезание употреблено вместо обрезанных, как я передано в русском переводе.

И выражение «отец лжи» имело бы смысл, если бы было употреблено вместо «отец говорящих ложь». Но в беседе Христа с иудеями не было речи об иудеях как лжецах, – не как лжецов обличал их Христос.

В Греческом тексте нет выражения «отец лжи», там стоит πατὴρ αὐτοῦ, отец его или ее. Переводчики отнесли αὐτοῦ к τὸ ψεῦδος и поняли πατὴρ αὐτοῦ смысле «отец ее», т.е. лжи, – отец лжи. Но это есть толкование и толкование неверное.

Выражение «отец лжи» в русском переводе есть сказуемое: он лжец и отец лжи = он есть лжец и есть отец лжи. Но в греческом ψεῦδος употреблено без члена, а ὁ πατὴρ с членом и потому эти два слова не могут быть одинаковыми частями одного предложения, именно двумя сказуемыми. Очевидно ψεῦδος есть сказуемое, а ὁ πατὴρ подлежащее.

В славянском необходимо «отец (лжи)» принимать за сказуемое, но можно это слово принимать и за подлежащее: яко ложь есть (сказ.) и отец (подл.).

Как же нужно перевести и как понимать выражение? Аὐτοῦ нужно перевести местоимением «его» и отнести в лицу говорящему, – и принять ὁ πατήρ αὐτοῦ за подлежащее: он (диавол) говорит, что и его отец (подл.) есть лжец (сказ.). Отец диавола есть Бог, ибо Бог есть Отец всего сотворенного. Диавол клеветает на своего Отца и, будучи сам лжецом, говорит, что Отец его есть лжец.

Христос обличал иудеев за то, что «они ищут убить Его, человека, сказавшего им истину, которую Он слышал от Бога».

В лице Христа пред иудеями был а) человек и была б) истина, слышанная от Бога, истина Божия (Бог истинен).

Иудеи же человека-Христа искали убить и истины Божией, которую Он говорил им, они не принимали. Они, во-первых, являлись человекоубийцами, т.е. хотели убить человека, и, во-вторых, не принимали правды Божией, т.е. представляли Бога лжецом.

И по тону и другому они оказываются детьми диавола, который, во-первых, человекоубийца от начала и, во-вторых, противник истины, именно Божией истины. Он противник Божией истины, потому что называет лжецом Отца своего; он говорит, что лжец и Отец его.

Прав ли диавол, когда называет Бога лжецом? Конечно, не прав. Он не прав, т.е. лжец, лжец по преимуществу, сама ложь, – он не прав, потому что в этом случае, он говорит от себя (ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ), т.е. проявляет самоправедность, самоутверждение.

Выписанные выше греческие слова потому трудно перевести, что ὅτι одинаково относится и к λαλῆ τὸ ψεῦδος и к ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ. Когда он говорит эту ложь, что лжец и Отец его, то он от себя говорит, что лжец и Отец его. «Что лжец и Отец» это и есть собственно ложь, настоящая ложь τὸ ψεῦδος. Поставим первое «что лжец и Отец его» в скобки: Когда он говорит эту ложь (что лжец и Отец его), то он от себя говорит, что лжец и Отец его.

Если поставленное в скобки выбросить, как само собою подразумевающиеся, тогда получим такой окончательный

перевод: Когда он (диавол) говорит эту ложь, от себя говорит он: что лжец и Отец его.

Для идеи лживого Бога в писаниях Иоанна ср. 1Иоан. V, 10: «неверующий Богу представляет Его лживым» (ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν = Иоан, VIII, 44 ψεύστης ἐστὶν ὁ πατήρ), также 1, 10: представляем Его лживым (φεύστην ποιοῦμεν αὐτόν).

Грамматика греческого новозаветного языка за предлагаемый мною перевод (см. В. Вест. 1904, июль – авг. стр. 591 – 3).

В пользу моего перевода говорят также древние греческие тексты (ib. стр. 592) и древние славянские переводы: «яко ложь (прилагат. лжив) есть и отец его» (см. Бог. Вест. 1904, май, стр. 147)

б) Иоан. X, 12 13.

А наемник, иже, Ὁ μισθωτὸς (δὲ) καὶ
несть пастырь, οὐκ ὢν ποιμήν οὐ οὐκ
А наемник не пастырь, ему же не суть ἔστιν τὰ про' βата
которому овцы не свои, овцы своя, видит ἴδια, θεωρεῖ τὸν λύκον
видит приходящего волка, волка грядуща, и ἐρχόμενον καὶ ἀφίησιν
и оставляет овец, и оставляет овцы, τὰ πρόβατα καὶ φεύγει,
бежит; и волк расхищает и бегаёт: и καὶ ὁ λύκος ἀρπάζει
овец, и разгоняет их. А волк расхитит их, αὐτὰ καὶ σκorpτίζει (τὰ
наемник бежит, потому и распудит овцы. πρόβατα) (Ὁ δὲ
что наемник и не радит об овцах, μισθωτὸς φεύγει) ὅτι
овцах.
яко наемник μισθωτὸς ἐστὶν καὶ οὐ
есть, и не радит ομέλει αὐτῷ περὶ τῶν
овцах.
προβάτων.

А наемник не пастырь, которому овцы не свои, видит приходящего волка, и оставляет овец, и бежит; и волк расхищает овец, и разгоняет их.

А наемник бежит, потому что наемник и не радит об овцах.

А наемник, иже, несть пастырь, ему же не суть овцы своя, видит волка грядуща, и оставляет овцы, и бегаёт: и волк расхитит их, и распудит овцы.

А наемник бежит, яко наемник есть, и не радит о овцах.

Ὁ μισθωτὸς (δὲ) καὶ οὐκ ὢν ποιμήν οὐ οὐκ ἔστιν τὰ προ' βατα ἴδια, θεωρεῖ τὸν λύκον ἐρχόμενον καὶ ἀφίησιν τὰ πρόβατα καὶ φεύγει, καὶ ὁ λύκος ἀρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει (τὰ πρόβατα)

(Ὁ δὲ μισθωτὸς φεύγει) ὅτι μισθωτὸς ἔστιν καὶ οὐ μέλει αὐτῷ περὶ τῶν προβάτων.

Обращает на себя внимание странная перестановка написанных курсивом слов, в русском и славянском текстах, при чем славянский согласен с греческим. Эта перестановка относится к числу таких, которые наносят явный ущерб смыслу. Не все равно сказать: «любит детей и целует их» и: «любит их и целует детей». В последнем случае будет явная бессмыслица, если под «их» разумеать детей и относить глаголы «любит и целует», к одному подлежащему. Необходимо или под «их» разумеать не детей, или «любит» и «целует» относить в разным подлежащим

Так и в славянском тексте Иоан. X, 12; «волк расхитит их и рассудит овцы» нужно или под «их» разумеать не овец, или глаголы расхитит и распудит относить к разным подлежащим. И именно, как урядим, необходимо последнее.

Русский переводчик отнес оба сказуемых к одному подлежащему «волк» и этим был вынужден перестановить «их» и «овцы», – имеете: «расхитят их и распудит овцы» сказать: «расхищает овец и разгоняет их». Иначе получилась бы полная бессмыслица.

Новейшие издатели греческого текста разумеют то же (одно) надлежащее и бессмыслицы избегают тем, что отбрасывают τὰ πρόβατα при σκορπίζει и у них выходит: наемник оставляет овец, и волк расхищает их, и разгоняет.

Но русский переводчик и новейшие издатели греческого текста поступают неправильно. Кроме того, что они вынуждены или переставить слово «овец» или отбросить его, они изобличаются также неверным пониманием слова σκορπίζει. Относя этот глагол в подлежащему «волк», они понимают его в смысле «разгоняет». Но это неверно. У Мф. XII, 43 и Лк. XI, 23 читаем: ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκορπίζει кто не собирает со Мною, тот расточает, т.е. здесь σκορпίζει означает не расхищает или разгоняет, а расточает, растеривает, – глагол

относится не к разбойнику или вору, а к охранителю или управителю. Также Лк. XVI, 1. один человек был богат я имел управителя, на которого донесено было ему, что расточает имение его διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ. 2 Кор. IX, 9: ἐσκορπίσεν ἔδωκεν τοῖς πένησιν расточил, раздал нищим. И в Иоан. X, 12 σκορπίζει означает «расточает, растеривает», а не «разгоняет», и относится к подлежащему пастух-наемник. Наемник видит приходящего волка, и оставляет овод, бежит, волк расхищает их, – таким образом наемник растеривает овец. Примечательно также то, что Иоан. X, 13 начинается словами: «а наемник бежит», которых нет в лучших списках. Вставка этих слов также вынуждена неправильным пониманием слова σκορπίζειν смысле «разгоняет» и отнесением его к подлежащему волк.

Итак, Иоан. XII, 12. 13 нужно передать в таком переводе: Наемник, не пастырь, которому овцы не свои, видит приходящего волка, и оставляет овец, и волк расхищает их, и он растеривает овец, потому что он наемник и нерадит об овцах.

в) Лук. XVI, 1 – 13.

Я не буду повторять о тех затруднениях, которые представляет притча для комментаторов: они уже не раз указывались. Я отмечу лишь те затруднения и недоумения, которые вызываются принятым переводом и обычным объяснением. Вот главнейшее из них. В выражении ст. 9 мамона неправды – богатство несправедливое (μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας = ἄδικος μαμωνᾶςс т. II) русскому прилагательному «несправедливый» соответствует в греч. род. сущ. τῆς ἀδικίας. Равным образом в ст. 8 домостроитель несправедливый – устроитель неверный по гр. передается тоже словом τῆς ἀδικίας. Итак, одно и то же греческое слово в одной и той же притче по-русски раз переведено *неверный* управитель, а другой раз *несправедливое* богатство. Между тем сила притчи очевидно в повторении одного слова – раз в применении к управителю, одному из сынов века сего, и другой раз в применении к богатству, т.е. разумея отношение сынов царства к богатству. Равным образом и *объяснение* слова несправедливое (богатство)

должно быть приложимо (конечно *mutatis mutandis*) и к слову неверный (управитель). Более разумные и последовательные комментаторы это соотношение понимают и (обычное) объяснение «неправедного богатства» (т.е. земное, тленное богатство) прилагают и к «домоправителю неправды». «Б таком же смысле должно понимать и выражение: домоправитель неправды. Не то сие означает, что домоправитель был человек совершенно бесчестный я действовал без всякой совести, но то, что он, во-первых, неправедно или нерадиво управлял чужим имением и, во-вторых, правил тем, что по сравнению с верховною правдою не есть подлинная правда, т.е. земным богатством». Здесь в последних словах ударяется на том, что неправда – в богатстве, которое было вверено управителю, а не в управителе, чему способствует род. пад. «неправды», как будто неправда = мамона неправды, как будто управитель неправды – управлял неправдою. Но нужно устранить этот обман род. падежа, помня, что род. падеж имеет значение прилагательного, почему *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* ст. 9 – *ἄδικος μαμωνᾶς* ст. 11, так что мамона неправды – неправедное богатство и (тем более) домоустроитель неправды = домоустроитель неправедный. Примечательно, что в синодальном слав. переводе при мамоне ст. 9 оставлен родит. неправды, а при домоустроителе ст. 8 род переведен прилагательным. Итак, неправедность – в управителе, и применение к управителю обычного объяснения «неправедного богатства» даст понятие «недействительного, неистинного управителя», но такое понятие само себя погребает, потому что в притче разумеется действительный управитель, а не «тленный и скоропреходящий» (обычные эпитеты земных благ). *Ἀδικίας* нужно объяснять одинаково в применении к богатству и в применении к управителю, но переходить нужно не от богатства к управителю, от неизвестного в известному, а обратно, так как в притче управитель – образ, а мамона неправды обозначаемое, символизируемое образом. Что такое домоправитель неправды, это легко понять, – это, как переведено в русском, управитель неверный, т.е. не оправдавший доверия господина, неверный интересам имения,

которое ему было вверено. В образе приточного управителя выставлены его неверность и его догадливость, больше ничего. Все догадки и рассуждения комментаторов о свойствах управителя и частных особенностях его неверности только (запутывают дело, затемняют схематический образ¹⁴³³: Сам по себе образ очень ясный – это управитель неверный и догадливый. В других притчах даны образы верного раба (πίστοςδοῦλος), т.е. раба, оправдавшего доверие господина, верного интересам вверенного имущества, приумножившего вверенное (Мф. XXIV 45; XXV, 21; Лк. XIX,???? XII. 42). Если управитель τῆς ἀδικίας есть собственно и буквально управитель неверный (в указанном смысле), то и богатство τῆς ἀδικίας есть тоже богатство неверное, но конечно *mutatis mutandis*, так как там лицо, а здесь вещь, – богатство неверное, т.е. интересам которого оказывают неверность, которое расточают. Хотя слово неверный у потребляется, и активно, и пассивно, и в отношении к лицу, и в отношении к вещи, хотя и род. гр. τῆς ἀδικίας может быть и obj. и subject, однако по-русски в указанном смысле *неверный* не употребляется в применении в вещи (неверное дело означало бы то, в котором человек проигрывает, которое не оправдывает надежды). Поэтому по-русски второе τῆς ἀδικίας неудобно перевести прилагательным, но нужно (как в слав. синод. домостроитель неправедный и мамона неправды) перевести: управитель неверный и богатство неверности, мамона неверности (= неверность богатству). Сравниваются управитель и богатство, посредствующий член сравнения – неверность, то активная, то пассивная: управитель – неверный, так как не соблюдает интересов имения, не приумножает его, расточает, и богатство есть мамона неверности, так как не соблюдают его интересов, расточают его. Неверность управителя неизбежно вызывает неверность имения: управитель – неверный (субъект неверности), след. имение есть мамона неверности (объект неверности). Нам заповедуется в притче: как управитель был неверным имению, так и мы должны быть неверны богатству. Но та и другая неверность в своем роде: догадливый управитель был

неверным имению в земных-эгоистических расчетах (неверность субъективная), а сыны света должны быть неверными богатству ради царствия Божия, почему, в отношении к ним стушевывается субъективная неверность и выступает неверность объективная, т.е. ударение на объекте неверности, – μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας = ἄδικος μαμωνᾶς. Итак, притча научает: как *неверный управитель* был догадлив в своем роде, так мы должны приобретать себе вечные обители мамоной неверности, т.е. неверностью интересам богатства. Для управителя характеристично личное пользование своею неверностью; для сынов света характеристична (в их отношении к богатству) – объективная судьба богатства; для первого – что он сделал для себя из богатства, для вторых – что станет в их руках с богатством.

Что понимание неверного богатства в смысле неверности богатству, истинно, это видно из того, что ниже, в ст. 13 Бог и манена представляются двумя господами, которым нельзя служить одновременно: сыны света, служа Богу, должны ненавидеть мамону, нерадеть о богатстве. Мамона τῆς ἀδικίας ст. 9 это то же, что ненависть к мамоне, нерадение о богатстве ст. 13 – это одинаково неверность интересам богатства, расточение его. (Подробнее см. Бог. Вестн. 1904 май стр. 149 – 160).

Примечания

¹ - Я полагаю резкое различие в методах литературно-критического и историко-филологического обследования религиозных памятников, с одной стороны, и религиозного воспроизведения их содержания, их идеи, с другой стороны; я решительно высказываюсь против смешения этих двух областей. Филологический перевод священного Писания, историко-археологическое объяснение его речений не относятся к области религиозно-богословской. Грамматика новозаветного языка не богословское произведение. И эта работа тем успешнее совершается, чем менее тормозится богословскими тенденциями. Как литературный памятник, священное Писание – предмет общей историко-филологической науки. Следует в этих работах воздерживаться от всяких богословских выводов. Это уже другая область, требующая иных талантов. С другой стороны, эта вторая работа, религиозно-богословская, принципиально исключает самостоятельные экскурсии в историко-филологические сферы. Я хочу сказать – историко-филологическое обоснование идейных выводов всегда имеет характер научной симуляции. Пример – второй том монографии Ричля. Не может не быть подозрительным, если у ортодоксального богослова историко-филологическая наука неизменно клонится к оправданию конфессиональных истин, как и обратно – если у отрицательного мыслителя она всегда говорит иное. Не только заранее определенные богословские выводы лишают историко-филологические упражнения всякой цены; но и в том случае, если такие упражнения настойчиво сопровождают стройно раскрывающуюся систему идей, работа уже не производит впечатления благородства. Лучше, более благородно, если научные опоры не самостоятельно подыскиваются, а указываются в данных результатах науки. Конечно, мы не говорим о случайных экскурсиях, о случайных поправках в научных изысканиях; считаем возможным, что религиозный мыслитель может быть гениальным филологом и может в идейной работе, попутно, внести существенные

поправки в историко-филологическую науку. Пусть так; но принципиально нельзя не желать, чтобы идейное построение не требовало отступлений от устойчивых результатов критической науки. Если результаты неустойчивы, то они не могут служить основой ни в ту, ни в другую сторону, и в этом случае минимум научной порядочности требует, чтобы стройность раскрытия идеи не маскировалась мнимо-научными соображениями. Желательно не смешение этих двух областей, а их свободное соединение: для научного значения идейно-богословской работы достаточно, чтобы она примыкала к несомненным критическим выводам, чтобы она использовала добытые результаты историко-филологической науки. Такой характер религиозно-богословского труда не гарантирует его от частных научных промахов и погрешностей, которые могут дать широкое поле для применения критического орудия рецензентов; но все дело в том, что это применение критического орудия всегда должно быть конкретным, должно состоять в определенных указаниях, а никак не принципиальным требованием самостоятельного пересмотра подпор, никак не принципиальным отрицанием самобытной значимости религиозно-богословского творчества. Одинаково тяжело встречать как наглость чревоутоверителей, не желающих знать никакой исторической перспективы, так и жалкую беспомощность ученых богословов, которые во всеоружии филологии и археологии, при изысканном понимании деталей, отдельных слов и текстов, совершенно бессильны связать тексты одною цельною идеей, уловить дух и смысл учения, и вынуждены всякий раз, как дело касается идеи учения, детским лепетом повторять традиционные формулы, чужие слова. Как противна сектантская субъективность, так противна и гордая вербальная ученость, наивно щеголяющая цитатами и именами, но бессильная понять и стройно воспроизвести христианское учение, Время громко заявить о законности религиозного мышления, религиозного построения евангельского учения, о законности и самобытной ценности идейно-богословских трудов, которые опираются на критическую науку, свидетельствуя об этом не цитатами и научной симуляцией, а фактическим

использованием научных результатов, и имеют прямую собственную (своеобразную) задачу внутренне-стройное и имманентно-убедительное воспроизведение исторического евангелия Христа.

- ² - Исх. III, 18 и др.
- ³ - Суд. XI, 24. Ср. 3Цар. XI, 33; 4Цар. I, 2 сл.
- ⁴ - 1 Ц. XXVI, 19.
- ⁵ - Руф. I, 15.
- ⁶ - Руф. II, 11, 12
- ⁷ - 4 Ц. V, 17.
- ⁸ - 3 Ц. X, 9.
- ⁹ - 3 Ц. XX, 23.
- ¹⁰ - Исх. III, 14. 15.
- ¹¹ - Быт. XXVIII, 21 ср. XXVII, 20.
- ¹² - Быт. XXXI, 13.
- ¹³ - Быт. XXXII, 9.
- ¹⁴ - Исх. III, 14. 15.
- ¹⁵ - Втор. XXXII, 10 – 12.
- ¹⁶ - Втор. VI, 4. 5. 14.
- ¹⁷ - Исх. XX, 2. 3.
- ¹⁸ - Исх. XXII, 20.
- ¹⁹ - Исх. XXIII, 24; Втор. V, 6 7; VII, 16; XI, 16; XII, 30; XX, 18.
- ²⁰ - Ос. XIII, 4.
- ²¹ - Ср. Втор. VI, 13.
- ²² - 1 Ц. VII, 3.
- ²³ - И. Нав. XXIV, 14. 15.
- ²⁴ - Мих. IV, 5.
- ²⁵ - Иер. II, 11.
- ²⁶ - 3 Ц XVIII, 21.
- ²⁷ - 3 Ц. XI, 4. 5.
- ²⁸ - 2Пар XXVIII, 23.
- ²⁹ - Исх. XX, 5; Втор. VI. 15.
- ³⁰ - Иис. Нав. XXIV, 19 – 20.

- 31 - Ос. I – III; Иез. XVI.
- 32 - Исх. XX, 2, 3.
- 33 - Втор. VII, 6. 7.
- 34 - Исх. ХУ, 11. 13 – 15; Пс. LXXVI, 14 – 16 и мн. др.
- 35 - Ис. XVII, 12.
- 36 - Пс. XCVIII, 2.
- 37 - Пс. XCVI, 9.
- 38 - Исх. XII, 12; Иер. XLVI, 25.
- 39 - 1 Цар. II, 2, Ос. XIII, 4.
- 40 - 2Цар. VII, 22. 23.
- 41 - Ис. XLV, 7.
- 42 - Пс. CXXXIV, 6. 7.
- 43 - Суд V, 5; Ам. IX, 5.
- 44 - 1. Нав X, 11 – 14.
- 45 - Суд. V, 20.
- 46 - 4Цар. XX, 11.
- 47 - Псал. VIII, 4.
- 48 - Псал XVIII, 5 – 6.
- 49 - Псал. XXXII, 6. 9.
- 50 - Псал. LXXIII, 16.17.
- 51 - Псал. XVIII.
- 52 - Псал. CIII, 4.
- 53 - Втор. IV, 19. 20.
- 54 - Втор. XXXII, 8. В русском переводе «сынов Ираиловых»; но предлагают читать בְּנֵי לֵוִי вместо בְּנֵי.
- 55 - Как у LXX κατὰ ἀριθμον ἀγγέλων θεοῦ.
- 56 - Пс. LXXXVIII, 7 – 9.
- 57 - Пс XXVIII, 1.
- 58 - Втор. X, 17; Пс. XLIX, 1; XCVI, 9; CXXXIV, 5.
- 59 - Пс. CXXXV.
- 60 - Иов IV, 18; XV, 15.
- 61 - Исх. XII, 12.
- 62 - Ис. XXIV, 21.

- 63 - Ис. XXXIV, 2–5.
- 64 - Ис XIV; Иез. XXVIII.
- 65 - Пс. LXXIII, 13. 14; Иов. XXVI, 5.
- 66 - Ис. XXVII, 1; Лл, 9; Иез. XXIX; XXXII.
- 67 - Ис. XLV, 7; Втор. XXXII, 39.
- 68 - Ам. III, 6; также Исх. IV, 11; XXI, 13; 1Цар. XXVI, 12, 19.
- 69 - Кн. Иова; 1Цар. XVI, 14; 3Цар. XXII.
- 70 - Исх. III, 14; Чис. XIV, 21, 28; Втор. XXXII, 40; 3Цар. XXII, 14; 1Цар XVI, 7; Ис. XL; Иер. X, 10; Пс. CXXXVIII.
- 71 - 3Цар. XVIII, 27.
- 72 - Иер. XIV, 22.
- 73 - Ис. XLI, 23. 24. 29; 1Цар. XII, 21
- 74 - Иер. XVI, 19.
- 75 - Ион. II, 9; Иез. XXX, 13.
- 76 - Иер. II. 11.
- 77 - Иер. X, 14.
- 78 - Втор. IV, 28.
- 79 - Иер. XVI, 18; Иез. XI, 18.
- 80 - Ис. XLIV, XLVI; Ос. VIII, 6; XIII, 2; XIV, 4; Пс. CXIII и др.
- 81 - Пс XCV, 5.
- 82 - Иер. X; Ис. XIV и др.
- 83 - 4Цар. XVII, 15.
- 84 - Иер. II; Ис. XL и др.
- 85 - Исх XV, 11.
- 86 - Пс LVI, 6. 12.
- 87 - Ис. XL, 15.
- 88 - Исх. IX, 16=XIV, 18. Ср. Пс. VIII, 2.
- 89 - Пс. XXIII, 7; XXXV, 10.
- 90 - Пс. XVIII, 1.
- 91 - Пс. XXVIII, 1. 2.
- 92 - Пс. CXVI, 1.
- 93 - Пс. CXIII, V.
- 94 - Ис. XXXV, 2; XL, 5.

- 95 - Ис. VI, 3.
- 96 - Ис. VIII, 13.
- 97 - 1Цар. VI, 20; Быт. XXVIII, 17; Исх. III, 5 2; Цар. VI, 6, 7 и др.
- 98 - Ис LVII, 15; Ос. XI, 8. 9; Пс. CII.
- 99 - Исх. XVI, 3; Зах. XIV, 5; Пс. XV, 3.
- 100 - Исх. XIX, 5, 6; Лев. XX, 26; Вт. XIV, 2.
- 101 - Ис. I, 4 и мн. др.
- 102 - Лев. XI, 45 и мн. др.
- 103 - Быт. VI, 1 – 3; Суд. IX, 13.
- 104 - Ис. XXXI, 3.
- 105 - Быт. II, 7; IV, 17; VII, 15; Пс. CXLV, 4.
- 106 - Иов XXVII, 3; Быт. VI, 3.
- 107 - Быт. II, 7.
- 108 - См. ниже.
- 109 - Быт. I, 2.
- 110 - Пс. CIII. 29–30.
- 111 - Иоил. II, 28. 29.
- 112 - Втор. IV, 15 – 20; Исх. XX, 4; Втор. V, 8.
- 113 - Ис. XL. Нужно, однако, помнить, что в действительности еврейский народ часто стоял ниже этих требований, но мы не пишем *alttestamentliche Religionsgeschichte*.
- 114 - Втор. VI, 4. 5. 16 Для «нас» ближайшим ответом на этот вопрос служат аскетическое самоумерщвление и мистическая созерцательность. Но евреям этот путь был совершенно незнаком и непонятен. Их религиозное мышление направлялось совершенно в другой плоскости.
- 115 - Быт. XII, XV, XVII, XXII; Исх. XIX, XXIV, XXXIV. Ср. Быт. XXVI, 28 ед. XXXI. 44 сл.
- 116 - Исх. XIX, 8.
- 117 - И. Нав. XXIV, 21. 22.
- 118 - Исх. XIX, 5. 6.
- 119 - 2Цар. VII, 23.
- 120 - Исх. IX, 16; Чис. XIV, 21.

121 - Исх. XIX, 6; Лев. XI, 44 ед. XIX. 2; Чис. XV, 40.

122 - Сав. XIV, 9.

123 - Соф. III, 9.

124 - Лев. XX, 8; XXII, 9. 16. 32.

125 - Исх. XXIII, 32; XXXIV, 11 след. Лев. XVIII, 1 след. XX, 24.

26.

126 - Быт. XV, 2.

127 - Быт. XXVIII, 20. 21.

128 - Исх. XIX, 5. 6; XXIII, 22 сл. Лев. XXVI, 4 сл.

129 - Евр. XI, 8

130 - Чис. XVI. 13. 14.

131 - Евр. XI, 24. 25.

132 - Быт. XV, 6. – Послушанию и вере человека соответствует милость и верность Бога 2Цар. II, 6.

133 - Основное ветхозаветное именование греха חֲדָן, глаг. חָדַן. Значение этого слова видно из 4Цар. XVIII, 14: царь Езекия, нарушив свой договор с царем ассирийским, послал сказать ему: 'לְחֲדָן я отложился, отпал от договора, нарушил его (рус. пер. виновен я), что наложишь на меня, я внесу. – В данном случае слово употреблено в юридическом смысле. В применении к богочеловеческому договору оно обозначает собственно грех, как нарушение завета с Богом, как неверность ему вообще и в частности, как нарушение Его уставов, Его закона. «Они, говорит Иегова о евреях, – они подобно Адаму (или: по-человечески דָּחַן) нарушили завет и изменили Мне» (Ос. VI, 7): таков типический грех ветхозаветного народа. Для значения слова примечательно Чис. XXII, 34 – «сказал Валаам Ангелу Иеговы: согрешил я, ибо не знал, что ты стоишь против меня на дороге», где грехом называется противление Богу, что обозначается также словом וְשִׁנְיָה. В Суд. XX, 16 חֲדָן употреблено о стреле, не попадающей в цель, что дает основание понимать грех как несоответствие человека его религиозному призванию. Понятие это есть прежде всего религиозное, а не нравственное понятие. Совершенно своеобразная мерка религиозной верности не совпадает с нашими нравственными понятиями напр. Быт. XXII, Суд. XI, 34 сл. 2Цар. XXIV. Частное содержание

понятий греха и праведности дается обрядовыми правилами, также не имеющими строго морального характера, и народными обычаями и нравами, о чем будет речь ниже. Собственно нравственное содержание в понятие греха и праведности вложено лишь пророками.

¹³⁴ - Лев. XXVI; Втор. XXVIII.

¹³⁵ - Лев. XXVI; Втор. XXVIII; Суд. II, 14. 20; III, 8. 12; IV, 2; VI, 1; X, 7. 17.

¹³⁶ - Лев. XXVI, 42 – 45; 4Цар XXIII, 3; Иер. XXXI, 31 след.

¹³⁷ - Иер. XIII, 11.

¹³⁸ - Чис. X, 35; Суд. V, 31; 1Цар XXX, 26.

¹³⁹ - Чис XXI, 14; 1Цар XVII, 47; XVIII, 17; XXV, 28. Ср. Чис X, 35; Исх. XII, 41.

¹⁴⁰ - Суд. V, 23 ср. VII, 18. 20.

¹⁴¹ - Ис. LII, 5; Иоил. II, 17.

¹⁴² - Иез. XVI; Ос. I – III.

¹⁴³ - Ис. XLIII, 24.

¹⁴⁴ - Втор XXX, 15 – 20.

¹⁴⁵ - Кроме Втор. XXX, 15 – 20 см. также IV, 1; VIII, 1; XI, 9; Исх. XX, 12 и мн. др.

¹⁴⁶ - Исх. XVIII, 15. 19

¹⁴⁷ - Втор XXXIII, 29.

¹⁴⁸ - Втор XXXIII, 28; Чис. XXIII, 9.

¹⁴⁹ - Быт. III, 15.

¹⁵⁰ - И. с. Сир. XLIV, 18.

¹⁵¹ - Быт. IX, 8 – 10.

¹⁵² - Быт. IX, 25–26.

¹⁵³ - Быт. XII, 1 – 3.

¹⁵⁴ - Исх. XIX, 5. 6.

¹⁵⁵ - Исх. IV, 22, Втор. XIV, 1; XXXII, 6. 10

¹⁵⁶ - Втор. IV, 5 сл.

¹⁵⁷ - Быт. XIV, 17 – 19.

¹⁵⁸ - Пс. CIX, 4; Евр. VII.

¹⁵⁹ - Быт. III, 8.

- 160 - Быт VII, 16.
- 161 - Быт. XI, 5.
- 162 - Втор. XXXIII, 26; Ис. XIX, 1.
- 163 - Мих. I, 3.
- 164 - Пс. XLIX; Ис. XL.
- 165 - Быт. VI, 6, 2Цар. XXII, 19. 20; 4Цар. XXIII, 26 сл. Ион. IV, 11 и мн. др.
- 166 - Иер. XII, 7.
- 167 - Ос. I – III; Иез XVI.
- 168 - Втор. IX, 6–8.
- 169 - Ср. Мал. 1, 2. 3.
- 170 - Исх. XXXIII, 19.
- 171 - 1Цар. III, 18.
- 172 - Быт. XII, 17.
- 173 - Быт. XX, 3. 18. Ср. XXVI, 7.
- 174 - Исх. III, 22; XI, 2, хотя см. Быт. XV, 14.
- 175 - Хотя см. Быт. XV, 16; Втор. IX, 5.
- 176 - Исх. IX. 27; X, 16.
- 177 - Быт XXV, 23; Римл. IX, 11, 12.
- 178 - Мал. I, 2. 3.
- 179 - 2Цар. VI, 21.
- 180 - 2Цар. XII, 24.
- 181 - Исх. XX, 5 6; Втор. VI, 9. 10.
- 182 - Втор. IX, 5 и мн. др.
- 183 - 2Цар. VII, 18. 19. Ср. 3. Цар. IX, 12 сл. 32 сл. Также ср. Быт. XXI, 13. Даже для чужого народа пребывание среди него любимца Иеговы может быть выгодно. Быт. XVIII; XIX, 21, XXX, 27, XXXIX, 2 сл. и др.
- 184 - Исх. XXXII, 33, Числ. XVI, 47. 48. Ср. Числ. XXV, 13, Иер. XV, 1.
- 185 - Суд. XIX, 30, 2Цар. XIII, 12, XX, 18 сл. (LXX). Ср. Быт. XX, 9, XXIX, 26, XXXIV, 7.
- 186 - Быт. XXXV III, 8 – 10, Исх. IV, 24 – 26.

¹⁸⁷ - Суд. IX, 57, 1Цар. XXV, 39 ср. 2Цар. XVIII, 31, XXI. Сюда примыкает позднейшая этика житейской мудрости, восстающей, по естественным соображениям, против глумливого вина и буйной сиверы (Прит. XX, 1), против ссор (III, 30, XX, 3), лукавства (IV, 24, VI, 12.14), лености (XX 4), гордости (XI, 2, XIII, 10, XVI, 5 18, XXI, 4), блуда (XXII, 14.1, торгового обмана (XI, 1, XX, 10. 23), ростовщичества (XI, 26), – и требующей «любви, которая покрывает все грехи» (X, 12), почтительности к родителям (XIX, 26, XX, 20), милосердия (XIV, 21), попечения даже о скоте (XII, 10), терпеливости и кротости (XIV, 29. 30), снисходительности и негневливости (XIX, 11) и т. п.

¹⁸⁸ - 1Цар. XXV, 28, 2Цар XII, 13.

¹⁸⁹ - Быт. XII, 11 – 13, XX. 2 – 11, XXVI, 7, XXVII, 1 – 29, XXX, 37 – 43, XXXI, 36, XXXIV, 1Цар. XXV, 38, XXVII, 9 сл. XXVIII, 2; XXIX, 8 сл. 2Цар. VIII, 12, XII, 31, XVI, 8, 3Цар. II и др.

¹⁹⁰ - 1Цар II, 25.

¹⁹¹ - Исх. XX, 24.

¹⁹² - Втор. XII, 13.

¹⁹³ - Иоан. IV, 20.

¹⁹⁴ - Быт. XVI, 7 – 13.

¹⁹⁵ - Исх. III, 2 – 6.

¹⁹⁶ - Исх. XXXIII, 2. 3, XXXII, 34, XIV, 15, XXIII, 20, Чис. XX, 16.

¹⁹⁷ - Исх. XIII, 11. 21. 24 сл. В книге Второзакония совсем же встречается имени Ангела Иеговы.

¹⁹⁸ - Ис. XIII, 19, XLIV, 26, Агг. 1,13, Мая. II, 7, III, 1, но множ. ч. также Быт. XIX, 1 сл. Ср. XXVIII, 12, XXXII, 2.

¹⁹⁹ - Быт. I, 2, Пс. XXXII, 6. CIII, 29. 30.

²⁰⁰ - Числ. XI, 13. 25. 29; XXVII, 18; Втор. XXXIV, 9, Суд VI, 34, XI, 29, XIII, 25, XIV, 6. 19, XV, 14, 1Цар. X, 6, XVI, 13, Агг. II, 5, Ис. LXIII, 11 – 14, Пс. L, 13, CXLII, 10 и др.

²⁰¹ - Ис. LXIII, 10 ср. Быт. VI, 3.

²⁰² - См. выше. Также Ис XI. Ср. Евр. I, 14.

²⁰³ - Пс. XXXII, 6.

²⁰⁴ - Пс. XXXII, 9, Ис. LV, 10. 11.

²⁰⁵ - 4Цар. III, 12 и др.

- 206 - Притч. III, 19. 20, VIII, 22 сл. Иов. XXVIII, 12 сл.
- 207 - 1. с. Сир. XXIV, 9. Также Прит. VIII.
- 208 - Исх. XXIX, 45. 46, 2Цар. VII, 5 – 13.
- 209 - Лев. 1, 3. 9; III, II. 16 и мн. др. Чис. XXV, 3. 5; I Цар. III, 14; XXVI, 19.
- 210 - Исх. XIX, 22.
- 211 - И. Нав. XXIV.
- 212 - Исх. XIX, 5. 6.
- 213 - Пс. CXII, 1.
- 214 - Быт. XXVI, 24; Чис. XII, 7; XIV, 24; И. Нав. I, 1 сл.
- 215 - Чис. XII, 7; Втор. VI, 25.
- 216 - 2Цар. XV, 8.
- 217 - Лев. XXV, 55; также 42 ср. XXVI, 13.
- 218 - Исх. XXX, 12 – 16.
- 219 - Втор. V, 2. 3.
- 220 - Быт. XVII, 14.
- 221 - Иис. Нав. V, 5 – 9. В вопросе об обрезании мы встречаем то же двойство, что и в вопросе о субботе. Быт. II, 3; Исх. XX 11; XXVI, 17.
- 222 - Чис. XVIII, 12.
- 223 - Втор. XII, 31.
- 224 - Исх. XIII, 12. 13; XXXIV, 20.
- 225 - Исх. XIII, 15.
- 226 - Чис. III, 13.
- 227 - Исх. XII.
- 228 - Исх. XXIII, 19; XXXIV, 26; Лев. XXIII, 10; XXVII, 30 – 33; Втор. XXV, 2 сл.
- 229 - Общие законы о праздниках Исх. XXIII; Лев. XXIII; XXV; Чис. XXVIII; XXXIX; Втор. XVI.
- 230 - Исх. XII, 2; Лев. XXIII, 5. Но см. 4Цар. XXIII, 21 – 23.
- 231 - Исх. XIII, 9; Лев XXIII, 2 сл. О субботе ср. выше.
- 232 - Лев. XVII, 11. 14; Втор. XII, 23. Отсюда, далее, орган разумной человеческой жизни – сердце. На языке ветхозаветном, который удерживается и в Новом Завете, сердце

орган духовной жизни (Прит. IV, 23: «больше всего хранимого храни сердце твое, потому что из него источники жизни»), в частности орган самосознания, совести, чувства, познания. О сердце еврей говорил так, как мы теперь говорим о душе. Напр. Быт. XX, 5; Втор. VIII, 5; Иов. XXVII, 6 и т.д.

²³³ - Лев. XVII; Втор. XII.

²³⁴ - Втор. IX, 24,

²³⁵ - Исх. XXXII, ср. Ос. IX, 10 (Чис. XXV)

²³⁶ - 1. Нав. XXIV, 15; Иезек. XXIII, 3 сл.

²³⁷ - Исх. XIX, 6 ср. Чис. XVI, 3.

²³⁸ - Чис. III, 12 сл. VIII, 16 сл.

²³⁹ - Исх. XIX, 21; Чис. XVIII, 22 ср. XVII.

²⁴⁰ - Чис. VIII, 19 ср. I, 53. О священниках Чис. XVII, XVIII, 1 сл., о первосвященниках Исх. XXVIII, 38.

²⁴¹ - Чис. VIII, 10; Исх. XXVIII.

²⁴² - Втор. XVII, 9. 18 ср. XXI, 5; XXXIII, 8 – 10.

²⁴³ - Втор. XVII, 12; XVIII, 7.

²⁴⁴ - Ср. I. с Сир. XLV, 20. 21

²⁴⁵ - Исх. XXVIII, 30; Чис. XXVII, 21.

²⁴⁶ - Лев. X, 12; Втор. XXXIII, 10 Ср. Мал. II, 7.

²⁴⁷ - О функциях урима и туммима не упоминается после Давида.

²⁴⁸ - Втор XII, 5 сл. XXVI, 1 сл. Лев. XXIII, 14. Ср. I Нав V. 10 11.

²⁴⁹ - Лев VII, 37; IX, 15 – 18; Чис. VI, 16. 17 и др. Жертва всесожжения также очищает грехи Лев I, 4 ср. XIV, 20; XVI, 24; Иез. XLV, 15. Испускательные жертвы не встречаются раньше Моисея.

²⁵⁰ - Лев. IX, 23. 24. Огню всесожжения соответствовала в хлебных приношениях соль. Лев Л, 13.

²⁵¹ - Лев. XVII, 11.

²⁵² - Для значения תָּוַע ср. Быт. XXXII, 21 (рус. пер. 20); 1Цар XII. 3. Очищение безразлично приписывается Богу Втор XXI, 8, священнику Лев V, 16; XV, 15. 30 и жертве Лев. X, 17. В

день очищения (народа) кровь жертвы за грех и жертвы всесожжения (ср. Лев. I, 4) вносилась «во святилище за завесу» и ею окроплялась крышка (תָּכֵחַ) ковчега завета.

²⁵³ - Исх. XXX, 16.

²⁵⁴ - Исх. XIX, 21; Чис. XVIII, 22 ср. XVII.

²⁵⁵ - Лев. I, 4; III, 2; IV, 4 и др. (Не при одной жертве собственно за грех).

²⁵⁶ - Лев IV, 2; V, 15. 18

²⁵⁷ - Чис. XVI, 30.

²⁵⁸ - Исх. XXI, 23 сл.

²⁵⁹ - Ср. Иов I, 5, – Лев. XVI «все грехи» нужно понимать также в смысле (всех) грехов, совершенных «по простоте и неумышленно» ср. Иезек. XLV, 18 – 20. Тот же взгляд на очищение жертвою грехов неумышленных и даже естественной нечистоты выражается в жертвах за грех родившей женщины (Лев. XII), прокаженного (XIV, 18 – 20), имеющего истечение и кровоточивой (XV, 15. 30) и т. п (Лев. XIV, 52 сл.). Вообще этот взгляд на очищение жертвою грехов менее важных весьма характерен для еврейской религии. В нем можно видеть отражение пророческой проповеди, ставившей на первом месте нравственную чистоту и будившей народную совесть от усыпления ее внешними средствами примирения с Богом. Но при этом также следует иметь в виду, что этот взгляд на ограниченное значение очистительной жертвы весьма удобно уживался в известные эпохи с религиозным самомнением еврейского народа, поскольку предполагалось, что живущий еврей и живущий еврейский народ свободны от грехов, за которые полагается смерть, и могут быть повинны только в неважных грехах, от которых очищаются ритуально. См. ниже.

²⁶⁰ - См. напр. Исх. XXXI, 13. 17; Лев. XXVI, 4; Иер. IX, 25. 26; Иез. XLVI, 7 и др.

²⁶¹ - Исх. VI, 3.

²⁶² - Втор. V, 2. 3.

²⁶³ - Исх. XIX, 6; Втор. VII, 6.

²⁶⁴ - Чис. XX, 4; Лев. VIII, 3. 5; IX, 5 и др.

- 265 - Лев. XIX, 2.
- 266 - Втор VIТ 4; IX, 1; XXVII, 9.
- 267 - Чис. XVI, 3.
- 268 - Чис. XXVII, 17.
- 269 - Чис. XXVII, 18 – 20.
- 270 - Суд. XVII, 6; XVIII, 1; XIX; XXI, 25.
- 271 - 2Цар. XIII, 12.
- 272 - Исх. XV, 25; I Нав. XXIV, 25; 1Цар XXX, 25.
- 273 - 2Цар. XIV, 17.
- 274 - Пс. XLIV, 2 – 8.
- 275 - Пс. LXXI, 1 сл.
- 276 - Пс XLIV, 6; LXXI, 8 сл.
- 277 - Втор. I, 17; Ис. XXXIII, 22.
- 278 - Исх. XV, 18; 1Цар. XII, 12.
- 279 - Сохранилось свидетельство о противодействии, которое было встречено при учреждении царства (1Цар. VIII, 7; ср. XII, 12; Суд. VIII, 22.23), не понятное в виду Чис. XXIII, 21; Втор. XVII, 14 – 20; XXVIII, 36; XXXIII, 5; 1Цар. IX, 16 и потому отсылающее нас к Ос. XIII, 11.
- 280 - С. Ар. 11,16(165).
- 281 - 1Пар. XXVIII, 5; XXIX, 23.
- 282 - Пс. CIX, 1.
- 283 - Пс. II, 2; XVII, 51; 1Цар. XXIV, 6 – 11; XXVI, 9 и др.
- 284 - Пс. XLIV, 7.
- 285 - Пс. II, 7; 2Цар VII, 14.
- 286 - Пс. II, 7. 8.
- 287 - Пс. LXXI, 8. 11.
- 288 - Пс. LXXI, 17.
- 289 - 2Цар. VII, 12 – 16.
- 290 - Чис. XII, 6 сл. Втор. XXXIV, 10.
- 291 - Ср. Втор. XXXIII, 5.
- 292 - Ср. Исх. XXXIII. 7 сл.
- 293 - Чис. XXVII. 21.

²⁹⁴ - Первоначально ефод, по-видимому, не означал священнической одежды. Суд VIII, 27; XVII, 5 сл. (ефод и терафим); Ос. III, 4.

²⁹⁵ - Чис. XXVI, 55 сл. I. Нав VII, 14 сл. XIV.

²⁹⁶ - Вопросание Вога чрез священническое посредство в последний раз упоминается при Давиде I Цар. XXIII, 9 сл. XXX, 7 сл. Ср. XXII, 15 и др.

²⁹⁷ - I Цар. XV, 22. 23.

²⁹⁸ - I Цар. XXII, 16 – 19.

²⁹⁹ - 1Цар. XIII, 9; 2Цар. VI, 14; 3Цар. VIII, 64; XIII, 1; 4 Цар. XVI, 12. 13; XXIII, 3. При Асмонеях княжеское и первосвященническое достоинство были соединены в одном лице. Ср. По. СИХ, 4.

³⁰⁰ - Не только Давид, Соломон, Иосия, но и Иеровоам построил капища на высоте и поставил из народа священников 3Цар. XII, 31 и пр.

³⁰¹ - 4Цар. XVIII XXII. XXIII.

³⁰² - Также 4Цар. XII, 4 сл. XVI, 15 сл. Ср. 3Цар. I, 32 сл. с помазанием Саула и Давида от Самуила.

³⁰³ - 2Цар VIII, 17; XX, 25 26; 3Цар. IV, 5; 1Пар. XVIII, 16.

³⁰⁴ - И преобладание царской власти над священством не есть особенность только еврейской религии, и только-что названо оно нами весьма характеристичным для еврейской религии не с точки зрения дохристианских царств, а с точки зрения позднейшей – христианской.

³⁰⁵ - Ам. III, 7.

³⁰⁶ - Быт. XX, 7.

³⁰⁷ - Быт. XXVII, XLIX.

³⁰⁸ - Исх. XXXIII, 11 ср. Чис. XII, 6 – 8; Втор. XVIII, 15; Ос. XII, 13.

³⁰⁹ - Иер. VII, 25.

³¹⁰ - 1Цар. III, 1.

³¹¹ - Иер XV, 1.

³¹² - 1Цар. IX, 9.

³¹³ - Деян. III, 24.

- 314 - 3Цар. I, 32 сл. XIX, 15 сл. 4Цар. IX, 1 сл.
- 315 - 1Цар. IX, 12. 13; XVI, 5; 3Цар. XVIII, 30 сл.
- 316 - 2Цар. XXIV, 11; 1Пар. XXV, 5.
- 317 - Пророки Ассирийского периода: Амос, Осия, Исаия, Михей, – Халдейского периода: Софония, Наум, Иеремия, Аввакум, Иезекииль, – Персидского периода: Ис XIII – XIV; XXI, 1 сл. XXIV – XXVII; XXXIV – XXXV; XL – LXVI; Аггей, Захария, Малахия. Впрочем, для нас хронология не имеет большого значения.
- 318 - Ср. Исх. IV, 16; VII, 1.
- 319 - Ос. IV, 8. 9; V, 1; Соф. III, 3. 4.
- 320 - Ис. XXI, 11. 12; Иезек. III, 17 – 21.
- 321 - Зах. XI, 4 сл.
- 322 - Ис. XLII, 19; XLIV, 26; Агг. I, 13; Мал III, 1.
- 323 - 1Цар. IX, 6; 3Цар. XII, 22; XVII, 18; Ис. XX, 3; Иер. VII, 25; XXXV, 4 и др.
- 324 - Быт. XV, 12. 13; XXVIII, 12. 15; XLVI, 2; 1Цар. III, 2 сл.
- 325 - 1Цар. III, 1; Чис. XXIV, 4.
- 326 - Иоан. V, 37.
- 327 - Чис. XI, 25.
- 328 - Чис. VI.
- 329 - Ам II, 11.
- 330 - Суд. XIII.
- 331 - Назореев напоминали несколько позднейшие Рехавиты. 4Цар. X, 15. сл. Иер. XXXV.
- 332 - 1 Цар. X, 5.
- 333 - 1Цар. X, 10
- 334 - 1Цар. XIX, 20 – 24
- 335 - 4Цар. III, 15
- 336 - 3Цар. XVIII, 46
- 337 - Иер. XXVI I, 9.
- 338 - Ис. II, 6.
- 339 - Лев. XIX, 31; XX, 6. 27; Втор. XIII; XVIII; 1Цар XXVIII, 3; 4Цар XXIII, 24.

- 340 - Втор. XIII, 1 – 5.
- 341 - 1 Цар. XV, 23; Зах. XIII, 2.
- 342 - Ос. III, 4; Суд. XVII, 5.
- 343 - Втор. XVIII, 9–15.
- 344 - Чис. XII, 6 – 8; Втор XXXIV, 10; Исх. XXXIII, 11. Впрочем нужно помнить о роли жезла Божия (נֶסֶם הַיְהוָה) В истории Моисея. Исх. IV, 2. 17. 20; VII, 17; XIV, 16; XVII 9; Чис XX, 8 сл. Ср 4Цар. IV, 29. 31; Ос. IV, 21.
- 345 - Зах. XIII, 3.
- 346 - Иер. XXVII, 9. 10. Ср. Ис. XXIX, 19; Мих. III, 7.
- 347 - Иер. XXIII, 21. 22.
- 348 - Ис. VIII, 19 20. Ср. Лук. XVI, 29.
- 349 - Втор. XXX, 11 – 14.
- 350 - Иер. VI, 6; XVIII, 15.
- 351 - Мих. III, 1; VI, 8 Ср. Иер IV, 4. 5.
- 352 - Ср. Зах. XIII, 4; Мих. III, 5 7. 11.
- 353 - Am VII, 14.
- 354 - Иер XX, 7; XXIII, 29, Am, III, 8
- 355 - Иез XIII; Ос. IX, 7. 8.
- 356 - Ис. XLI, 23.
- 357 - Ис. LV, 10. 11.
- 358 - Трудно согласиться с теми учеными, которые в характеристике Моисея (Чис. XII, 6 – 8; Втор XXXIV, 10) видят только позднейшую идеализацию. Несомненно, в лице Моисея нужно признать крупного религиозного деятеля и великого пророка. И хотя в первоначальном сообщении Исх. XXXIII, 11 нельзя еще видеть решительного противопоставления пророчества видений и пророчества этического, однако такое противопоставление в применении к Моисею оправдывается всем, что мы знаем о нем. Впрочем см. прим. 5 на стр. 86.
- 359 - 2Пар. XII, 1 сл.
- 360 - 3Цар. XXI. Однако настолько и эти пророки разнились от позднейшего чисто-этического пророчества, показывает напр. снесение 4Цар X, 30 с Ос. I, 4.

- 361 - Ис. X, 5 ср. V, 26 сл. VII, 18.
- 362 - Иер. XXV, 9; XXVII, 6.
- 363 - Ис. XLV, 1.
- 364 - Агг. II, 7.
- 365 - Зах. XIV, 9.
- 366 - Соф. III, 9; Ис. II, 2.
- 367 - Ам. IX, 7.
- 368 - Ис XIX, 25.
- 369 - Зах. IX, 1.
- 370 - Иер IX, 25 26.
- 371 - Часто у Амоса, Исаии, Иеремии, Аггея, Захарии, Малахии, редко у. Осии, Михея, Наума, Софою и, Аввакума и не встречается у Иезекииля, Иоиля, Авдия, Ионы.
- 372 - Ис. V, 16.
- 373 - Ис. III, 13.
- 374 - Иер. IX, 22 – 25.
- 375 - Пс. X, 5 – 7 ср Авв. I, 13.
- 376 - Пс. CXLII, 11 ср. LXX, 2; CXVIII, 40 149; CXLII, 1; Ис. XLVI, 12, 13.
- 377 - Ам. II, 2.
- 378 - Ос. II, 16–21.
- 379 - Пс. CIII; CV; CVI; CXVII; CXXXV; CXLIV.
- 380 - Ион. IV, 10 11.
- 381 - Иерем. XVIII, 7 сл. XXXVI, 3.
- 382 - Ис. I, 17; LVIII, 3. 7.
- 383 - Ос. X, 12; XII, 7.
- 384 - Мих. VI, 8.
- 385 - Иезек. XVIII, 5 – 9.
- 386 - Зах. VII, 9–10; VIII, 16–17.
- 387 - Ис. VII, 9; XL, 27 – 31; LXVI, 2; Иер. XVII, 5 – 7 и мн. др.
- 388 - 1Цар. III, 18; 2Цар. XVI, 10–12.
- 389 - Ис. LVII; LXVI; Пс. L.
- 390 - Ис. I; LVIII; LXVI; Ам. V; Мал. I; Пс XXXIX; L.

- 391 - Ис. XL; LXVI; Иер. VII; Мих. VI; Пс. XLIX.
- 392 - Ос. VI, 6; Мих VI, 8; Иер. VII, 23; Ис. XXIII, 4.
- 393 - Иер. VII, 22; Ам. V, 25.
- 394 - Зах. VII, 5. 6; Ос. VIII, 13.
- 395 - Ис. I, 13. 15; LVIII, 4; Иер VII, 15.
- 396 - Ос. IV, 8 и мн. др.
- 397 - Ис. I, 21 – 23; III, 14–19; V, 11 – 12; Ам. III, 10; IV. 1; VI, 12; Мих. II, 1 – 2; VII, 1 – 4 и мн. др.
- 398 - Мих. VII, 1 – 4; Иер. V, 1; XIII, 23.
- 399 - 1Цар. VIII, 5. 19 – 20.
- 400 - Ос. XIII, 9 – 11.
- 401 - Ос. XII, 14.
- 402 - Втор. XV, XXIV и др.
- 403 - Втор. I, XVI, XIX и др.
- 404 - Втор. VI, 5; Лев XIX 18.
- 405 - Лев. XIX, 17. 18.
- 406 - Втор. XX, 10 – 16.
- 407 - Втор. XXIII, 20. Ср. выше.
- 408 - Втор. XV, 3.
- 409 - Втор. X, 18; XIV, 29; Лев. XXIII, 22.
- 410 - Чис. IX, 14; XV, 15; Лев. XXIV, 22.
- 411 - Лев. XIX, 34. Однако ср. Втор. XIV, 21.
- 412 - По. CXXXVIII, 21. 22.
- 413 - По. CXXXVI.
- 414 - По. LVII, 11.
- 415 - Мф. V, 43.
- 416 - Втор. XXIV, 5.
- 417 - Лев. XX; Втор XXII; Иех. XX, 17; XXII, 16; Лев. XIX 20.
- 418 - 2Цар. XI – XII.
- 419 - Лев. XIX, 29.
- 420 - Исх. XX, 12; Втор. V, 16.
- 421 - Чис. XXXV, 33.
- 422 - Лев. XIX, 11. 15 29. 35. 36.

- 423 - Втор. XIX, 21;
- 424 - Втор. X, 16; Лев. XIX, 17. 18.
- 425 - Ам. IX, 11, 12.
- 426 - Ис. XLV, 4.
- 427 - Ис. XLV, 25
- 428 - Ис. LIV.
- 429 - Ис. XLIII.
- 430 - Ис. VLII, 18; XXVIII, 21.
- 431 - Ис. XLIX, 16.
- 432 - Ис. LV, 4. 5.
- 433 - Зах. XIV; Мих. IV, 13.
- 434 - Ис. XLIX, 23. 26.
- 435 - Ос. III, 5; Ам XI, 11; Иер. XXIII, 5; Иезек. XXXIV, 23.
- 24; XXXVII, 24.
- 436 - Иерем XII, 1 – 3; Авв. I, 2–4.
- 437 - Псал. LXXII, 12 – 14.
- 438 - Иезек. II и др.
- 439 - Иез. XXXIX, 23 24. 29; Ис. XLV, 15.
- 440 - Ис. LVII, 15.
- 441 - Иер. XV, 15.
- 442 - Иер. VIII, 21; IX, 1; XIV, 17; Иез. IV, 4.
- 443 - Иер. XI, 19.
- 444 - Ис. LXV, 8.
- 445 - Ав I, 13.
- 446 - Ис. XLIX, 6.
- 447 - Пс. XLIII, 23.
- 448 - Псал. LXXII, 25 – 28.
- 449 - Псал. XLI, 2. 3.
- 450 - Ав. III, 17. 18.
- 451 - Пс. CXVIII, 50.
- 452 - Пс. XXII, 4.
- 453 - Пс. LXII.
- 454 - Пс. XXI.

- 455 - Пс. LXVIII, 4.
456 - Иер. XX, 18.
457 - Пс. LXVIII, 7.
458 - Иов. XLII, 10.
459 - Ис. XXIX, 19. 20.
460 - Ис. LII, 13.
461 - Чис. XI, 29.
462 - Иоил. III, 1. 2.
463 - Соф. I, 14–16.
464 - Иез. XXX, 3.
465 - Агг. II, 6. 7.
466 - Иоил. II, 30.
467 - Иер. XXXII, 21.
468 - Иоил. II, 31; Иез. XXXII, 7.
469 - Соф. I, 17.
470 - Ам. III, 2.
471 - Иез. V, 8.
472 - Иез. XII, 15; XXII, 15; Иер. XIII, 24.
473 - Ам. IX, 9.
474 - Ис. I, 25; Мал. III, 2 – 5.
475 - Иез. XXII, 22.
476 - Ис XXVIII, 28.
477 - Ис. VI, 13; X, 20.
478 - Соф. II, 10; Иоил III, 2. 3.
479 - Ис. XL, 2.
480 - Мих. IV, 12.
481 - Зах. XII, 3
482 - Иоил. III, 4. 7.
483 - Иер. LI, 36.
484 - Иез. XXXIX, 17 – 21.
485 - Ав. III, 12. 13; Ис. VI, 13.
486 - Иез. XXXIX, 21.
487 - Иер. XXX, 17 сл. Ам. IX, 8 сл.

- 488 - Ис. LI, 12.
- 489 - Ис. XLIII, 3–4.
- 490 - Ам. IX, 11 сл. Иер XXXIII, 15; Зах III, 8.
- 491 - Соф. III, 14.
- 492 - Ис. IX, I сл. 2
- 493 - Ис. XXX, 29.
- 494 - Ис. IX, 6. 7.
- 495 - Зах. IX, 9.
- 496 - Иоил. III, 18; Ис. XXIX, 17.
- 497 - Ис. LXV, 17 сл. LXVI, 22.
- 498 - Иер. V; XXIII; XXVIII; Иез. XIII.
- 499 - Иер. V, 12; Мал. III, 14. 15; Ис. XXX, 18.
- 500 - Ам V, 18. 20.
- 501 - Иоил. II, 11 – 13.
- 502 - Ис. I, 27.
- 503 - Ис. IV, 4; XLIV, 22; LXI, 10; Мих. VII, 19.
- 504 - Ис XXXII, 16 – 17; LX, 21; LXI, 6; Соф. III, 3; Иез XVIII, 81; Ав. II, 14.
- 505 - Ис. XI, 4 сл. Иер XXIII, 5. 6.
- 506 - Иер. XXXI, 30 – 33.
- 507 - Ис. LX, 21.
- 508 - Лев. XX, 24 – 28.
- 509 - Иис. с. Сир. XXXV, 1 – 5 и сл. Ср. Иуд. XVI, 16; Тов. XII, 8.
- 510 - В лице Иеремии, Иезекииля, Аггея, Захарии, Малахии.
- См. Иер. XVII, 21. 22; XXXIII, 18 – 26; Иез. XL – XLVIII; Агг I и II: Зах XIV, 16 20 – 21; Мал. III, 9 – 10 Ср. Ис. LXVI, 20 – 23
- 511 - Иер XI, 15; Зах VII, 5 – 7; Мал I, 10; Ис. LXVI, 1 – 3.
- 512 - Здесь следует также иметь в виду иудейское верование, что плен загладил важнейшие грехи Израиля и утишил гнев Божий, так что после пленный религиозный вопрос касался лишь менее важных прегрешений, очищаемых ритуально Отсюда то обстоятельство, что очистительная сила ритуальных установлений ограничивалась менее важными грехами, не умаляло значения этих установлений в

после пленное время, а скорее возвышалось. В истории еврейской религии всегда случалось так, что наиболее существенное в вопросе о грехе и праведности ускользало из сферы практического делания, которое направлялось лишь на нравственную периферию. И если это заключалось уже в древнееврейском понятии о грехе и жертве, то вполне оно развилось в после пленное время.

⁵¹³ - Иер. XVII, 10; XX, 12; XXXI, 31 – 33; Иез. III, 20; XVIII, 2–4. 24 – 27; XXXVI; ср Втор XXIV, 16.

⁵¹⁴ - После пленное иудейство и после пророческая этика пошли в двояком направлении – путем законничества и путем, отмеченным в литературе «премудрости» (חכמה) – в кн. Иова, Притчей Соломоновых и Екклесиаста Сюда же относятся некоторые из псалмов. Это – философия иудейского народа, то возвышающаяся до созерцаний теодицеи, то спускающаяся до житейского благоразумия, ярко утилитарная в практической области. Эта философия выделяется среди иудейской письменности индивидуалистическим уклоном, который и заставлял интересоваться как вопросами теодицеи, так и путями утилитарного блага; с этой же, индивидуалистической, почвы иудейская философия возвышалась до универсалистических тенденций. Последние вызывают некоторых истериков на восторженную оценку хокмической философии, которую непосредственно соединяют с позднейшей иудейско-эллинистической литературой, указывая здесь подготовительные ступени христианского универсализма, стройно раскрытого у апостола Павла. Однако в действительности Евангелие антитетически связано с законничеством ??? существом проходит мимо житейской философии. Эта философия при всей высоте некоторых своих созерцаний и устойчивости моральных взглядов, не имела под собою народной почвы и заранее обрекала себя судьбам внеисторического мировоззрения. Припоминается образ Мелхиседека, который с своим возвышенным монотеизмом остался одиноким и не вошел в водоворот истории. Так и история иудейского народа совпадает с эволюцией религиозного законничества, а не с философским утилитаризмом. Впрочем, о

полной изоляции не может быть речи и названные книги заметно отражают черты иудейского духа: это – побочное течение в одном иудейском русле.

⁵¹⁵ - Terminus ad quem дохристианского иудейства – разрушение Иерусалима при Тите в 70 г.

⁵¹⁶ - С. Ар. II, 38 (277).

⁵¹⁷ - Постановления

Моисея βέβαια, άσάλευτα, ακράδαντα, καθάπερσφραγίδι. φύσεως. αὐτῆςσεσημαβμένα, μένειηαγίωςάφ' ἧς ἡμέρας ἐγράφημεχρι νῦν καὶ πρὸς τὸν ἔπειταπάντα διαμενεῖν ἐλπησαὐτὰ, αἰῶνα ὥσπεράθάνατα, ἕως ἀνῆλιος καίσελήνη καὶὸ σύμπας οὐρανόςτε καὶ κοσμοςῆ. τοσαύταις γοῦν χρησαμένου τοῦ ἔθνους μεταβολαῖς κατὰ τεεὺπραγίας καὶ τοῦναντίον, οὐδένάλλ' οὐδὲ τὸ μικρότατον τῶν διατεταγμένων ἐκίνηθηπάντων ὡς ἔοικετὸ σεμνόνκαὶθεοπρεπὲς αὐτῶν ἐκτετιμηκότων D e Vita M. lib. II, 3 (14. 15).

⁵¹⁸ - С. Ар II, 18. 19. 22 (178 – 181. 188).

⁵¹⁹ - Сведения о иудаизме почерпаются, главным образом, из следующих источников. 1) Позднейшие, канонические и неканонические, части Библии – еврейской и греческой. Для последней ed. Н. В. Swete. 2) Внебиблейская апокрифическая и преимущественно апокалиптическая литература: Книга Еноха в редакциях эфиопской (Ен.) и славянской (Сл. Ен.); Liber Ezrae quartus (иначе quartus et quintus); Apocalypsis Baruchii (сир.); Ψαλμοὶ Σολομῶντος; Книга юбилеев, или Малое Бытие; Αἱ διαθηκαῖ των ἱβ' πατριαρχων; Assumptio Moyses; Διαθήκη Ἀβραάμ; Οἱ σιβυλλιακοὶ χρησμοὶ (Oracula Sibyllina) особ III, 97 – 829. Издания и иностранные переводы: Fabricius, Fritzsche, Kautzsch, Swete, Geffcken, Gebhardt, Flemming и Radermacher, Dillmann, James (Robinson), Charles. Славянская Книга Еноха в издании М. Соколова и А Попова; у Н. Тихонравова слав. Откровение Авраама и Заветы двенадцати патриархов; послед в русск. переводе в книжке Отрывок иудейских древностей (с латинского перевода Роберта еп. Линкольнского – из апокрифов В. З., избранных и изданных И. А. Фабрицием); Книга Еноха, Псалмы Соломона и Книга юбилеев в перев. прот. А.

Смирнова; Liber Ezrae quartus переведена в нашей Библии (с Вульгаты) под именем третьей книги Ездры. 3) Сочинения Филона ed. (Mangey и) Cohnet Wendland; Иосифа Флавия ed. Niese, русский перевод (старый) Алексеева и Самуилова, (новый) Генкеля (Иудейские древности), Чертка (О войне иудейской), Израэлсона и Генкеля (О древности иудейского народа – против Аниона); Послание Аристее (Псевдо-Аристее) ed. Wendland, рус. пер. Алексеева (прилож. к Войне иуд.). 4) Новый Завет и некоторые сочинения из церковной письменности, как-то Разговор с Трифоном иудеем Иустина, Философумена. 5) Раввинская литература, из которой Талмуд переводится Переферковичем и (также) Пиркэ Абот – в (издании и) переводе Левина. Из авторов, обследовавших иудейство с той или другой стороны. использованы в этом очерке Schurer, Weber, Hausrath, Beusset, H. Holtzmann, O. Holtzmann, Ehrhardt, Friedländer, Wellhausen, Stade, Volz, Grünebaum, Charles, Dalman, Baldensperger, Edersheim, Stave, Gfrerer, Dillmann, Stanton, Lazarus, прот. А. В. Смирнов и др. Даже возможно заявить и нужно предупредить читателя, что нижеследующая краткая характеристика иудаизма менее всего претендует на оригинальность, на своеобразное освещение предмета; напротив, по задачам своего труда, автор должен был ограничиться общепризнанными чертами иудаизма, его бесспорными сторонами. Если уже на всем протяжении этого сочинения автор проверял каждую мысль данными критической науки, то особенно нужно было избегать всякого подозрения в тенденциозном освещении вопроса при характеристике дохристианского иудейства. В этом случае легче перенести упрек в неоригинальности мысли, в близости к научным пособиям, в следовании по проложенным путям, чем в предвзятой группировке материала, в одностороннем изображении предмета. Необходимо сделать еще примечание относительно нижеследующей цитации. Первоисточники цитируются без пояснений; если бы какой-нибудь читатель, вздумав проверить цитацию, встретился с недоумением, такого автор предупреждает, что. подобные, недоумения разрешаются лишь наличностью всех упомянутых выше изданий. Напр. я

цитирую 4 Ezr. (3 Ездр.) VII, 32, это значит, что русский перевод нашей Библии совпадает с латинскими изданиями; напротив, 4 Ezr. VII, 78 показывает, что этого стиха нет в русском переводе и взят он не из издания Fritzsche, у которого нет такого счета, а из издания Robinsona (Bensly and. James).

⁵²⁰ - С этой точки зрения воспрещаются» пьянство, ссоры, лень, блуд, гордость, ростовщичество и предписываются любовь, почитательность к родителям, милосердие, негневливость, снисходительность. Ср, выше. Отголосок этого воззрения в Евангелии мы видим в Мф. V, 25; Лук. XII, 58.

⁵²¹ - Ис. XIV, 30 32; XXIX, 19; LXVI, 2.

⁵²² - Иуд. IX, 12.

⁵²³ - Pirke Aboth III, 1.

⁵²⁴ - Прем. Солом. XI, 11.

⁵²⁵ - Прем. Солом. XI, 11; XII, 19 21; XVI, 10. 26; XVIII, 4.13; Том XIII, 4; Ps Salom. XVII, 27.

⁵²⁶ - I. с С. I, 7; XXIII, 1.

⁵²⁷ - Ср. Мф. X, 28.

⁵²⁸ - Напр. I. с. С. II, 18

⁵²⁹ - Пс. CXLIII, 11

⁵³⁰ - Arist. §192

⁵³¹ - I с. С. XVI, 12. 13

⁵³² - Прит. XXIV, 12.

⁵³³ - I. с С. XVI, 13

⁵³⁴ - Test. Zab. 9. По Юбил. V. 18 «Бог будет милостивым ко всем, которые обратятся от всякого своего злодеяния однажды в год».

⁵³⁵ - Ps. Sal. IX, 9.

⁵³⁶ - Тов. IV, 15. То же у Филона: ὁ τις παθεῖν ἐχθαίρει, μὴ ποιεῖν αὐτὸν (Евсевия Praep. ev ang. lib. VIII, cap. VII).

⁵³⁷ - Мф. VII, 12; Лук. VI, 31.

⁵³⁸ - Рим. II. 17 – 20.

539 - Таким образом, закон окончательно закреплял ту идею рабства, которая была завита в самой основе еврейской религии.

540 - Pirke Aboth I, 2.

541 - Дан. IV, 24.

542 - Тов. XII, 8. 9. Ср. Притч. X. 12; XI, 17 – 19.

543 - Притч. XIX, 17.

544 - Мф. VI, 1 – 4; 2Кор. IX, 9. 10.

545 - Лук. XVII, 10.

546 - Мф. XXV.

547 - Pirke Aboth II, 5.

548 - Прем. Сол. XV, 3.

549 - 4 Ezr. (3 Езд.) IX, 7; XIII, 23; Арос. Bar. LIV, 5. 16.

550 - Лук. IV, 17; Деян. XIII, 15.

551 - Мф. XXIII, 23.

552 - Мф. XV, 14; XXIII, 17.

553 - И в этом отношении, т. е. в отношении к чувству грехи и праведности, закон довершал то, что было заложено в основе еврейской религии.

554 - I. c. C. XIII, 16.

555 - Иак. II, 10. 11

556 - 4 Ezr. (3 Езд) III, 7 – 10; 21 сл. VII, 11 – 12; Арос. Bar. XXIII, 4: (quando) peccavit Adam, et decreta fuit mors contra eos qui gignerentur. Собственно о зависимости смерти от греха Адама ср. прим. Charles'aad h loc.

557 - 4 Ezr. (3 Езд) VII, 48 (118) Тоже Арос Bar XLVIII, 42.

Впрочем с идеей первородного греха соединялась, по крайней мере в Арос. Bar., ясно выраженная мысль о свободном участии в грехе Адама каждого из его потомков. Так LIV, 14. 19: si enim Adam prior peccavit, et attulit mortem super omnes immaturam; sed etiam illi qui ex eo nati sunt unusquisque ex eis praeparavit animae suae tormentum futurum: et iterum unusquisque ex eis elegit sibi gloriam futuram. Non est ergo Adam causa, nisi animae suae tantum; nos vero unusquisque fuit animae suae Adam.

558 - I. c. C. XXV, 27.

559 - Прем. Сол. II, 24.

560 - 4 Ezr. (3 Езд.) VII, 1 – 3; IX, 14 – 22.

561 - Test. Zab. IX: σάρξεϊσι,

562 - Тов. III, 3; Иуд. VII, 28.

563 - Рим. IX, 4.

564 - 2 Макк. VII, 37. 38, 4 Макк. VI,

28: ἵλεως γενοῦτῳ ἔθνειαρκεσθεῖς τῇ ἡμετέρῃ περὶ αὐτῶν δίκη. καθάρσιοναὐτῶν ποιήσον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λαβὲ τὴν ἐμὴν ψυχὴν XVII, 22: ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἀμαρτίας· καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσεν, Apoc Bar. XXIV, 1: Ecce dies veniunt, et apenentur libri, in quibus scripta sunt peccata omnium qui peccaverunt, et iterum etiam thesauri, in quibus iustitia eorum qui justificati sunt in creatura collecta est. Cfr. XIV, 7; LXXXIV, 10. Test Abr. (recens. B ed James)

IV: σύ ἐξ ἀρχῆς ἐποίησας αὐτὸν ἐλεεῖν ψυχὰς πάντων ἀνθρώπων.

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

566 - De rmgr. Abrahami 16

(86): ὥσπερ τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ καλὸν οὕτω καὶ τὸ δοκεῖν εἶναι λυσιτελέс καὶ ἀμείνων μὲν δόξης ἀλήθεια, εὐδαιμον δὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖν κτλ

567 - Иоан. VII, 49.

568 - Прем. Сол II, 15 16.

569 - Лук. XVIII, 11.

570 - 3 Макк. VI, 7 (9).

571 - Деян. X, 28 35.

572 - Arist § 139. 142.

573 - Юбил. XXII, 16.

574 - Гал. II, 12.

575 - Деян X, 27. 28.

576 - Иоан. XVIII, 28.

577 - 3 Макк I, II; Ios. Fl. Antiqu. XV, 417.

578 - Apoc. Bar. XLVIII, 23.

579 - 3 Макк. III, 4.

- 580 - Прем. Сол III, 13 16; IV, 6; XIV, 23 сл.
 Кн. Еноха (ее.) CVIII, 7; Test XII pair. Rub. IV. V, Isach. II; Orac. Sibyll. III, 594 – 600.
- 581 - Тов. IV, 13; I. с С. XIII, 19. 20.
- 582 - XII, 7.
- 583 - IV, 17.
- 584 - Ср. Ис. XXXVIII, 18. 19; Пс. VI, 6; I. с. С. XVII, 24 – 27.
- 585 - Еккл. III, 19 – 22.
- 586 - I. с. С. XIV, 14.16 – 17.
- 587 - Прем. с. III, 1 сл.
- 588 - Эта связь указывается и в известном отзыве Иосифа Флавия в Antiq. XVIII, 3(14) «Фарисеи верят в бессмертие души и что за гробом людей ожидает суд и награда за добродетель или возмездие за преступность при жизни».
- 589 - Енох. V, 7; также Ар. Bar XIV, 13. Ср. Пс. XXXVI, 11; Мф. V, 5.
- 590 - Енох. LXII, 15 Ср 4 Ezr. (3 Езд.) IX, 19 mensa indeficiens.
- 591 - Енох. XXV.
- 592 - 4 Ezr. (3 Езд.) II, 18 – 19.
- 593 - Енох LXII, 12; Юбил. XXIII, 30.
- 594 - Прем. Сол. I, 15; III, 4.
- 595 - Psal. Sal. III, 16.
- 596 - Дан. XII, 2; Ен. LI, 1 сл. 4 Ezr. (3 Ездр.) VII, 32 сл.
- 597 - 2 Мм. VII, 9 14. 36; XII, 43 – 45; XIV, 46; Ios. PL Antiq. XVIII, 3 (14); Test. Sim. 6.
- 598 - Юбил. XXIII, 31; Ен. CIII, 7 8.
- 599 - 4 Ezr. VII, 78 – 101; Ен. ХХП, 3 – 4 сл.
- 600 - Ен. CIII, 8; CIV, 5.
- 601 - Арос Bar. XLIX – LII.
- 602 - Арос. Bar. LI, 10 12; Eh. LI, 4 10; Дан. XII, 3; Ен. CVIII, 12.13.
- 603 - Psal. Sal. III, 16; XIV, 7; Eh. XL, 9; 4 Ezr. (3 Ездр.) VIII, 54. Арос. Bar. XXI, 22.
- 604 -

- 605 - 4 Ezr. (3 Ездр.) VI, 23.
- 606 - Напр. 4 Ezr. VII, 36 *clibanus gehennae*.
- 607 - Деян. I, 6.
- 608 - Psal. Sal. XVII, 1. 51.
- 609 - Дан. VII, 13. 14.
- 610 - Дан. VII, 17. 18. 27.
- 611 - Ен. XC, 19.
- 612 - Ев. XCV, XCVI.
- 613 - Прем. Сол III, 8.
- 614 - Юбил. XXXII, 19. О наследовании земли
ср. Ен. V, 7; Арос. Bar. XIV, 13.
- 615 - Дан. IX, 25 – 26; 4 Ezr. (3 Ездр.) VII, 29; XII, 32; Ен. XLVIII, 10; LII, 4; Ар. Bar. XXIX, 3; Psal. Sal. XVII, 36; XVIII, 8.
- 616 - 4 Ezr. (3 Ездр.) VII, 28. 29; XIII, 32. 37. 52; XIV, 9; Ен. CV, 2.
- 617 - Ен. XLVI, 2 – 4; XLVIII, 2; LXII, 5 (сын жены),
7; LXIII, 11; LXIX, 26. 27. 29 (сын мужа)
- 618 - XL, 5; XLV, 3 4; XLIX, 2
- 619 - Psal. Sal. XVII, 23 (ср. Sibyll. III, 49, V, 414). Ср. для всех именований и особенно для имени «Сын Давидов» Новый Завет.
- 620 - Так помазанниками назывались у евреев священники, цари, пророки и, даже, Кир (Ис. XLV, 1). Сынами Божиими были – весь еврейский народ (Исх. IV, 22. 23), потому что Иегова создал его и устроил (Втор. XXXII, 6), затем – царь (2Цар VII, 14; Пс II, 7), также ангелы (Иов. 1, 6; II, 1; XXXVIII, 7). Также Сын человеческий, раб Божий (=избранный Ис. XLII, 1) обозначают (ср. выше) и весь народ еврейский у страдающего праведника. – Среди иудейских ожиданий не ясно лишь, положение пророка (ср. Втор. XVIII, 15), «которому должно прийти в мир» (Иоан. VI, 14): он, по-видимому, не совпадал с Мессией (Иоан. 20. 21; VII, 40).
- 621 - Psal Sal. XVII, 37. 38.
- 622 - Psal. Sal. XVII, 1. 51.

623 - Написаю, как полагают, за четыре-пять десятилетий до Р. Хр.

624 - Psal. Sal. XVII, 23 – 27. 32.

625 - Psal. Sal. XVII, 28 – 36. Ср. кн. Юбил. I, 22 сл. 4 Ezr. (3 Ездр.) VII, 27. 28 и др.

626 - Кн. Юбил. I. 27 ср., Sibyll. V, 426.

627 - Psal Sal. XVII, 27.29. 31.

628 - Ен. XC, 26. 27; CIV, 7. 8.

629 - Ен. XLV, 6; XLVI, 4; LXII, 13; LXIII, 11; LXIX, 27.

630 - 4 Ezr. (3 Ездр.) XIII, 38.

631 - Sibyll. III, 756 – 758.

632 - Psal. Sal. XVП, 41.

633 - Sibyll. III, 672 сл.

634 - Дан. XII, 1.

635 - Ен. XC, 33; Тов. XIII, 13; Psal. Sal. XI; 4 Ezr. (3 Ездр.) XIII, 40–47. Ср. Ис. XLIX, 22; LX, 4 – 9; LXV1, 20.

636 - Ен. XI.

637 - Прем. Сол X, 10.

638 - 4 Ezr. (3 Ездр.) XIII, 36 ср. VП, 26.

639 - Ен. XC, 29 ср. Арос. Bar. IV, 1 – V.

640 - Дан. VII, 13.

641 - Ср. 4 Ezr. (3 Ездр.) XIII, 3; Номо cum nuhibus caeli; Иоан. III, 13; Мф. XXV1, 64.

642 - Ен. XLVI, 1 – 3.

643 - Еще Ен. LXII, 6. 7. Ср. Иоан. VII. 27.

644 - XLVIII, 3. 6. Ср. LXX, ?.

645 - 4 Ezr. (3 Ездр.) XIII, 3 26 32. 52.

646 - 4 Ezr. (3 Ездр.) VII, 50; VIII, 1. Новый Завет удерживает эту схему двух веков (Мр. X, 30 и др. Ефес. I, 21 и др.).

647 - Юбил. I, 29.

648 - Отсюда

формула συντέλεια τοῦ αἰῶνος или τῶν αἰώνων, τῶν ἡμέρων, καιρὸς τῆς συντελείας, как в иудейской литературе Дан. XII, 4. 13; Тов.

XIV, 5; Арос. Bar. XXVII, 15; XXIX, 8; XXX, 3; Ass. Moys. I, 17; XII, 4, так и в христианской Мф. XIII, 39. 49 и др.

⁶⁴⁹ - Арос. Bar. XLIV, 12; LI, 8 и др.

⁶⁵⁰ - Деян. I, 7.

⁶⁵¹ - Ен. XV; Юбил. V.

⁶⁵² - Напр. Арос. Bar. XXVII.

⁶⁵³ - Ен. XCI, 16. 17.

⁶⁵⁴ - Ен. X, 7.

⁶⁵⁵ - Ел. XXI, 10 и др. Ср. Ис. XXIV, 21 – 23.

⁶⁵⁶ - Test. patr. Lev. XVIII; Sim VI; Iud. XXV; Dan. V; Ass. Moys. ?; Ен. X, 12 – 14; LIV, 4 – 6; LV, 4 и др.

⁶⁵⁷ - Также Арос. Bar. XL, 1 – 2; Sibyll. III, 46 – 92 ср. 2Кор. VI, 15 и 2 Фесс. II, 3.

⁶⁵⁸ - Иоан. XII, 34 ср. Лук. XXIV, 19–21.

⁶⁵⁹ - Тоже в слав. Ен. XXXII – XXXIII; Апок. XX; Dialog, cum Tryph. jud. LXXXI.

⁶⁶⁰ - 4 Ezr. (3 Ездр.) IV, 26. 50; V, 41; VIII, 18. 61.

⁶⁶¹ - Напр. 4 Ezr. (3 Ездр) VI, 1, сл.

⁶⁶² - Ен. VI. VII. XV и др. Юбил. V; Test Rub V; Арос. Bar. LVI и пр.

⁶⁶³ - Впрочем, в суждении о гностическом характере религиозных понятий в каждом частном случае нужно соблюдать осмотрительность. Одно и то же религиозное понятие может употребляться или в гностическом, или в религиозно-опытном и религиозно-творческом значении. Так понятие божественного всеведения составляет гностическое понятие, если оно предполагает отвлеченное знание о божественном ведении, о его характере, если оно конструируется по вопросам об образе божественного сознания, о возможности предвидения будущего, об отношении божественного предвидения к человеческой свободе; напротив, оно бывает религиозно-опытным знанием, если оно символизирует то, что верующий человек всегда и всюду чувствует себя пред лицом Божиим, всегда и всюду живет в деятельность общения с Богом. Бог есть дух – это может быть

гностической истиной, если она исходит из метафизического различения духа и материи, но это есть религиозно-творческая истина, если она, как основа, всецело исчерпывается в том практическом приложении, что Богу нужно служить в духе и истине. Что мир создан Богом по любви к Человеку, этот тезис или совпадает с человеческим опытом божественной любви или же раскрывается, выхода за пределы религиозного опыта, в отвлеченном познании о мотивах божественных действий. Если мысль о загробном уподоблении человека ангелам означает лишь то, что, земные интересы и личные пристрастия же могут переступить порога гроба, то это не будет гностическая истина; но если ей придают то значение, что аналогия ангельской природы дает основание для положительного метафизического познания образа нашего загробного существования, то это – гносис. Наряду с этими понятиями, которые могут быть истолкованы или в гностическом, или в религиозно-творческом смысле, существует целый ряд таких религиозных понятий и представлений, которые имеют всецело гностическое содержание. Таковы мысли о природе ангелов, об образе происхождения мира и его конца. В содержании евангельского учения нет ничего гностического: те религиозные понятия, которые имеют двоякий смысл, или гностический, или религиозно-опытный, входят в содержание евангельского учения исключительно со стороны религиозно-опытной; те же, понятия, которые имеют один гностический смысл, употребляются на страницах Евангелия в качестве безразличного языка – подобно тому, как мы ныне говорим о жертвах Марса, об узах Гименея для обозначения реальных явлений жизни и без всякого специфически-языческого содержания.

⁶⁶⁴ - Иудейский гностицизм слился с языческой философией уже у Филона и затем в церковном догматическом движении, так что схоластическое богословие черпает не из одного иудейского гностицизма, но во всяком случае черпает и из него.

⁶⁶⁵ - Но этого нельзя сказать о церковно-догматическом движении и даже об апостольских посланиях.

⁶⁶⁶ - Мф. V, 20.

- 667 - Мф. XXII, 35–40; Мф. XII, 28 – 31.
668 - Мф. V, 17.
669 - Мф. XII, 29.
670 - Иоан. IV, 24.
671 - Мф. XIX, 26; Мр. X, 27; Лук. XVIII, 27.
672 - Мф. XI, 25; Лк. X, 21.
673 - Мф. V, 45; VI, 26; XVIII, 14 и др.
674 - Рим. XV, 3.
675 - Иоан. XIII, 34; XV, 9.
676 - Иоан. X, 15.
677 - Иоан. III, 16.
678 - Деян. XX, 35.
679 - Ис. LIII, 4; Мф. VIII, 17.
680 - Иоан. V, 42.
681 - 1Иоан. IV, 12, 18.
682 - 1Иоан. IV, 7.
683 - Иоан. III, 16.
684 - Иоан. XV, 10.
685 - 1Иоан. IV, 8.
686 - Мф. X, 28; XI, 25; Мр. X, 27; XIV, 36.
687 - Иоан. V, 42.
688 - Мф. XI, 27.
689 - Иоан. VIII, 55.
690 - Иоан. XIV, 28.
691 - Иоан. XIV, 10; XV, 10.
692 - Иоан. XV, 6–10.
693 - 1Иоан. IV, 7.
694 - Как это в Мф. III, 17 и XVII, 5; IV, 3 6; XXVI, 63; XXVII, 40
– 43 (и пар.).
695 - Иоан. X, 38.
696 - Мф. XI, 27; Лк. X, 22.
697 - Иоан. III, 35; V, 20 и др.
698 - Мф. VI, 26.

699 - Мф. VI, 31 – 32.

700 - Мф. V, 45.

701 - Иоан. VIII, 42 ср. V, 42.

702 - Иоан. I, 12.

703 - Иоан. V, 25; XIV, 23; XVI, 27; XVII, 26.

704 - Иоан. VI, 44. 65.

705 - Иоан. VIII, 36. – Личное богосыновство Христа можно рассматривать с двух сторон – со стороны исторического значения и природных оснований Его богосыновства – того, что обнимается в имени Христа и не повторяется в других сынах Божиих, и со стороны внутренней сущности богосыновства, повторяющейся в других сынах. В данном месте мы говорим только о последнем, так как теперь у нас речь, только о сущности евангельского богосыновства.

706 - Эта особенность Христа, рассматриваемая в Его отношении в миру, переходила в Его решительную одинокость. Но теперь мы говорим о другом.

707 - Иоан XX, 17.

708 - Мф. VI, 3. 4. 6. 18.

709 - Лук. XII, 32 ср. Мф. V, 16. 45. 48 и мн. др.

710 - I Иоан. II, 23. 24.

711 - Жизнь природная и народно-историческая также дают опыт, не с точки зрения вполне развившейся личности, которая не уходит вся в сферы природную и историческую, этот опыт вырождается сначала в символические образы и затем в отвлеченные понятия, почему религии натуралистические и народные, на высших ступенях развития, неизбежно приходят к искусственным мистериям и к философскому гностицизму. То и другое по существу чуждо христианству.

712 - Иоан. X, 17.

713 - Мф. V, 48.

714 - Иоан. XIII, 34; XV, 9. 12.

715 - Иоан. XV, 16. 19; Лук. XVIII, 7.

716 - Иоан. I, 13.

717 - Мф. XX, 16 пар. и др.

718 - Некто сказал Христу: «что мне сделать доброго (что благо сотворю), чтобы иметь жизнь вечную?» Христос ответил: «что ты Меня спрашиваешь о благом (τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ)? Никто не благ как только один Бог» (Мф. XIX, 16. 17 пар.) Быть благим значит жить по-божьему, по абсолютным нормам, т.е. не закон ветхозаветный исполнять с его социальной ограниченностью, но раздать все свое имущество...

719 - Иоан. XV, 12 – 14.

720 - Иоан XV, 12 – 14.

721 - Мф. V, 43 – 48; Лук VI, 35 – 36.

722 - Мф. V, 48.

723 - Лук. VI, 36.

724 - Мф. V, 45.

725 - Иоан. XV, 11 – 13.

726 - 1Иоан IV, 20. 21.

727 - Иоан. IV, 23. 24.

728 - 1Иоан III, 18.

729 - Иоан. XII, 1 – 8.

730 - Мф. IX, 17; XIII, 52; XXVI, 28 пар. Иоан. XIII, 34.

731 - Мф. XI, 22.

732 - Лк. XVII, 5.

733 - Лк. XXII, 32.

734 - Мф. XIX, 26; Мр. X, 27; Лук. XVIII, 27.

735 - Ср. 1Иоан V, 4 сл.

736 - Лук. XII, 32; Мф. V, 5; Иоан. XVI, 20.

737 - Мф. IX, 23 ср Мф. XVII, 20; XXI, 21.

738 - Мф. VI, 25 – 34; VII, 7 – 11; X, 18 – 20; 29 – 31; XXI, 22; Мр. XI, 24; XIII, 11; Лук. XII, 6 – 7; 22 – 31; XVIII. 1 – 8.

739 - Втор. VIII, 3 – 5; Псал. LXXVII; ХС, 11.

740 - Ам. IV. 7.

741 - Мф. V. 45.

742 - Иоан. IX, 1 – 3. Конечно, совершенно иное дело, когда сам человек греховною жизнью доводит себя до болезни (Мр. II,

5 – Ц), Эмпирическая связь греха с болезнью, это одно, а перенесение в природу наших юридических воззрений, это другое. Область грехов, ведущих к болезням, далеко не совпадает со всею областью греховного.

⁷⁴³ - Лук. XIII, 1 – 5.

⁷⁴⁴ - Еккл. IX, 2.

⁷⁴⁵ - Лук. XII, 25. 27; Мф. VI, 27 (V, 36).

⁷⁴⁶ - Мф. V. 44. 45; Лук. VI, 35.

⁷⁴⁷ - Лук. XIII, 3. 5.

⁷⁴⁸ - Лук. XIII, 6 – 9.

⁷⁴⁹ - Мф. XXIV, 42.

⁷⁵⁰ - Лук. XII, 4. 5; Мф. X, 28

⁷⁵¹ - Иоан IX, 3. 4.

⁷⁵² - Мф. XIV, 36.

⁷⁵³ - Лук. XII, 33.

⁷⁵⁴ - Лук. XII, 16 – 21.

⁷⁵⁵ - Мф. VI, 33; Лук XII, 31.

⁷⁵⁶ - Мф. VII, 11=Лук. XI, 13.

⁷⁵⁷ - Мф. XVI, 26; Мф. VIII, 36. 37; Лук. IX, 25.

⁷⁵⁸ - Иерем. XV, 18.

⁷⁵⁹ - Лук. XXIII, 46.

⁷⁶⁰ - Ср. Римл. XIV, 17.

⁷⁶¹ - Иоан. I, 11.

⁷⁶² - Мф. V, 21.

⁷⁶³ - Исх. XX, 13.

⁷⁶⁴ - Лев. XXIV, 21.

⁷⁶⁵ - Иоан. XVIII, 31.

⁷⁶⁶ - Прит. III, 30; XII, 16; XIV, 17; XV, 18; XXX, 33; Еккл. VII, 9;

I. с. С. I, 22 – 23.

⁷⁶⁷ - Лев. XIX, 17. 18.

⁷⁶⁸ - Ср. Мф. III, 5.

⁷⁶⁹ - Лук. XII, 51 – 53; Мф. X, 34 – 36.

⁷⁷⁰ - Лук. XIV, 26.

771 - Мр. X, 29. 30; Мф XIX, 29; Лук XVIII, 29. 30.

772 - Мф. X, 37.

773 - Исх. XX, 14.

774 - Мф. V, 27. 28.

775 - Исх. XX, 17.

776 - И. с. С. IX, 8 – 11; XLI, 26; XLII, 12. 13.

777 - Мф. XIX, 12.

778 - Мф. V, 31. 32; XIX, 3 – 9.

779 - Втор. XXIV, 1 – 4 ср. Иер. III, 1; Мал. II, 15. 16.

780 - Мф. XIX, 3.

781 - Мр. X, 11; Лук. XVI, 18; Мф. XIX, 9.

782 - Мф. X, 12.

783 - Мф. V, 32; Лук. XVI, 18.

784 - Мф. V, 32. – В виду бесспорности главного смысла евангельских заповедей, для нас не имеет большой важности вопрос о смысле слов *παρεκτὸς λόγου πορνείας* в Мф. V, 32 и *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* в Мф. XIX, 9. По-видимому, единственно возможное чтение Мф., V, 32 такое: кто разводится с женою своею, тот, кроме вины (своего) распутства, подает и ей повод прелюбодействовать. Вероятно, и Мф. XIX, 9 нужно читать аналогично: кто разведется с женою своею даже не по распутству и женится на другой, тот прелюбодействует. Во всяком случае нельзя находить в этих словах указания в прелюбодеянии жены одной из причин дозволенного развода, которая составила бы исключение из запрещения, по необходимости условного. Тут решающее значение имеет невозможность (немыслимость) факта добровольного оставления мужем жены, которая его уже оставила. О жене, оставляющей мужа, идет речь в Мр. X, 12, а в Мф. V, 32 и XIX, 9 говорится только о муже, только о том, что исходит из его инициативы, что от него зависит. Вся экзегетическая путаница происходит от того, что современные понятия о церковном браке заключении и бракорасторжении вносят в евангельский текст, где разумеются однако только естественный союз и фактическое оставление

⁷⁸⁵ - Чтобы придать лично-свободной абсолютности социальную Силу, нужно обратить ее в формально-юридический закон. И когда впервые совершилось это в церковной истории, когда впервые прозвучал церковно-государственный закон о нерасторжимости брачного союза, с того момента ужас повис над землею.

⁷⁸⁶ - Мр. X, 29. 30; Мф. X, 37; XIX, 29; Лук. XIV, 26; XVIII, 29. 30.

⁷⁸⁷ - Исх. XXII, 8, 11 (7, 10).

⁷⁸⁸ - Втор. VI, 13.

⁷⁸⁹ - Лев. XIX, 12; Чис. XXX, 3; Втор. XXIII, 22 – 24 (21 – 23); Мф. V, 33.

⁷⁹⁰ - Мф. V, 34 – 36; XXIII, 16–22.

⁷⁹¹ - Ibid.

⁷⁹² - Иак. V, 12.

⁷⁹³ - Мф V, 38.

⁷⁹⁴ - Исх. XXI. 24.

⁷⁹⁵ - Лев. XXIV, 19 – 21; Втор XIX, 21.

⁷⁹⁶ - Исх. XXI, 23–25.

⁷⁹⁷ - Лев. XIX. 17. 18, Втор. XXXII, 35.

⁷⁹⁸ - И. с. С. XXVIII, 2; Пл. Иер. III, 27 30 – 31; Прит. XXIV, 29 и даже XXV, 22. 23: «если голоден враг твой, накорми его» и т.д.

⁷⁹⁹ - Мф. V, 39–42; Лук. VI, 29 – 30.

⁸⁰⁰ - Рим. XII, 21. Впрочем, остается под сомнением, не нужно ли понимать слова апостола в ветхозаветном житейско-утилитарном смысле.

⁸⁰¹ - Мф. V, 13 – 16.

⁸⁰² - Мф. VII, 6.

⁸⁰³ - Лук. VII, 37; Мф. VII, 1.

⁸⁰⁴ - Мф. XII, 7; Иоан. VIII, 15; Римл. XIV, 3.

⁸⁰⁵ - Мф. V, 25.

⁸⁰⁶ - Мф. V, 40.

⁸⁰⁷ - Мф. V, 43.

⁸⁰⁸ - Мф V, 44 сл. Лук. VI, 32 сл.

⁸⁰⁹ - Иоан. VII, 19; VIII, 17; XV, 25; Лук. X, 26 и т.д.

⁸¹⁰ - Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон. Ибо заповеди: не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, не пожелай (чужого, и все другие заключаются в сем слове: люби ближнего твоего, как самого себя. Любовь не делает ближнему зла; итак любовь есть исполнение закона.

⁸¹¹ - Что в этом месте посл. ап, Павла (ср то же кратко Гал V, 14) πλήρωμα νόμου не имеет смысла *legi satisfacere*, это видно, во-первых, из того, что в других местах у него идет речь о соблюдении Заповедей, которое обозначается термином *τήρησις ἐντολῶν θεοῦ* (1Кор. VII, 19), во-вторых, из того, что любовь у него изображается в чертах христиански-абсолютных.

⁸¹² - Мф. XI, 12, 16; Лук. XVI, 16. 17.

⁸¹³ - Мф. XXIII, 3.

⁸¹⁴ - Мф. II, 28–28; Лук. VI, 1 – 5.

⁸¹⁵ - Ср. Иоан. VII, 22. 23.

⁸¹⁶ - Мф. XII, 6.

⁸¹⁷ - Ос. VI, 6.

⁸¹⁸ - Мф. XII, 9 – 13; Мф. III, 1 – 5; Лук. VI, 6 – 10; XIII, 10 – 16; XIV, 1–6.

⁸¹⁹ - Мф. V, 23. 24.

⁸²⁰ - Мф. XII, 32 – 34.

⁸²¹ - Мф. XXIII, 23; Лук. XI, 39.

⁸²² - Иоан. IV, 21 – 24.

⁸²³ - Мф. VII, 21 – 23.

⁸²⁴ - Мф. XXV

⁸²⁵ - 1Иоан. IV, 20.

⁸²⁶ - 1Кор. XIII.

⁸²⁷ - Лев. IX – XV.

⁸²⁸ - Мф. XV, 1 – 20; Мр. VII, 1 – 23.

⁸²⁹ - Мф. XII, 35; Лук. VI, 45.

- 830 - Мф. XXIII, 25 – 28; Лук. XI, 39.
- 831 - Лук. XI, 41 Гал. IV, 8.
- 832 - Гал. IV, 8.
- 833 - Рим. XIV, 17, 18.
- 834 - Гал. V, 6.
- 835 - Гал. IV, 10.
- 836 - Мф. VI.
- 837 - Лук. XXI, 34 – 36; Мф. XXVI, 41 пар.
- 838 - Лук. V, 33.
- 839 - Мф. XI, 18. 19; Лук. VII, 33. 34.
- 840 - Мф. IX, 14 – 17; Мр. II, 18 – 22; Лук. V, 33 – 39
- 841 - Иоан. VII, 49.
- 842 - Мф. XXIII, 4.
- 843 - Мф. XI, 28.
- 844 - Мф. IX, 9 – 11; XI, 19; Мр. II, 14 – 15; Лук. V, 30; VII, 37–
39; XV; XIX, 1 – 10.
- 845 - Лук. IV, 18.
- 846 - Мф. XI, 28 – 30.
- 847 - Мф. XVII, 26.
- 848 - Иер. VII, 22. 23.
- 849 - Мф. V, 13; VI, 22 23; Мр. IX, 49. 50; Лук. XI, 34 – 36.
- 850 - Рим. XIV, 14.
- 851 - Тит. I, 15
- 852 - 1Кор. VIII, 7.
- 853 - Рим XV, 1.
- 854 - Гал. V, 13.
- 855 - Рим. XIV, 14. 17; и Кор. VIII, 4 – 8; Кол. И, 22; 1Тим. IV. 4.
- 856 - Гал. V, 13.
- 857 - Рим. XIV, 19 сл. XV, 1 сл. Ср. Мф. XVII, 26. 27.
- 858 - Гал. V, 13.
- 859 - Лук. IV, 17. Одни части ветхозаветной Библии
оказывается для Христа свидетельствующими против других.
- 860 - Мф. VIII, 4 пар. Ср. Лук. XVII, 14.

- 861 - Мф. V, 23 24.
- 862 - Мф. XXIII, 23; Лук. XI, 42.
- 863 - Мф. XVII, 26. 27.
- 864 - Мф. XXVI, 17 сл. пар.
- 865 - Мр. XII, 41–44; Лук. XXI, 1 – 4; Иоан. IV, 21 – 23.
- 866 - Рим. XIV, 5; Фил. II, 14.
- 867 - Рим. XIV, 2 – 6. 13.
- 868 - Мф. XXI, 31. 32.
- 869 - Мф. V, 6. 10. 22. 33.
- 870 - Мф. XI, 12; Лук. XVI, 16.
- 871 - Иоан. IV, 36. 38.
- 872 - Лук. X, 7.
- 873 - Мф. V, 12; Лук. VI, 23. 35.
- 874 - Мф. VI, 20; XIX, 21; Мр. X, 21; Лук. XII, 33; XVIII, 22.
- 875 - Лук. XII, 21.
- 876 - Мф. VI, 4. 6. 18.
- 877 - Ср. Мф. V, 16.
- 878 - Мф. X, 42; Мр. IX, 41.
- 879 - Мф. V, 7. 9; VI, 14; X, 32.
- 880 - Мф. VII, 2; Лук. VI, 38.
- 881 - Мф. X, 41. 42; Мр. IX, 41.
- 882 - Мф. XXIII, 12; Лук. XIV, 11; XVIII, 14.
- 883 - Мф. X, 39 пар.
- 884 - Мф. V, 3 сл. Лук. VI, 21 – 26.
- 885 - Лук. XVI, 19 сл.
- 886 - Мф. XXIV, 47; XXV, 21. 23 29; Лук. XII, 43. 44; XIX, 16 –

19.

- 887 - Лук. XII, 37 ср. XVII, 7. 8.
- 888 - Мф. XX, 1 – 15.
- 889 - Мф. X, 41. 42; Мр. IX, 41.
- 890 - Лук. VI, 32 33. 34 χάρις= VI, 35; Мф. V, 46 μισθός.
- 891 - Лук. XVII, 7 – 10.
- 892 - Мф. XX, 20 – 23; Мр. X, 35 – 40.

- 893 - Мф. XIX, 28; Лук. XXII, 30.
- 894 - Мф. VII, 12; Лук. VI, 31.
- 895 - Мф. V, 5; Лук. XII, 32.
- 896 - Мф. XII, 37.
- 897 - Лук. XIX, 20 – 23; Мф. XXV, 26 сл.
- 898 - Мф. XXI, 41 – 43; XXIII, 29–31.
- 899 - Мф. VII, 2; Лук. VI, 38.
- 900 - Мф. VI, 12. 14. 15; XVIII, 23–35; Мр. XI, 26; Лук. XI, 4; XVII, 3. 4.
- 901 - Мф. IX, 6 пар. XVI, 19; XVIII, 18.
- 902 - Дан. XII, 2.
- 903 - Мр. X, 30; Лук, XVIII, 30.
- 904 - Мф XIX, 29.
- 905 - Мф. XXV, 46.
- 906 - Мф. XVIII, 8. 9; Мр. IX, 43. 45.
- 907 - Лук. X, 25 «наследовать жизнь вечную»=28 «жить».
- 908 - Лук. XIV, 14. Но Иоан. V, 29 всеобщее воскресение –
одних к жизни, других для осуждения.
- 909 - Мф. XIX, 28.
- 910 - Лук. XXII, 30; Мф. XXVI, 29; Мр. XIV, 25.
- 911 - Лук. XX, 36. Даже для XX, 38 «у Бога все живы» ср. 4
Макк. XVI, 25.
- 912 - Мф. VII, 13. 14; Иоан. III, 16.
- 913 - Мф. XVIII, 8. 9; XXV, 46; Мр. IX, 43 сл.
- 914 - Мф. VIII, 11; Лук. XIII, 29; XVI, 23.
- 915 - Мф VIII, 22: Лук IX, 60.
- 916 - Лук. XV, 24. 32.
- 917 - Иоан. XII, 25.
- 918 - Иоан. III, 36; V, 24; VI, 47; X, 10. 28.
- 919 - Иоан. XI, 24. Также VI, 39. 40. 44.
- 920 - Иоан. V, 24. 25.
- 921 - 1Иоан. III. 14. 15.
- 922 - Иоан. VI, 50. 51; VIII, 51.

923 - Иоан. XI, 25.26.

924 - Иоанн. V, 26; VI, 57; Мф. XVI, 16.

925 - Иоан. VI, 32. 33 ср. 1Иоан. V, 11.

926 - 1Иоан. 1, 2.

927 - Иоан. IV, 2.

928 - Иоан. VI; 63; Мф. XXVI, 41 пар.

929 - Божественное происхождение духовной жизни

составляет один из тех пунктов христианского учения, которые решительно отвергаются эволюционной наукой. Между тем примирение религии и науки в этом пункте возможно. Природно-историческая эволюция подобна волнам океанским, ритм которых захватывает поверхность океана и не доходит до его глубины. Все, что выбрасывается в верхние волны из глубины океана, подхватывается ими, но не ими создается, не в них зарождается. Так и мировая жизнь глубже и содержательнее природно-исторической эволюции: из глубины жизни появляется все новое в природно-историческом движении, – и все новое в нем захватывается им, но не им порождается.

Преимущественно же новизна духовной жизни, в которой человек отталкивается от земли к небу, окрыляется, приобретает характер неземной абсолютности, – выходит по своему началу из условных границ природно-исторической эволюции, поднимается из скрытой глубины мира, сходит от Бога, хотя, появляясь, уже по необходимости входит в поток видимой эволюции, облекается в природно-исторические законы. Наука и религия непримиримо расходятся лишь в том случае, если первая, перерождаясь в метафизику, ставит понятие эволюции на место жизни, из понятия хочет объяснить всю жизнь, и если вторая, погружаясь в туман гностицизма, переносит позитивно-логические представления в область тайны, хочет объяснить позитивным знанием всю тайну. Напротив, ни в сфере опыта, который свидетельствует о разнородных областях природно-исторической и абсолютно-духовной, во времени открывшейся, но не исчерпывающейся временем, ни с точки зрения религиозной тайны, которая

скрывается за позитивною видимостью, конфликт религии и науки невозможен.

930 - Лук. XX, 27 сл. Мф. XXII, 23 сл. Мр. XII, 18 сл.

931 - Иоан. XIII, 34 35; XIV, 23; XV, 9. 10.

932 - Лук. X, 27. 28.

933 - 1Иоан. IV, 8.

934 - 1Иоан. IV, 12. 16.

935 - 1Иоан. III, 14. 15.

936 - Гал. V, 22.

937 - Иоан III, 15 сл. V, 24; VI, 40. 47.

938 - Мф. XXV, 46; также XIII, 43; XIX, 16–21 пар. Ср. Рим. V,

21.

939 - Иоан. XVII, 3.

940 - 1Иоан. IV, 7. 8; также I, 2. 3; II, 20 сл. 24 – 25. 27.

941 - Иоан. VIII, 32.

942 - Лук. XII, 32.

943 - Иоан. IV, 13. 14 ср. VII, 38.

944 - Иоан. VI, 35. 58.

945 - Иоан. X, 9. 10.

946 - Мф. V, 48.

947 - Лук. X, 41.

948 - Мф. VI, 25 – 34.

949 - Мф. XVII, 20; Мр. IX, 23.

950 - Мф. VI, 24; Лук. XVI, 13.

951 - Мр. XI, 24 пар.

952 - Иоан. XIV, 27; Мф. VI, 34; Лук: VII, 50.

953 - Мф. XVII, 25. 26.

954 - Иов. XV, 14.

955 - Рим. VII, 15. 24.

956 - Мф. VI, 22; Лук. XI, 34.

957 - Мф. VI, 12 пар.

958 - Мф. VI, 11 – 13.

959 - Мф. XI, 25 – 30.

- 960 - Мф. XI, 19; Мф. II, 15 сл. Лук. VII, 37 сл. XIX, 5–10.
- 961 - Лук. XV.
- 962 - Мф. XVIII, 10. 14.
- 963 - Мф. VI, 26 – 30.
- 964 - Мф. V, 8.
- 965 - Иоан. XIV, 23; XV, 9–11.
- 966 - Мф. IX, 15; Мр. II, 19; Лук. V, 34.
- 967 - Мф. XIII, 16. 17; Лук. X, 23. 24; XI, 28.
- 968 - Мф. XIII, 44 – 46.
- 969 - Лук. V, 39,
- 970 - Мф. V, 29. 30; XVIII, 8. 9; Мр. IX, 49 сл.
- 971 - Мф. V, 3 сл. Лук. VI, 20 сл.
- 972 - Лук. X. 20.
- 973 - Мф. XV, 13.
- 974 - Иоан. I, 12. 13; 1Иоан. IV, 7.
- 975 - Иоан. III, 3: ἄνωθεν означает к снова и свыше.
- 976 - Иоан. III, 5.
- 977 - Мф. III, 11; Лук. XII, 49. 60.
- 978 - Мф. XVIII, 3.
- 979 - Иоан III, 8. Аналогичное духовному рождению явление – Свое «пришествие» Христос символизирует аналогичным образом молнии, которая бывает видна всюду, но не имеет определенного начала и конца, не приурочивается к определенному месту. Мф. XXIV, 27 пар.
- 980 - Ср. Иоан. XVI, 21.
- 981 - Мр. IV. 26 – 29. Впрочем, эта притча, как и указанные ниже, допускают и другое истолкование – в смысле отношения христианского духа, к обществу учеников Христовых и миру. См. ниже.
- 982 - Мф. XIII, 31 – 33 пар.
- 983 - 1Кор. II. 14.
- 984 - Мф. XIII, 19 – 23 пар.
- 985 - Иоан. VI, 44; XVII, 6. 9; XVIII, 37.
- 986 - Мф. III, 2; IV, 17 пар.

- 987 - 1Кор VI, 12.
- 988 - Мф. VII, 13: 14; Лук. XIII, 24.
- 989 - Мф. VI, 16 и др.
- 990 - Мф. XIII, 44–46.
- 991 - Мф. IX, 15 пар.
- 992 - Мф. XXVI, 16 пар
- 993 - Мф. VI, 25 – 32; Лук. XII, 22 – 30.
- 994 - Мф. X, 29. 30.
- 995 - Мф. VI, 11; Лук. XI, 3.
- 996 - Мф. XI, 19; Лук. VII, 34.
- 997 - Мф. XXV, 34 сл.
- 998 - Мф. X, 42; Мр. IX, 41.
- 999 - Мф. XII, 12 и др.
- 1000 - Мф. XXII, 2 сл. XXV, ср. XXVI, 29 нар. Образ света
часто встречается в Евангелия Иоанна, начиная с I, 4.
- 1001 - Лук. XIV, 12 – 14; XVI, 19 сл.
- 1002 - Иоан. VII, 7; Мф. X, 22. 25 и др.
- 1003 - Мф. XIII, 19.
- 1004 - Мф. XIII, 20 – 22.
- 1005 - 5) Мф. VI, 32.
- 1006 - Мф. VI, 11; Лук. XI, 3.
- 1007 - Мф. VI, 34.
- 1008 - Лук XII, 16 сл. XVI, 19 сл.
- 1009 - Мф. VI, 21; Лук. XII, 34.
- 1010 - Лук. XII, 21.
- 1011 - Мф. VI, 24; Лук. XVI. 13.
- 1012 - Мф. X, 23 – 25 пар.
- 1013 - Лук. XXI, 34. 35 ср. XII. 35 – 46.
- 1014 - Мф. XI. 5; Лук. VII. 22; IV, 18.
- 1015 - Ср. Лук. XVI, 25.
- 1016 - Лук. VI, 20 – 25 ср. I. 51 – 53.
- 1017 - Лук. XIV, 21. 23.
- 1018 - Мф. XXII, 11 – 13

- 1019 - Лук. XI, 41.
- 1020 - Лук. XII, 33.
- 1021 - Мф. XIX, 21. 22 пар.
- 1022 - Мф. XII, 42 – 44; Лук. XXI, 2–4.
- 1023 - Мф. XIX, 24 пар.
- 1024 - Мф. XIX, 26 пар.
- 1025 - Лук. XVIII, 12.
- 1026 - Лук. XVI, 9.
- 1027 - Ср. Лук. XII, 13 сл.
- 1028 - Лук. XIV, 16 – 20; Мф. XXII, 1 – 5.
- 1029 - Мф. I, 16. 17.
- 1030 - Мф. XIX, 3 сл. Мр. X, 2 сл.
- 1031 - Мф. XV, 4 – 6; Мр. VII, 10 – 13.
- 1032 - Мф. V, 46. 47; Лук. VI, 32. 33.
- 1033 - Мф. X, 34 – 37; Лук. XII, 51 – 53; XIV, 26 – 27.
- 1034 - Мф. XII, 46 – 50 пар. Ср. Иоан. XIX, 26. 25.
- 1035 - Мф. XIX, 4; Мр. X, 6.
- 1036 - Мф. XIX, 10.
- 1037 - 1Кор. VII, 9.
- 1038 - Мф. X, 34 – 37; Лук. XII, 51 – 53; XIV, 26 – 27.
- 1039 - Мф. X, 34 – 36; Лук. XII, 51 – 53.
- 1040 - Лук. XII, 54. 55.
- 1041 - Лук. XII, 49. 50.
- 1042 - Мф. X, 32. 33.
- 1043 - Мф. X. 37.
- 1044 - Лук. IX, 57 – 62; Мф. VIII, 19–22.
- 1045 - Мф. XXII, 21 пар.
- 1046 - Мф. XVIII, 1 – 4 пар. XX, 25–28; XXIII, 11; Лук. XX, 25 –
- 27? Иоан. XIII, 4 – 15.
- 1047 - Мф. XXIII, 37; Лук. XIII, 34.
- 1048 - Мф. XXIII, 38; Лук. XIII; 35.
- 1049 - Мф. X, 17 – 22 пар.
- 1050 - Мф. XVI, 24 пар.

- 1051 - Мф. XVI, 25 пар. Иоан. XII, 24, 25.
- 1052 - Иоан. XV, 18 – 20; XVII, 14; Мф. XXIV, 9; Мр. XIII, 13.
- 1053 - Мф. X, 17. 18 пар. 32. 33.
- 1054 - Иоан. XV, 13.
- 1055 - Иоан. XII, 24. 25.
- 1056 - Лук. XX, 38.
- 1057 - Иоан. VI, 50 51; VIII, 51.
- 1058 - Лук. XX, 36.
- 1059 - Мф. XXI, 28 – 32; ср. Мф. VIII. 8 – 12 пар. XV, 21 – 28
пар. Лук. VII. 44–4.
- 1060 - Лук. XV, 7; XVI, 15; XVIII, 14 ср. XIV, 11; Мф.-XXIII, 12.
- 1061 - Мф. IX, 12 пар. Лук XVIII, 14 ср. XIV, 11; Мф. XXIII, 12.
- 1062 - Мф. II, 17; Лук. XV, 7; ср. VII, 47. 48.
- 1063 - И в этом заключалось признание исторической заслуги
ветхого завета и, в частности, законнического режима. Ср. Рим.
III, 20; IV, 15; VII и др.
- 1064 - Мф. IX, 1 – 8 пар. Иоан, V, 14.
- 1065 - Мф. VII, 11; XII, 35; Лук VI, 45; XI, 13.
- 1066 - Мф. XIX, 17 пар. Ср. 1Иоан. IV, 16.
- 1067 - Мф. VII, 11; Лук. XI, 13.
- 1068 - Мф. XII, 35; Лук. VI, 45.
- 1069 - Мф. VII, 16 – 18; XII, 33 – 35; Лук. VI, 43–45.
- 1070 - Мф. VI, 22 – 23; Лук. XI, 34.
- 1071 - Мф. XII, 34 – 45; Лук. VI, 45.
- 1072 - Мф. VI, 22 23; XII, 36 37.
- 1073 - Мф. VI, 21.
- 1074 - Мф. V, 22 28; XII, 34; Лук. VI, 45.
- 1075 - Мф. XV, 19; Мр. VII, 21. 22.
- 1076 - Мф. VIII, 22; Лук. IX, 60; XV, 24. 82; XIX, 11 (Ма. XVIII,
11) и др.
- 1077 - Лук. XV, 21.
- 1078 - Мф. VI, 12: τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν = Лук. XI, 4: τὰς
ἁμαρτίας ἡμῶν. Ср. Лук. XIII, 2: ἁμαρτωλοὶ=XIII, 4:ὀφείλεται. Также
Лук. VII, 36–50.

- 1079 - Ср. Рим. XIII, 8.
- 1080 - Мф. VII, 11; Лук. XI, 13.
- 1081 - Иоан. V, 42.
- 1082 - Мф. V, 47.
- 1083 - Мф. V, 46. 47; Лук. VI, 32 – 34.
- 1084 - Мф. V, 44 – 48; Лук. VI, 32 – 36.
- 1085 - Евангелие стоит в этом случае вполне на почве ветхозаветной, психологии.
- 1086 - Мф. VI, 13; Лук. XI, 4; Мф. XXVI, 41; Мр. XIV, 38; Лук. XXII, 46.
- 1087 - Иоан. IX, 41; Лук. XXIII, 34.
- 1088 - Мф. XII, 31; Мф. III, 28.
- 1089 - Иоан. IX, 41; Лук. XII, 47. 48; XXIII, 34.
- 1090 - Мф. VI, 14. 15; Мр. XI, 25; Мф. XVIII, 21 – 35; IX, 2–8; Лук. VI. 36 – 50; VII, 47 и др.
- 1091 - Этим историческим значением евангельской проповеди не исключается подобное значение ветхозаветного закона, как оно раскрыто ап. Павлу. Как смирение и немощь не исполнивших закона поглощаются более широким евангельским понятием религиозного долга, так и вообще ветхозаветный закон предварил евангельскую историю в деле оживления греха (Рим...VII, 8. 9). Но Евангелие, включающее ноимистическую немощь в русло общечеловеческого религиозного долга, и это дело оживления греха исполнило в духе абсолютности вечной жизни и ее универсальности.
- 1092 - Мф. XII, 31. 32; Мф. III, 28. 29.
- 1093 - 1Иоан. V, 16.
- 1094 - Мф. XII, 33 – 35.
- 1095 - Иоан. VIII, 42 – 44.
- 1096 - Иоан. VII, 12; Мф. XII, 24 пар.
- 1097 - Иоан. XV, 22 – 24.
- 1098 - Иоан. III, 19 – 20.
- 1099 - Иоан. IX, 41.
- 1100 - Иоан. IX, 39.

- 1101 - Иоан. XVI, 8 – 11.
- 1102 - Иоан. III, 19; VIII, 44. 47; XVIII, 37.
- 1103 - Мф. XII, 43. 45 пар.
- 1104 - Мф. X, 15 пар. XI, 22. 24 нар.
- 1105 - Мф. XXIV, 21; XXV, 34; Лук. XI, 50; Иоан XVII, 5.
- 1106 - Мф. XVI, 26; Мф. VIII, 36; Лук. IX, 25.
- 1107 - Мф. XVIII, 7.
- 1108 - Лук. XII, 29. 30.
- 1109 - Иоан. XVIII, 36; Мф. XX, 25. 26 пар.
- 1110 - Иоан. XVII, 5; Мф. XXIV, 21; XXV, 34; Лук. XI, 50.
- 1111 - Мф. XVI, 26; Мф. VIII, 36; Лук. IX, 25.
- 1112 - Иоан. XVIII, 36.
- 1113 - Иоан. III, 16.
- 1114 - Иоан. VIII, 24.
- 1115 - Иоан. XII, 31, 46 – 48.
- 1116 - Иоан. VIII, 33-36; XII, 31; XIV, 17; XVII, 14. 25.
- 1117 - Мф. VI, 13; Лук. XI, 4.
- 1118 - Иоан. IV, 22.
- 1119 - Ср. Лук. I, 69. 71. 77.
- 1120 - Лук. IX, 56; XIX, 10; Мф. XVIII, 11; Иоан. XII, 47.
- 1121 - Мф. XII, 23; XXVI, 63. 68; Мр. XIV, 61; Лук. II, 26 и мн.

др.

1122 - Мф. XVI, 16 (по снесению с ст. 17) пар.(ср. Иоан. VI, 69; XI, 27); Иоан. IV, 25. 26 (ср 4.2); Мф. XXIII, 8. 10; XXIV, 5 (ср. 23) пар. Иоан. XVII, 3; Мф. XXVI, 63. 64 пар. Лук. XXIII, 2; XXIV, 26. 46.

- 1123 - Иоан X, 8; Мф. XXIV, 5. 23 пар.
- 1124 - Ср. Иоан, XVII, 5.
- 1125 - Лук. XXIV, 44.
- 1126 - Мф. I, 16; XXVII, 17. 22.
- 1127 - Лук. I, 32. 33.
- 1128 - Мф. IX, 27; XII, 23; XV, 22; XX, 31 пар. XXI, 9. 15 (ср. Мр. XI, 10).

- 1129 - Иоан. VI, 14. 15.
- 1130 - Мф. XXII, 41 – 46.
- 1131 - Мф. XVIII, 23; XXII, 2; Лук. XIX, 12. Ср. Мф. XXV, 34. 40.
- 1132 - Ср. Мф. IV, 8 – 10 пар.
- 1133 - Мф. XVI, 28; Лук. XXII, 30.
- 1134 - Иоан. XVIII, 36. 37.
- 1135 - Мф. III, 17 пар. XVII, 5 пар
- 1136 - Мф. IV, 3. 6 пар. Мф. III, 11; Лук. IV, 41; Мф. VIII, 29 пар.
 (=Лук. IV, 41 Христос); Иоан. I, 49; VI, 69; XI, 27; Мф. XIV, 33; XVI, 16
 (=Мф. VIII, 29; Лук. IX, 20 Христос); Мф. XXVI; Мр. XIV, 61;
Лук. XXII, 70(=67 Христос); Мф. XXVII, 40. 43 (=Мф. XV, 32
Христос и Лук. XXIII, 35 Христос, избранный Божий); Мф. XXVII,
54 (=Лук. XXIII, 47 праведник).
- 1137 - Иоан. III, 16, 18.
- 1138 - Иоан. VI, 38; VIII, 42; XV, 28.
- 1139 - Иоан. III, 13 ср III, 17; VIII, 58; XVII, 5.
- 1140 - Иоан. I, 9; XI, 27; XVI, 28.
- 1141 - Иоан. VIII, 16. 29; XVI, 32.
- 1142 - Иоан. XII, 47; Лук. IX, 56; XIX, 10; Мф. XVIII, 11 ср. Мр.
XVI, 16.
- 1143 - Иоан. V, 26; VIII, 36; Мф. XI, 27 пар. XVII, 26.
- 1144 - Иоан. III, 15. 16; V, 21. 25; VI, 33. 35 48. 53; VIII, 32 36; X,
9; XII, 36; XIV, 6 и др.
- 1145 - Мф. X, 37 – 39 пар. Иоан. V, 23; XV, 4 сл. и др. Все это
 до такой степени ясно с евангельской точки зрения, с такою
 неизбежностью дано в сущности богосыновства, богосыновнего
 самосознания, что все эти Штраусы и Ренаны не понимают
 Евангелия не по силе своего отрицания, а по изумительному
 бессилию своего мещанского кругозора. Просто в их пошлых
 сердцах нет точки опоры для понимания религиозно-этического
 антропоцентризма и им остается одна возможность –
 пустословить о всяких случайных комбинациях и принятых роях.
- 1146 - Иоан. III, 16; X, 11. 17; XV, 10. 13 и др.
- 1147 - Мф. XVI, 21 пар и др.
- 1148 - Иоан IV, 34; V, 30; VII, 18; VIII, 29.

- 1149 - Иоан. V, 21 VI, 57; X, 10.
- 1150 - Ион. XII, 24. 25.
- 1151 - Деян. XX, 35.
- 1152 - Иоан. XV, 13.
- 1153 - Иоан. X, 17.
- 1154 - Иоан. VI.
- 1155 - Мф. XIII, 37. 38.
- 1156 - Иоан. VI, 57.
- 1157 - Иоан. VIII, 12; IX, 5; XII, 46; XVIII, 37.
- 1158 - Иоан. V, 22.
- 1159 - Мф. VII, 21; Лук. VI, 46.
- 1160 - Мф. XXIII, 8. 10 ср. Иоан. XIII, 18.
- 1161 - Иоан. VII, 46.
- 1162 - Мф VII, 29; Мр. 1, 22.
- 1163 - Иоан. V, 31 – 37; VII, 18.
- 1164 - Иоан. V, 19. 30; VII, 16; VIII, 26; XII, 49 50.
- 1165 - Иоан. VIII, 29; XIV, 6. 10.
- 1166 - Мф. XI, 27; Лук. X, 22.
- 1167 - Мф. XVII, 10–13 пар. XIX, 7 – 8 и др.
- 1168 - Иоан. IV, 21 и мн. др.
- 1169 - Иоан VII, 17.
- 1170 - Иоан. VI, 44. 65.
- 1171 - Иоан. VII, 38. 39.
- 1172 - Иоан. VIII, 32.
- 1173 - Лук. VI, 40.
- 1174 - В Мф. XV, 26 – 28 пар. испытание веры, но не сущность ее.
- 1175 - Иоан. XV, 15.
- 1176 - Иоан. III, 2; XV, 24; Мф. VIII, 26; IX, 28; XIV, 27 пар. и др.
- 1177 - Мф. XVII, 20; XXI, 21 пар.
- 1178 - Иоан. XIV, 12; XVI, 26. 27.
- 1179 - Лук. X, 20.

- 1180 - Мф. VII, 22. 23.
- 1181 - Мф. XVI, 13 – 17 пар.
- 1182 - Мф. X, 23; XXIV, 27. 37. 39. 44; XXV, 13; Лук. XII, 40 ср XVII, 26. 30; XXI, 36.
- 1183 - Лук. XVII, 30.
- 1184 - Лук. XVII, 24 ср. 26. 30.
- 1185 - Мф. XVI, 27; Мф. VIII, 38; Лук. IX, 26; Мф. XXV, 31.
- 1186 - Мф. XVI, 27. 28.
- 1187 - Мф. XIII, 41; XIX, 28 (ср. Лук. XXII, 29. 30); XXIV, 30. 31 пар. XXV 31; XXVI, 64 пар.
- 1188 - Мф. XVII, 9; Мр. IX, 9.
- 1189 - Лук. XXII, 24 25 ср. XXIV, 25 – 27.
- 1190 - Иоан. XII, 23, 24.
- 1191 - Иоан. XIII, 32.
- 1192 - Иоан. XVII. 1.
- 1193 - Мф. XXVI, 64 пар.
- 1194 - Мф. VIII, 20; XI, 19; XVII, 12 22. 23; XX, 19. 20; XXVI, 2. 24. 45; Мф. VIII, 31; IX, 12. 31; X, 33; XIV, 21. 41; Лук. VII, 34; IX, 22. 44 58; XVIII, 31; XXII, 22. 48; XXIV, 7; Иоан. III, 14; VIII, 28.
- 1195 - Иоан. X, 17. 18.
- 1196 - Мф. XVI, 21; XXVI, 24; Мр VIII, 31; IX, 12; XIV, 21; Лук. IX, 22; XVIII, 31; XXII, 22; XXIV, 7. 26.
- 1197 - Лук. XIX, 10 (Мф. XVIII, 11; Лук. IX, 56).
- 1198 - Иоан. XII, 47.
- 1199 - Мф. XX, 28; Мр. X, 45.
- 1200 - Мф. XIII, 37.
- 1201 - Мф. VIII, 20; Лук. IX, 58.
- 1202 - Мф. XI, 19; Лук. VII, 34.
- 1203 - Мр. VIII, 31. 32 пар.
- 1204 - Лук. IX, 43. 44 ср. Иоан. XIII, 3–5.
- 1205 - Иоан VI, 27.
- 1206 - Мф. XIII, 37. 38.
- 1207 - Лук. XIX, 10.

- 1208 - Мф. XX, 28; Мр. X, 45.
- 1209 - Мф. XII, 8 пар.
- 1210 - Иоан. V, 27.
- 1211 - Мф. IX, 6 пар.
- 1212 - Иоан. XVII, 5.
- 1213 - Иоан. V, 26.
- 1214 - Иоан. VI, 27.
- 1215 - Иоан. XII, 23 24; XVII, 1 сл.
- 1216 - Пс. VIII, 5; Чис. XXIII, 19; Иов. XVI, 21; XXV, 6.
- 1217 - Мф. II, 27, 28.
- 1218 - Мф. IX, 6, 8.
- 1219 - Иоан. III, 16.
- 1220 - Иоан. XIII, 7. 36; XIV, 20 26; XVI, 4. 12 – 14. 23. 25
- 1221 - Мф. XXVI, 31 пар.
- 1222 - Иоан. X, 36; Мф. XXVII, 43 пар.

1223 - Тайна Сына человеческого не существует для метода догматического гностицизма, разрешающего все в бесстрастную .игру отвлеченных метафизических понятий, и для отрицательного рационализма, который всё сводит к позитивной плоскости историко-филологического фона евангельской истории и не хочет знать ничего, возвышающегося над этим фоном Отрицательный рационализм не смущается тем, что для него многое и самое существенное в Евангелии остается непонятным, что он запутывается в своих собственных вымыслах, в которых ищет выхода. Однако самое возмутительное в этом научном позитивизме его пошлая мещанская приниженность, самодовольное пресмыкание в узких границах здравого смысла. Из всех этих Neutestamentliche Theologie, Vie del'ésus выносишь одно несомненное убеждение в пошлой низости, в чуждой всякого вдохновенного подъема ограниченности всех этих немецких бюргеров и французских буржуа, достаточно сытых, чтобы переворачивать евангельские кирпичики, но совершенно бессильных, чтобы сложить их в стройную картину.

- 1224 - Мф. VIII, 38; Лук. IX, 26.

- 1225 - Иоан. VII, 30; VIII, 20; XII, 23 – 27; XVII, 1.
- 1226 - Иоан. XIII, 33 – 38; XVI, 12. 25.
- 1227 - Мф. XVI, 21; XXVI, 24; Мф. VIII, 31; XIV, 21; Лук. IX, 22; XVIII, 31; XXII, 22; XXIV, 7. 26.
- 1228 - Мф. XX, 28; Мр. X, 45; Иоан. X, 11; XV, 13; XVII, 19.
- 1229 - Иоан. VI; Мф. XXVI, 28 пар.
- 1230 - Иоан. XIII, 1.
- 1231 - Иоан. XV, 13.
- 1232 - Иоан. IX, 39; XII, 31.
- 1233 - Мф. XXIII. 35; Лук XI, 50.
- 1234 - Мф. XXIII, 32.
- 1235 - Мф. XXI, 37 пар.
- 1236 - Иоан. VIII, 42.
- 1237 - Мф. XXVI, 45; Мр. XIV, 41. Ср. Лук. XIII, 33; Мф XVI, 21
пар.
- 1238 - Мф. IX, 31.
- 1239 - Лук. XIII, 33; Мф. XVI, 21 пар.
- 1240 - Мф. XX, 18. 19.
- 1241 - Иоан. III, 19.
- 1242 - Иоан. III, 17.
- 1243 - Мф. III, 11.
- 1244 - Иоан. III. 16. 17.
- 1245 - Иоан. VIII, 28,
- 1246 - Иоан. VI, 51; X. 11. 15.
- 1247 - Ис. LIII, 4–12.
- 1248 - Иер. XXXI, 31 – 34; Иез. XXXIV, 25; XXXVII, 26; Ис. LV, 3.
- 1249 - Мф. VIII, 17 ср. Иоан. I. 29.
- 1250 - Мф. XI, 29. 30; Иоан. VIII, 36.
- 1251 - Мф. IX, 1 – 8 пар. Лук. VII, 37 – 50; Иоан. V, 14.
- 1252 - 1Пет. II, 19 – 21 и др.
- 1253 - Рим VI, 45; 2Кор. IV, 10; XIII, 4; Фил. III, 10. 11; Кол. II, 12; 2Тим. II, 1 и др.
- 1254 - Лук. VII, 47.

- 1255 - Исх. XXIV.
- 1256 - Иер. XXXI, 31 – 34.
- 1257 - Иоан. I, 29.
- 1258 - 2Кор. V, 17.
- 1259 - У Марка формула εἰς ἁφесιν ἁμαρτιῶν встречается, однако, в применении к крещению Иоанна.
- 1260 - Иоан. XIV, 12 23; XVI, 23. 25. 26 – 28 и др.
- 1261 - Иоан XIV, 19. 20.
- 1262 - Иоан. XIV, 21.
- 1263 - Иоан XIV, 22 23.
- 1264 - Иоан. XVI, 17–27.
- 1265 - Мф. XXIV, 20 – 27; Лук. XVII, 22 – 24.
- 1266 - Лук. XVII, 20. 21.
- 1267 - Иоан. XIV, 16. 26; XV, 26; XVI, 7; Лук. XI, 13.
- 1268 - Мф. XII, 28.
- 1269 - Иоан. XIV, 16. 26.
- 1270 - Гал. IV, 6. 7; Рим. VIII, 14. 15.
- 1271 - Иоан. XIV, 15 16. Ср. 1Иоан III, 23. 24; IV, 12 13.
- 1272 - Иоан. XVI, 7 ср. VII, 39.
- 1273 - Иоан. XVII, 12. Ср. 1Иоан. II, 1.
- 1274 - Иоан. XIV, 16. 17.
- 1275 - Иоан. XVI, 7.
- 1276 - Иоан XIV, 17; XV, 26.
- 1277 - Иоан. XVI, 12. 13 ср. 1 Иоан. II, 20. 27. Ср. также IV, 7.
8. 12. 13.
- 1278 - Иоан XIV, 26; XV, 26; XVI, 8 – 11. 14.
- 1279 - Иоан. XIV, 16–18.
- 1280 - Мф. IV, 23; IX, 35.
- 1281 - Лук. VIII, 1; ср. IV, 43; XVI, 16.
- 1282 - Мф. XXIV, 14; Мф. I, 15.
- 1283 - Мф. IV, 17; Мф. I, 15.
- 1284 - Лук. IV, 43.
- 1285 - Лук. IX, 11.

- 1286 - Лук. IX, 2; X, 9; Мф. X, 7 ср. Лук. IX, 60.
- 1287 - Мф. XIII, 19.
- 1288 - Мф. IV, 30; Лук. XIII, 18.
- 1289 - Мф. IV, 11; Мф. XIII, 11; Лук. VIII. 10.
- 1290 - Мф. XIII, 52.
- 1291 - Лук. XVI, 16; Мф. XI, 12.
- 1292 - Мф. XV, 43; Лук. XXIII, 51.
- 1293 - Мф. III, 2.
- 1294 - Лук. II, 25. 39.
- 1295 - Деян. I. 6.
- 1296 - Лук. XIX, 11.
- 1297 - Мф. XIII, 41; XVI, 28; XXV, 31 сл. XXVII, 11 пар. Также (в притчах) Лук. XIX, 12; Мф. XVIII, 23; XXII, 2.
- 1298 - Мф. XVI, 28; Мр. IX, 1; Лук. IX, 27.
- 1299 - Лук. XXII, 29.
- 1300 - Мф. XXII, 2.
- 1301 - Мф. XIX, 28; Лук. XXII, 30.
- 1302 - Лук. XII, 32.
- 1303 - Мф. XIII, 38.
- 1304 - Мф. XXV, 34.
- 1305 - Мф. VIII, 12; XXI, 43.
- 1306 - Лук. XXII, 30.
- 1307 - Мф. V, 5.
- 1308 - Мф. XXIV, 7 пар.
- 1309 - Мф. XXV, 34.
- 1310 - Мф. VI, 12; VIII, 11; Лук. VI, 23; XIII, 28. 29.
- 1311 - Мф. VI, 20 пар. XIX, 21 пар.
- 1312 - Лук. X, 20; XVI, 9; Иоан XIV, 2.
- 1313 - Мф. V, 20; VII, 21; XVIII, 3; XIX, 23. 24; Мр. IX, 47; X, 23. 24. 25; Лук. XVIII, 24. 25. Примечательно, что «войти» обычно в futur.
- 1314 - Мф. XVI, 19; XXV, 34 сл. и др.
- 1315 - Мф. VI, 9. 10; Лук. XI, 2.

- 1316 - Мф. I, 15.
- 1317 - Лук. X, 9.
- 1318 - Мф. XII, 28; Лук. XI, 20.
- 1319 - Мф. XXI, 31.
- 1320 - Мф. XIII, 39 – 43.
- 1321 - Мф. IX, 1; Лук. IX, 27; XXI, 32.
- 1322 - Мф. XXIV, 29; Мр. XIII, 24. 25; Лук. XXI, 25.
- 1323 - Мф. XXIV, 35 пар.
- 1324 - Мф. XIII, 39; XXIV, 14.
- 1325 - Мф. XIX, 28.
- 1326 - Мф. XXVI, 29 пар.
- 1327 - Мф. III, 2; IV, 17 и т.д. Из других Евангелий. Иоан. III, 5.
- 1328 - Лук. XI, 13.
- 1329 - Мф. V, 34; XXIII, 22; Мр. XI, 30; Лук. XV, 18.
- 1330 - Мф. VIII, 11=Лук. XIII, 28. 29.
- 1331 - Иоан. XVIII, 36 – 37.
- 1332 - Лук. XVII, 20. 21.
- 1333 - Мф. XXIV, 36 пар.
- 1334 - Ср. Деян. I, 7.
- 1335 - Мф. XII, 28; Лук. XI, 20.

1336 - Этот тезис не составляет для серьезной богословской науки новости, но тем настойчивее нужно выставлять его в виду патологической склонности фельетонного богословия злоупотреблять идеей царства Божия. Злоупотребления эти начались издавна (и многому могла бы научить нас церковная история), но особенно назойливо зароилась публицистическая литература по вопросу о царстве Божием в последнее время, в период религиозной, или христианской общественности. Современные запросы религиозного освящения общественной жизни так настоятельны, что слабые мыслители не могут не подпасть искушению подчинить религию текущим интересам социальной программы. Тогда как в сердце глубоких натур религия неизменно держится на высоте вечности, давая полную свободу социальной условности и освящая ее из подпочвенной

глубины личной абсолютности, – общественные деятели и публицисты каждой эпохи неизменно хотят, чтобы религия стояла за выплывающие интересы и за устанавливающийся строй. Если в былые времена христианство призывали для целей политического устройства обществ, укрепления власти, воспитания воинственности, то в наше время общественно-экономических интересов и христианство не должно иметь иной цели кроме устройства коопераций, взаимопомощи, заботы о народном здравии, о процветании народного искусства и т.д. Тут и приобретает первенствующее значение идея царства Божия. С одной стороны, этим образом дается бесспорный намек на какое-то устранение социальных зол, на какое-то водворение в земной юдоли общественного блага, на какое-то решение мучащих нашу душу программных вопросов. С другой стороны, соблазнительна пустота евангельского образа царства Божия, соблазнительно отсутствие, каких бы: то ни было сдерживающих мысль положительных начал, увлекательна для слабых мыслителей бесшабашная возможность отдаться потоку навеваемых современностью желаний и идеалов. И вот, какие только общественные идеалы проходят чрез мягкую душу фельетониста-богослова, все они поспешно и легкомысленно ставятся под флаг, развевающийся идеи царства Божия. И это еще сравнительно более глубокие мыслители и сравнительно более религиозные души, если такие публицисты-богословы воскрешают ветхозаветную идею царства Божия, хотя вместо воскресшей жизни мы можем наблюдать лишь искусственно оживленную марионетку, так как теократия на евангельском фоне заранее обречена на участь мертворожденной концепции. Обычно же под флаг этой идеи подводятся простые гуманитарные идеалы, житейской социальные возжеления. Надеются с помощью туманного образа царства Божия, как некоей панацеи, умиротворить все волнующие нас вопросы семейные, церковно-государственные и под. Не смущаются даже тем, что в этом случае не оказывается под руками живого родника, из которого можно было бы черпать руководящие начала, что имеют дело с пустым колодцем, что пускают в оборот отвне заимствованную магу. И может быть эта влага не

всегда оказывается соленой водой, не утоляющею жажды, может быть это свежая вода, нужная и полезная; но во всяком случае это не глубокий, неисчерпаемый религиозный родник, а утилитарные рыночные кружки: не трудно указать источник этого мнимо-религиозного освещения жизни в передовой статье модной газеты и в тощих социальных брошюрах. Научное богословие имеет долг сорвать маску с этих фиглярствующих богословов-публицистов и со всею решительностью заявить: евангельской идеи царства Божия не существует. В системе евангельского учения «царство Божией» выступает неизменно в ярких чертах ветхозаветного образа, при чем реальное содержание связанных с ним ветхозаветных представлений решительно отбрасывается, и самый образ наполняется не специфическим новым содержанием, а общим евангельским учением. Новизна содержания и расширенный объем, которого уже не может вместить старый образ, делают из последнего крайне условной обозначение евангельской проповеди. И в руках богословствующих публицистов и фельетонствующих богословов этот условный, знак, взятый в своем специальном значении, лишается какого бы то ни было содержания, оказывается демонстративной тряпкой, детской побрякушкой.

1337 - Мф. XXVI, 29; Лук. XII, 32.

1338 - Мф. XVIII, 21 – 35.

1339 - Мф. XII, 32 – 34.

1340 - Мф. XXV, 34 сл.

1341 - Мф. V, 20 ср. XIII, 43; XXV, 46.

1342 - Мф. VII, 21. 22.

1343 - Мф. V, 19.

1344 - Мф. VI, 33.

1345 - Мф. V, 6. 10.

1346 - Мф. V, 29. 30; XVIII, 8. 9; Мр. IX, 43–47.

1347 - Мф. XIX, 12.

1348 - Лук. XVIII, 29.

1349 - Мф. XIII, 44–46.

1350 - Мф. XI, 12; Лук. XVI, 16.

- 1351 - Мф. I, 15.
- 1352 - Лук. IX, 62.
- 1353 - Мф. XX, 1 сл.
- 1354 - Мф. XXIV, 45 – 51; XXV, 14–18.
- 1355 - Рим. XIV, 17.
- 1356 - Мф. V, 3 сл. VIII, 12.
- 1357 - Мф. X, 23 пар.
- 1358 - Мф. XXI, 43.
- 1359 - Мф. VII, 11.
- 1360 - Мф. XXV, 34; Лук. XII, 32.
- 1361 - Мф. VI, 33; Лук. XII, 31.
- 1362 - Мф. XIII, 44 – 46.
- 1363 - Мф. XIX, 26 пар.
- 1364 - Мф. XI, 4. 5 пар.
- 1365 - Мф. XI, 20 – 24 пар.
- 1366 - Мф. XII, 28; Лук. XI, 20.
- 1367 - Лук. VII, 17 – 20 и др.
- 1368 - Мф. VII, 11=Лук. XI, 13.
- 1369 - Мф. XIX, 16.
- 1370 - Мф. X, 17; Лук. XVIII, 18.
- 1371 - Мф. XIX, 17.
- 1372 - Мф VII, 14.
- 1373 - Мф. XXV, 34.
- 1374 - Мф. IX, 47 ср. с IX, 43. 45 и Мф. XVIII, 8. 9; Мф. XIX, 24 ср. с XIX, 16. 17; Лук. XVIII, 24. 25.
- 1375 - Мф. VII, 27, ср. с VII, 14; XVIII, 3; XIX, 23 ср. с 24.
- 1376 - Мф. XXI, 31.
- 1377 - Мф. IV, 17; X, 7; Мр. I, 15.
- 1378 - Мф. XII, 28; Лук. XI, 20.
- 1379 - Лук. XVI, 16 ср. Мф. XI, 5; Лук. VII,
- 22: πτωχοὶ εὐαγγελίζονται Ср. также Лук. IV, 18 – 21.
- 1380 - Лук. XVII, 20. 21.
- 1381 - Мф. XI, 12; Лук. XVI, 16.

1382 - Мф. XXI, 31.

1383 - Лук. XVIII, 24. Ср. для *praes.* Мф. XI, 11; XVIII, 1; XIX, 14; Мр X, 14. 15; Лук. XVIII, 16, 17; Иоан. III, 3. 5.

1384 - Мф. XIX, 12.

1385 - Лук. XVIII, 29. 30.

1386 - Мф.. XXIII, 13.

1387 - Ср. Мф. XII, 25 – 28 пар.

1388 - Это – совпадение одной стороны (не самой существенной) иудейского «царства Божия» с одним пунктом (тоже не существенным) евангельского учения.

1389 - У начинающих писателей, вообще, и богословов, в особенности, наблюдается непреодолимая тенденция к преувеличенной оценке предмета обсуждения. Это сопровождается обычной специальностью богословских монографий. Избравшему предметом своей диссертации какого-нибудь церковно-исторического деятеля неизбежно кажется, что это первенствующий церковный деятель. Остановивший свое внимание на каком-либо богословском вопросе, вырванном из системы христианской мысли, неизменно приходит к убеждению, что это вопрос первостепенной важности. Особенно разбухает эта тенденция, если поднятый вопрос напитывается современными интересами религиозной практики. Только научная опытность, объективность мысли и систематический кругозор приучают ценить надлежащее место каждого звена в цепи христианского учения. Чистый научный интерес в том, чтобы исчерпать все содержание того или другого памятника и охранить его от всяких сторонних привнесений, чтобы указать, что в нем есть и чего нет, чтобы выдвинуть пункты наиболее важные в системе и указать свое место наименее важным. В изложении евангельского учения ныне самым главным нужно считать твердость и выдержанность в разграничении того, чему Евангелие учит и чему не учит. В частности, в вопросе о церкви важно с возможною ясностью представлять себе и то, чему учит Евангелие, и то, чему оно не учит. В евангельской системе может найти себе место лишь тот образ церкви, который входит в основные очертания евангельской мысли, объясняется из

существенных терминов евангельской проповеди. Здесь особенно нужно помнить о границах вопроса, о степени его важности...

1390 - Наряду с этим, существенным отношением царства Божия и церкви, не трудно понять возможность популярной идеи совпадения царства божия и церкви. При основном недостатке этой идеи – при забвении, что не все царство Божие (ни в евангельском смысле, ни в иудейском) совпадает с церковью – эта идея все-же ближе к истине, чем мнимонаучные измышления фельетонного богословия на тему о церкви как о форме или о виде царства Божия.

1391 - Напр. Евр. IX, 12 – Пс. XXI (евр. XXII), 23.

1392 - Деян. XIX, 32 39. 40.

1393 - Иоан XV, 16. 19.

1394 - Иоан. XV, 18. 19.

1395 - Мф. XVIII, 20

1396 - Иоан. XI, 50.

1397 - Лук. XII, 32.

1398 - Иоан. XIV, 16 – 17; XV, 26; Деян. I, 4–5; II, 1 – 4. Ср.

Основы христианства, т. 1, стр. 362 сл. т. III, стр. 128 сл.

1399 - Иоан. XIII, 35; XV, 12.

1400 - Мф. VIII, 11. 12; Лук. XIII, 28, 29 и др.

1401 - Мф. IV, 8 – 10 пар.

1402 - Мф. XX, 25 – 28; Мр IX. 35; X, 42–45; Лук. IX, 48; XXII, 25–27.

1403 - Иоан. XIII, 14, 15.

1404 - Мф. XXIII, 8 – 10.

1405 - Иоан. XVIII, 36.

1406 - Лук. IX, 55. 56.

1407 - Мф. V, 10. 11; X, 17. 18 пар.

1408 - Мф. V, 5; Лук. XII, 82.

1409 - Мф. V, 13 – 16.

1410 - Мф. XIII, 3 сл.

1411 - Мф. XIII.

¹⁴¹² - Мф. XXII, 1 – 14; Лук. XIV, 16 – 24.

¹⁴¹³ - Мф. XIII, 41 – 43.

¹⁴¹⁴ - Другое внушается задачей церкви быть солью и светом для мира, прославить в его глазах Отца Небесного добрыми делами. В виду этой задачи церковь должна следить за своей репутацией, охранять свой определенный вид, отсекают от себя все стороннее, все прикрывающее ее, стирающее ее пограничные линии, обезличивающее ее в глазах внешних. И очевидно, во имя этой задачи она должна извергать из своей среды всякое лицемерие, всех пристающих к ней по каким-нибудь корыстным побуждениям, прикрывающих ее именем достижение земных интересов. Но это совсем не то, что вырывание, плевел. Евангельское слово о плевелах сугубо приточно. Бывают плевелы, и плевелы. Бывают плевелы, как сорная трава, и бывают «плевелы» как представители личного почина, искатели новых опытов, носители «своего» начала в религии, своих мыслей. Этих извергать не дано рабам: в преследовании этих плевел неизбежно страдает пшеница

¹⁴¹⁵ - Мф. IV, 28 – 29.

¹⁴¹⁶ - Мф. XIII, 31. 32; Мр. IV, 81. 32; Лук. XIII, 19.

¹⁴¹⁷ - Мф. XIII, 33; Лук. XIII, 21.

¹⁴¹⁸ - И в этом снова дано основание для популярного понимания царства небесного в эсхатологическом смысле. В отношении христианской эсхатологии к иудейскому апокалиптическому образу царства Божия можно сказать приблизительно то же самое, что сказано об отношении церкви к царству Божию, – и это тем более, что церковность завершает эсхатологические перспективы христианства. Эсхатологический просвет в христианстве соответствует эсхатологическому направлению иудейской религиозной мысли, воплотившейся в образе царства Божия, и церковно-популярное представление царства небесного погрешает тем, что оно заимствует из иудейской эсхатологии конкретное содержание, забывая о евангельских корнях христианской эсхатологии, но оно все же более выдерживает евангельское учение о царстве Божием, чем научно-философская идея царства Божия.

1419 - В частности, в библейско-богословской науке положение эсхатологического вопроса должно быть признано окончательно безнадежным. Она, за туманом евангельских слов, решительно не может уловить никакой определенной реальности и потому в понимании отрешенных и оторванных речений отдается безудержным волнам всяческого произвола. Здесь господствуют гипотезы, радикально противоположные и без остатка исключаящие друг друга. Здесь поистине, в взаимной борьбе и в постоянной смене мнений, мертвецы погребают своих мертвецов.

1420 - Мф. XXIV, 36; Мр. XIII, 32.

1421 - Мф. XXIV, 37 – 39.

1422 - Мф. VI, 33.

1423 - Мф. VI, 34.

1424 - 1Кор. XV, 4–4: *σόμα πνευματικόν*.

1425 - Мф. XXIV, 5. 11. 23. 24. 26 пар.

1426 - Мф. XXIV, 27. 37 – 38 пар.

1427 - Мф. XXIV, 48. 49 пар. XXV, 5. 19.

1428 - 2Пет. III, 3. 4.

1429 - Мф. XXIV, 36. 44 сл. пар.

1430 - Мф. XXIV, 50.

1431 - Мф. XXI, 43.

1432 - Первоначально напечатано в Бог. Вест. 1903 сент., окт., и 1904 май. Филологическое (незнание особенностей новозаветного греческого языка) и богословское невежество поставило мне ряд возражений, которые мною без труда опровергнуты в Б. В. 1904 май, июль – август и сент. Возражения эти были настолько наивны и вызывали такой элементарный ответ, что последний здесь не перепечатывается.

1433 - Также схематически нужно понимать выше образы пастуха, наемника, волка.