

Прощальная беседа Спасителя с учениками

Константин Николаевич Сильченков

Ин. XIII:31–XVI:33

(опыт истолкования)

Предисловие

Пролог

Предисловие

Обычно у авторов, – выступая в свет с своим произведением, оправдывать его появление, доказывать важность его предмета, потребность в его исследовании и изучении, значение его для науки, для жизни.

В такой защите, в такого рода оправдании всего менее нуждается, конечно, опыт истолкования прощальной Беседы Спасителя с Учениками. Если признать необходимость истолкования св. Писания вообще, если не лишать значения заповеди Спасителя Самого: исследуйте Писания (Ин. 5:39): то нужно-ли доказывать важность истолкования той Беседы, которая, – по выражению Святителя, именно в отношении истолкования св. Писания оправдывающего имя русского Златоуста, – «составляет драгоценнейшую часть сказаний евангельских»...? ¹ Если бы уже и были труды, посвящённые её истолкованию, не излишним представлялось бы появление новых, а в действительности в русской богословской литературе ни одного такого труда ещё нет, – если, конечно, не считать, с одной стороны, общих толкований на весь новый завет или – на Евангелия, с другой – толкований, имеющих характер назидательный только, а не научный.

Но чем менее нуждается предлагаемый труд в защите и оправдании со стороны самого предмета своего, в виду не только важности, но и не подлежащего спорам и сомнению величия последнего: тем большую потребность в оправдании чувствует автор в отношении исполнения своего труда: сознанию величия предмета работы отвечает сознание несовершенств её... Не упреждая, впрочем, благосклонного

суда читателя, скажем здесь, по крайней мере, о том, к чему в своём труде мы стремились, что поставляли задачей его, какой желали дать ему характер, каким предпочитали пользоваться методом и т.д. И пусть за несовершенства труда ответят, в известной хотя степени их заглаждая, благие намерения автора; промахи и погрешности хотя отчасти да будут извинены в признании трудности совершённого осуществления этих намерений, а решение взяться за работу, столь ответственную и важную по самому предмету своему, да будет оправдало признанием необходимости её.

Задачей нашей было создание такого толкования великой прощальной Беседы Спасителя с Учениками ², которое, с одной стороны, представляло бы цельность содержания, систематичность в изложении, и не было бы отрывочным лишь комментарием к ней, а с другой – оставалось бы всё же именно толкованием к ней, а не учёной монографией, написанной по поводу лишь её или – относительно её. Между этими двумя крайностями стремились мы пройти, видя в них – в данном случае – полное несоответствие самой идее толкования. Толкования первого рода в большей или меньшей степени разрушают впечатление, производимое священным текстом, при отрывочном разборе его, при отвлечении внимания от общего к частностям. Толкования второго рода в большей или меньшей степени также заслоняют собою изъясняемый текст, как бы отодвигают его на второй план, на первый выдвигая то, что желает сказать его автор, систему его научного труда, руководящие идеи его, значение только подтверждения и оправдания для которых в этом случае и получает священный текст.

Насколько, впрочем, значение сказанного можно распространить на истолкование свящ. Писания вообще, – это вопрос, которого решать здесь не берёмся; мы хотим сказать только, что ни тот, ни другой род истолкования не подходил, по нашему мнению, именно к прощальной Беседе, как к той «драгоценнейшей части сказаний евангельских», дивное, непосредственно производимое впечатление которой слишком известно всем, чтобы доказывать всю нежелательность его

ослабления, разрушения или – затемнения. Наоборот, полное сохранение этого впечатления мы и ставили своей задачей, стремясь к тому, чтобы в самое толкование провести дух прощальной Беседы, основной тон её и характер, чтобы слить толкование с самой Беседой в одно целое, распространив на первое впечатление, производимое последнею: чтобы дать в толковании как бы лишь продолжение того, что подлежало толкованию. Невозможность совершенного осуществления такой задачи мы от себя не скрывали, но, ведь, и бесконечные идеалы не исключают возможности хотя известного приближения к ним...

Задачей в известной степени определяется уже характер и метод сочинения.

Характер толкования был по преимуществу положительными, и к изложению мнений, с которыми не соглашались, мы прибегали лишь тогда, когда это было нужно для всестороннего выяснения смысла текста, – и в той мере, в какой это было необходимо для освещения положительного решения вопроса. Всё прочее в этом роде, как и всё вообще, не служившее указанной цели прямо, хотя и не чуждое всё же известного интереса в отношении экзегетическом, сообразно именно с указанной задачей, было вынесено в особый отдел примечаний, представляющий собою и как-бы научную основу для толкования, и в то же время – как бы черновую, подготовительную работу к нему.

Поскольку, далее, в характере толкования отразился характер самой прощальной Беседы, – он преимущественно является психологическим и догматическим. В этом отношении несколько различным от характера других работ того же рода, т.е. работ экзегетических, будет характер нашей работы Истолкователь Евангелий синоптических, Посланий апостольских, а в особенности – книг ветхого завета, материал и основания для своего толкования, кроме данных для него в учении Церкви и творениях свв. Отцов, может искать в истории, археологии, палеонтологии, в трудах учёных ориенталистов, путешественников по св. земле, этнографов, географов п т.д. – и здесь находить новый ключ к уразумению подлежащих

толкованию мест св. Писания; в его распоряжении находятся, таким образом, внешние данные для толкования, подлежащие научному исследованию. Научным исследованием в таком роде не может быть наш труд и именно – по самому характеру своего предмета. Предмет его – монологическая почти речь Спасителя, в которой, – как бы в нарочитое опровержение противников «догматизма» в религии, – к глубочайшим движениям чувства и проявлениям тихой скорби, нежнейшей любви, совершеннейшей радости, беспредельной покорности Отцу, бестрепетной решимости служить Его святой воле, – примкнуло возвешение непостижимейших и высочайших истин нравственно-догматических. Вот почему и толкование этой речи должно быть догматическим, единственным основанием и нормою для себя имеющим учение Церкви, и, в особенности, психологическим, направленным к посильному анализу того чувства, которое лежит в основе всей беседы, объясняя и отдельные моменты её.

Наконец, мы стремились придать сочинению характер общедоступный, в смысле возможного упрощения его содержания (при строгом охранении, однако, достоинства труда научного), чтобы сделать его доступным не для одних читателей, с специально-богословским образованием: это нам представлялось необходимым также требованием в отношении истолкования прощальной Беседы Спасителя.

Метод сочинения был преимущественно излагающим (понимаемым, как одна из форм синтетического метода), поскольку рассмотрению отдельных частей прощальной Беседы, предшествовало всегда определение их связи и соотношения с общим течением речи в том или другом случае, проливавшее свет в большей или меньшей степени и на самое их толкование: иногда определение логической или психологической последовательности в речи Господа совершенно устраняло нужду в дальнейшем её толковании, иногда оно существенно облегчало его. Сообразно с указанной задачей такой метод и был единственно возможным.

* * *

Имея задачей истолкование прощальной Беседы, не останавливаемся подробно на вопросе о подлинности её, тем более, что это не требуется и самым существом дела. Признание или отрицание подлинности её стоит в связи с положительным или отрицательным решением вопроса о подлинности речей и бесед Господа в Евангелии Иоанна вообще, а решение последнего вопроса потребовало-бы целого специального труда и явилось бы сверх того делом излишним в виду уже существующей работы по этому вопросу проф. М. Д. Муретова,³ где данный вопрос решается не столько путём опровержения мнений отрицательных, сколько раскрытием данных положительного характера за возможность и действительность передачи Ев. Иоанном речей Господа в первоначальном, подлинном их виде, благодаря чему этот труд может рассматриваться, как совершенно достаточный ответ на возражения и против подлинности каждой из них, в частности. – Некоторые, затем, замечания о подлинности прощальной Беседы находим также у проф. С. Соллертинского.⁴ – Тем более устраняется нужда при истолковании прощальной Беседы Спасителя в нарочитом решении вопроса о подлинности её, что во многих отношениях решение его и даётся самым её толкованием. Если главным возражением против подлинности её служит то соображение, что настроение Спасителя, сказавшееся в ней, представляется несовместимым с состоянием Его духа во время Гефсиманского борения, последовавшего за нею: то в продолжение толкования не раз будет возможность наблюдать совершенно обратное, т.е. что предначатие Гефсиманского борения уже сказывается и в прощальной Беседе Спасителя, и что только не достаточно глубокое изучение и рассмотрение её лежит в основе приведённого возражения (см. особ. 13:33; 14:30–31, 15:24–25 и 16:32).⁵ А всестороннее выяснение при толковании прощальной Беседы органического единства её, естественность в переходе сменявшихся в ней мыслей и чувств, живость и непосредственность в её изложении (выяснение всего этого относится, очевидно, к указанной главной задаче толкования) –

с положительной стороны подтвердит невозможность предположения о позднейшем её составлении. ⁶

* * *

Источники и пособия для своего сочинения, наиболее часто упоминаемые в нём, перечисляем ниже; но прежде всего на нас лежит долг с благодарностью назвать имена тех свв. толкователей речи Господа, выдержками из вдохновенных писаний которых мы преимущественно стремились украсить страницы своего сочинения. Это имена святых и Великих Отцов и Святителей Церкви: Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского и бл. Августина: читатель оценит достоинство их толкования, столько же глубокого и возвышенно-отвлечённого, сколько и полного чувства, и нравственного назидания, и совершенного в самой художественной форме своей. Иоанн Златоуст хорошо известен русскому человеку, и его толкование давно уже есть на русском языке. Мы особенно часто и обширно цитовали Великого Отца Греческой церкви, св. Кирилла, и Златоустого церкви западной, – бл. Августина, ибо их замечательные труды по изъяснению Евангелия Иоанна совершенно почти неизвестны в русской литературе и не существуют в русском переводе. А между тем – неподражаемый в нравственных уроках, Иоанн Златоуст значительно уступает названным Отцам в отделе собственно истолковательном, в экзегетическом раскрытии св. текста, уступает, впрочем, в отношении количественном, а не качественном: в широте постановки работы. ⁷

Руководством в догматической стороне сочинения для нас служили следующие труды.

Точное изложение православной веры. Творение св. Иоанна Дамаскина. С греческого перевёл А. Бронзов. СПб. 1894.

Православно-Догматическое Богословие Макария, Митр. Московского. Изд. 4 е. СПб. 1883. Т. 1 и II.

Опыт Православного Догматического Богословия (с историческим изложением догматов) архимандрита (ныне Епископа) Сильвестра. Киев. 1878. Т. I–V.

Православное Догматическое Богословие. Сочинение Филарета, Архиепископа Черниговского. Изд. 2-е. Чернигов.

1865. Т. I и II.

Богословие Обличительное, архимандрита Иннокентия, т. I–IV. Казань 1859–1864.

Источниками же и пособиями при критико-экзегетическом исследовании текста служили.

Сочинения Филарета, Митр. Московского, и именно – Слова и Речи. Тт. I–VI. (Москва. 1873).

Сочинения Иннокентия, Архиепископа Херсонского. Общедоступное издание М. Вольфа. 1871. Особенно часто цитируется т. VI: Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа.

Епископа Феофана: Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия. Изд. 2-е. Москва 1890.

Архимандрита (Епископа) Михаила: Прощальная Беседа Господа Иисуса Христа с Учениками. В Чтен. в Общ. Любит. Дух. Просв. 1873. Стрр. 180–226 и 270–308.

W. Baumlein.⁸ Commentar über das Evangelium des Iohannes. Stuttgart. 1863.

H. Braun. Die gottliclie heilige Schrift des neuen Testamentes in lateinischer und deutscher Sprache durchaus mit Erklärungen etc. Augsburg. 1803. Bd. 1.

A. Calmet. Commentarius literalis in omnes libros Veteris et Novi Testamenti. Opus gallice primum ab authore, nunc vero latinis literis traditum a I. D. Mansi. Augustae Vindeli corum et Wirceburgi. 1755–1760.

Cornelius a Lapide. Commentarius in quatuor Evangelia (in duo Voll.; Antverpiae. Anno MDCXCV. 1695).

H. Cremer. Biblisch-theologisches Wörterbuch des neutestametliclies Gräcität. 2 te sehr vermehrte und verbesserte Aufl. Gotha. 1872.⁹

F. Godet. Commentar zu dem Evang. Iohannis (deutsch bearbeitet von C. Wuderlich. Hannover 1689).

D. Haneberg. Die heiligen Evangelien übersetzt u. erklart. IX Theil 2 Bd.: Evang. nach Iohannes. (München 1880).

C. Hengstenberg. Das Evangelium des heiligen Iohannes erläutert. (2 и 3 Bd. Berlin. 1863).

H. Olshausen. Biblischer Commentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments, zunächst für Prediger und Studierende. 3 verbesserte Auflage, 2 Bd. Königsberg. 1838.

H. Olshausen. Biblischer Commentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments (2 Bd., 1 Abtheil: das Evangelium des Iohannes). Umgearbeitet von A. Erbrard. Königsberg. 1861. ¹⁰

Aeg. Hunnii. Thesaurus evangelicus, complectens commentarios in quatuor Evangelistas et Actus Apostolorum, nunc primum hac forma editus a I. H. Feustkingio. Wittebergae. 1706.

F. Keil. Commentar über das Evangelium des Iohannes (Leipzig. 1881).

F. A. Lampe. Commentarius analytico-exegeticus, tam literalis, quam realis Evangelii secundum Iohannem etc. t. III. Basiliae anno MDCCXXVII. (1727.)

I. Lange. Theologisch-homiletisches Bibelwerk. Die heilige Schrift A. und N. Testaments mit Rücksicht auf (bis theologisch-homiletische Bedürfniss des pastoralen Amtes (Des N. Testaments IV Theil: Das Evangelium nach Iohannes). Leipzig 1868.

F. Lucke. Commentar über die Schriften des Evangelisten Iohannes. (Commentar über das Evangelium des Iohannes. 2 Theil.) Bonn 1834.

E. Luthard. Das Iohanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert und erklärt. 2 Abtheil. (Nürnberg 1853).

A. Maier. Commentar über das Evangelium des Iohannes 2 Bd. (Carsruhe und Freiburg im Breisgau 1843).

Ioh. Maldonati Scipharensis, societatis Iesu theologi, Commentarii in quatuor Evangelistas. Editio postrema. MDCLI (1651).

F. Massl. Erklärung der heiligen Schriften des N. Testaments. (5 Bd., 3 Aufl. Wien. 1841).

H. Meyer. Kritisch-exegetisches Kommentar über das N. Testament. 2 te Abth. Kritischexegetische Handbuch über das Evangelium des Iohannes (4 Auflag. Göttingen. 1862).

C. Roffhack. Das Evangelium nach sanct Iohannes ausgelegt für die Gemeinde II Bd. (Gotha 1871).

R. Stier. Die Reden des Herrn Iesu, insonderheit nach Iohannes. (Andeutungen für glaubiges Verstandniß derselben (2 te Aufl., V Theil. Barmen. 1854).

A. Tholuck. Commentar zu dem Evangelio Iohannis (Hamburg. 1827).

C. Tischendorf. Novum Testamentum graece (Ad antiquos testes denuo recensuit, apparatus criticum omni studio perfectum apposuit, commentationem isagogicam praetextuit C. Tischendorf. Editio VIII. tt. 1–2, vol. 2. Lipsiae 1860–1873). ¹¹

Oscar de Gebhardt. Novum Testamentum graece recensionis Tischendorfianae ultimae textum cum tregellesiano et westcottiohortiano contulit et brevi adnotatione critica additisque locis parallelis illustravit O. de G. Editio stereotype VI. Lipsiae. 1894.

G. B. Winer. Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, als sichere Grundlage der neutestamentlichen Exegese. Leipzig. 1844. 5 Aufl. ¹²

Другие иностранные и русские источники и пособия, более редко упоминаемые, полностью процитованы в своём месте.

Сергиев Посад–Харьков.

1892–1895.

* * *

Пролог

Свет во тме светится, и тма его не объят.

Ев. Ин. 1:5.

Богородяновенный Евангелист Иоанн, высоту духовного созерцания которого и силу в учении о возвышеннейших и непостижимейших истинах Боговедения Церковь символически изображает под видом парящего орла, возможность и способность к такому созерцанию черпал из того благодатного, всеоживляющего источника, которому имя – любовь. Любовь к Господу Иисусу Христу, – эта главная и преимущественная его любовь, давала ему возможность уразумевать самые движения сердца Учителя своего, воспринимать и сердцем же усвоить самое чувство Его, искавшее себе выражения в беседах Его, и она же была причиною того глубочайшего впечатления, какое производили на Иоанна все речи и беседы Господа, и той лёгкости, с какою воспроизводит он их на страницах Евангелия

своего, хотя до времени, когда приступил он к начертанию его, протекли уже десятки лет с тех пор, как впервые выслушал он эти речи, и даже – с тех, как смолк самый голос дивного Учителя на земле. Нет сомнения, что и та прощальная Беседа Его, в которой с особою силою раскрылось любвеобильное Его сердце, в которой, в частности, так много сказалось нежности в Его отношениях к «чадцам» Своим (13:33), которая вся есть как бы песнь торжествующей жизни и любви¹³, – с особою любовью воспоминалась потом и Иоанном и воспроизведена им со всею живостью того впечатления, какое первоначально она произвела на него. И как высоконастроенный, вдохновенный художник-писатель, и просто как глубоко чувствующий человек, чутким сердцем понял Иоанн, какой чудный контраст в этой песни и – той обстановке, среди которой воспета она. В немногих, но знаменательных словах передал он и в своём Евангелии этот чудный контраст во всей его силе, бросив для этого как бы мимоходом одно только замечание, как мимоходом бросает только несколько штрихов великий художник, чтобы, всему, однако, произведению своему дать тон и освещение. «Бе же ночь», – пишет он, приступая к изложению прощальной Беседы Господа с Учениками (ст. 30)... Ночная темнота окутывала стогны града, застилала окна той горницы, где лишь светильники отгоняли отовсюду наступающий мрак и своим мерцающим светом озаряли только что кончивших пасхальную и вместе с тем прощальную для них трапезу; среди многочисленных участников трапезы Своей, под покровом этой ночной темноты, в торжественной, исполненной славы величайшей победы речи заканчивает Господь служение миру пред близким уже страдальческим концом этого великого служения... Но не здесь ещё сила контраста, ибо внешняя обстановка разве отчасти только может сопоставляться со внутренним содержанием события. Была другая ночь, ночь более страшная и печальная, – и во вдохновенном, неподражаемом, при всей простоте своей, повествовании Евангелиста представление о ночи в природе неразрывно сочеталось с представлением об этой иной ночи. Замечание своё о ночном времени Иоанн прибавляет к известию о том, как

«по хлебе тогда вниде» в несчастного ученика «сатана», и он, исполняя слово Учителя: «еже твориши, сотвори скоро» – «приим хлеб, абие изыде... Бе-же ночь»... (13:27–30). И вот, в этой евангельской речи «ночь» звучит, как указание на ту страшную ночь духовную, какая сгустила свой мрак возле Учителя. В эту тёмную ночь зреет тёмное дело адской злобы и духовного омрачения, – волны мрака в эти минуты всё ближе и ближе придвигаются к Учителю. Весь мир давно уже залит ими, и давно уже отчаялось человечество в борьбе с охватившим его мраком, – а ныне и те, кои избраны от мира (Ин. 15:19) и приближены к Свету, подвергаются опасности быть отторгнутыми от Него, захваченными торжествующим царством общей беспросветной тьмы. Ночь духовная уже залила мраком душу одного из них: во тьме ночи скрывается новая её жертва – Иуда, исторгнутый ею из рук Самого Господа, скрывается для совершения мрачайшего дела, для подвига, подготовившего величайшее торжество тьмы. Печальной тенью отражается этот новый дерзновенный захват тьмы и на том светлом кружке, какой постоянно окружал доселе Господа. Подобно тёмной туче, омрачающей сияние дня, было для немногочисленного общества Господа и Учеников Его присутствие с ними предателя, знакомого Господу, но неведомого ещё Ученикам; ужасом сковывало оно сердца Апостолов. Уже чувствовалось наступление того времени, когда введена будет в искушение самая твёрдая вера, когда поколеблется их, кажущаяся непоколебимою (11:16) преданность Учителю, – и при всей любви своей к Нему, исполнены сознанием своей человеческой слабости, своего несовершенства и немощи Апостолы. Уже голосом сомнения, в тревоге, вопрошают они Учителя: не я ли, Господи? (Мк. 14:19; Мф. 26:22), и хотя только одному сыну погибели (Ин. 17:12) суждено было услышать ответ утвердительный (Мф. 26:25), но пред натиском силы мрака и зла соблазн неизбежен был и для всех (Мк. 14:27), и готов уже распасться и тот небольшой кружок, на котором доселе светло отражалось сияние небесного Света (Ин. 16:32), в Себе самом, а не во вне имевшего источник для Себя (Ин. 11:10)... Волны тьмы приблизились со всех сторон к Господу; теперь

исполнялось слово Его: «аще кто ходит во дни, не поткнется, яко свет мира сего видит; аще-же кто ходит в нощи, поткнется, яко несть света в нем» (11:9–10), – теперь кончалось время делания Его на земли, обозначенное Им под образом дня, и приближался час, «в онь-же ноци от всех дел Своих Единородный Сын Божий» ¹⁴; теперь близко уже было то время, когда весь этот мрак, вся тяжесть отступничества мира от света и от самого Источника света, всецело отяготеют на Нём, исторгнут у Него мучительный вопль: Или, Или! (Мф. 27:46). На краю гибели уже кажется царство света, и торжествует уже победу свою мрак, грядет бо сего мира князь (14:30)...

Но вновь, как и прежде, тьма не объяла света (Ин. 1:5). Дивной силой среди оступившей тьмы просиявает Свет истинный (1:9), и на мрачном фоне ярко светится Божественный Его пламень, – в нем же тьмы несть ни единыя (1Ин. 1:5): пламень совершеннейшей преданности святой воле Отца и бестрепетной покорности ей, – пламень Божественной любви, всё освещающей и всё согревающей, пламень Богочеловеческого сознания Своей, в самом унижении почерпаемой, мощи, Своего торжества над окружающим мраком, Своего единства с живущим во свете неприступном Отцом (1Тим. 6:16). На тёмном фоне ноци огненными словами рисуются слова дивной победной песни, царство мрака потрясается мощными глаголами света и жизни, прорезывается огнём вдохновенного откровения о скором ниспровержении его и возведении на его место нового благодатного царства света. Среди ноци загорается заря дня, заря великого дня, о котором после Апостол писал: «ночь убо прейде, а день приближися. Отложим убо дела темная и облечемся во оружие света» (Рим. 13:12)...

Бе нощь... и глагола Иисус: ныне прославися Сын Человеческий, и Бог прославися о Нем. Аще Бог прославися о Нем, и Бог прославит Его в Себе, и абие прославит Его... ¹⁵

Часть I.

I. Слава Сына Человеческого

Ныне прославися Сын Человеческий, и Бог прославися о Нем... Как торжественны, величественны эти вдохновенные слова!.. Но в них-же даны тема и основной тон и для всей прощальной Беседы. «Какое неподражаемое величие, замечает наш отечественный Святитель: в минуты самые горестные! Когда самый добродетельный мудрец сказал бы с горестью: я предан теперь; мне должно умереть! – Иисус восклицает: ныне прославися Сына Человеческий! Слушая Его утешения Ученикам, можно подумать, что завтра ожидает Его не крест, а престол, что на другой день предстоят мучения не Ему, а скорбным Ученикам»... ¹⁶

В рабском виде (Флп. 2:7) обитая среди людей, Господь в течение всей земной жизни проявлял, однако, славу Свою в знамениях, чудесах и собственных свидетельствах о Себе. Так, уже после первого чуда в Кане Евангелист замечает: «се сотвори начаток знамением Иисус в Кане Галилейстей и яви славу Свою» (2:11). Без сомнения, и во всех прочих чудесах открывалась также слава Иисуса Христа, а с особой силою проявлялась она в таких чрезвычайных событиях Его жизни, как например: преображение Его на горе, когда избранные Ученики, по замечанию Евангелиста, «видеша славу Его» (Лк. 9:32). Также и о болезни Лазаря Сам Господь говорил: «сия болезнь несть к смерти, но о славе Божии, да прославится Сын Божий ея ради» (11:4). Во всех этих случаях обнаруживавшаяся слава Иисуса Христа была славою Бога и Сына Божия, славою Единородного от Отца, исполнь благодати и истины (1:11), славою, юже имел Он у Отца, прежде мир не бысть (17:3), и что эта слава говорила именно о Божестве Его, – видно уже из того, что она приписывается Ему, как Его собственная, своя для Него, тогда как никто, кроме Бога, не может обнаруживать в знамениях и чудесах своей славы, и потому-то все провозвестники Откровения, кроме Господа, в чудесах своих являли не свою, а Божию славу, – славу Иеговы (Исх. 16:7).

Но Иисусу Христу, кроме вечной, Божественной славы, предлежала и иная слава, в отношении которой Евангелист говорил, что – «Иисус не убо прославлен» (7:39), и о которой Сам Он молился Отцу: «Отче, прииде час, прослави Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тя» (17:1). Этою славою венчал Господа Отец по воскресении Его из мёртвых, посадив Его одесную Себе на небесных (Еф. 1:20).

Изыскивая то значение, какое имела слава в устах Господа, когда начал Он победную песнь: *ныне прославися Сына Человеческий!* – прежде всего должно сказать, что это – ни Его превечная Божественная слава, ни та слава, какою венчан был Он после победы над смертью и по вознесении на небеса. Об этой последней славе Своей, в частности, как о деле ещё будущего, Он говорит непосредственно далее в словах: *аще Бог прославися о Нем, и Бога прославит Его в Себе* и проч. ¹⁷

Здесь же о славе говорится, как о достигнутой уже ныне. Но что же совершилось *ныне*, что могло бы прославить Господа? Это *ныне* по тексту Евангельскому прямо относится к исходу Иуды из святого Общества, ¹⁸ и потому именно в этом исходе Иуды или – во внутреннем значении и знаменовании этого события должно искать того, что прославило Господа. И не трудно понять, какой, действительно, великий это был момент в жизни Богочеловека, и какую славу стяжал Он Себе в нём. Выход Иуды – это было начало конца; если возможны были бы для Господа какие-нибудь колебания в деле служения славе Отца, то в это время должны были сказаться они. Господь мог единым словом или действием положить конец только что начинавшемуся делу, ¹⁹ мог избежать всей чаши страданий и смерти, поразив дерзкого предателя или разрушив с самого начала его замыслы. Но Он Сам побуждает его к скорейшему окончанию того, что тот начал, и в беспрепятственном исходе Иуды принимается Господом и всё, что имел повлечь он за собою. Отсюда, в исходе Иуды как бы объединяются все грядущие за ним страдания и – смерть, и, пережив этот решительный момент, Господь как бы пережил и всё, что было с ним связано. ²⁰ И если Он говорит теперь о Своей славе, как о достигнутой уже Им ²¹, то эту славу должно видеть не в ином

чём, как в страданиях и смерти Его, предносящихся теперь Его взору ²². Так и изъясняли это свв. Отцы. Кирилл Александрийский пишет: «итак, почему ныне Тот, Кто был уже давно прославлен, говорит, что Он ныне прославился? Он прославился, ведь, и чрез другое и явился имеющим дар Божественного всемогущества... Но полнота славы Его явилась в страдании Его за жизнь мира»... (Migne t. LXXIV, col. 153). Св. Иоанн Златоуст, также относя слова Господа о прославлении Сына Человеческого к Его смерти, писал: «здесь Он называет Свою смерть даже славою, научая нас, что нет ничего столь постыдного и поносного, что бы не обратилось к большей славе человека, если он подвергается тому ради Бога»... и далее: «быть преданным смерти и победить смерть – это действительно великая слава» ²³. Подобно Свв. Отцам рассуждает и Ориген: «началом славы Сына Человеческого, после прославления Его в знамениях и чудесах и после славы Преображения, был исход Иуды, по вшествии в него сатаны, от места, где был Иисус. Посему сказал Господь: ныне прославился Сын Человеческий... Сверх того. Спасителем, дававшим указание на то, коею смертию прославит Он Бога, сказано: «аще аз вознесен буду от земли, вся привлеку к Себе». Ибо и в смерти Он прославил Бога. Посему, так как всё дело грядущей смерти Иисуса близилось к осуществлению с выходом после (принятия) куса Иуды для действий относительно Иисуса, и говорится: ныне прославился Сын Человеческий»... (Migne t. XIV, col. 811–812).

Итак, не в том славном воздаянии, какое Отцом Небесным уготовано было Господу за то, что Он послушлив был до смерти, смерти – же крестная (Флп. 2:8), а в этой самой смерти и в тех страданиях, коими предварена была она, «прославился Сын Человеческий». Смерть и страдания сами по себе, как таковые, были славою для Него. А как уже сказано было, что слава, открывавшаяся в событиях жизни Христовой, была славою Единородного Сына Божия, или, говоря иначе, – слава эта была откровением Божества Его, то отсюда и в страданиях и смерти Своей Иисус Христос прославился, поскольку именно при этих событиях миру открыта и подтверждена была истина

Его Божества. Несомненно, действительно, что в неизмеримом величии самого подвига, подъятого на себя Богочеловеком, и в тех поразительных чудесах, кои окружили кончину Его на Кресте, сказалось ясно, что и исповедано было «сотником и иже с ним, стрегущими Иисуса: воистину Божий Сын бе сей» (Мф. 27:54).

Но такое ли прославление разумел главным образом Господь, когда Он возвестил: «ныне прославися Сын Человеческий и Бог прославися о Нем?»... О нём-ли думал Он в эти торжественные моменты?.. Трудно допустить это. Слава Его, как Истинного Бога и Сына Божия, открывалась и прежде в многочисленных делах и событиях Его жизни, – почему-же именно о страданиях и смерти сказал бы Он, как о моменте откровения Своей Божественной славы? Почему не восклицал Он победной песни прославления, когда творил поразительные чудеса, когда преображался на горе? Или во всех этих событиях менее сказывалось Божественное величие Его, чем в страданиях и смерти? Но вот что говорит по этому поводу блаженный Августин: «что вещает Господь, – вопрошает он: – после того как вышел Иуда, чтобы скорее сделать то, что он намерен был сделать, т.е. предать Господа? Что говорит день, когда вышла ночь? Что говорит Спаситель, когда вышел продавец? Ныне, говорит, прославися Сын Человеческий. Почему ныне? Не потому ли, что вышел тот, кто предаёт, – что угрожают те, кои задерживают и убивают? Итак, ныне прославися, ибо близко, да унизится ещё более; – (ныне прославися) Тот, для Кого приближалось, чтобы быть Ему связану, чтобы быть судиму и осуждену, чтобы быть осмеяну, распяту и убиту. Это прославление, или скорее – унижение? Неужели, когда Он творил чудеса, о Нём тот же самый Иоанн, говорил, что Дух ещё не был дан, ибо Иисус ещё не был прославлен? Тогда ещё не был прославлен, когда чудеса творил, а ныне прославлен, когда к смерти поспешает? Ещё не был прославлен, творя божественное, и прославлен, претерпевая человеческое? Удивительно, если в этих словах Бог, сей Наставник, это обозначал и этому учил. Глубже должно понимать слово Всевышнего» ²⁴... Следуя мысли блаженного

Августина, должно, действительно, признать, что сами по себе страдания и смерть без последующего воздаяния не могут рассматриваться, как явление (акты) славы Единородного Сына Божия, что сами по себе они говорили скорее даже против неё, знамения же, окружавшие смертный конец Богочеловека, не могут почитаться чем-либо выдающимся в ряду тех знамений и чудес, кои окружали всю жизнь Его от яслей до гроба и до вознесения на небо, почему и относит к ним восклицание Господа: «прославися» – достаточных оснований нет. Итак, если слова Господа: «ныне прославися Сын Человеческий», относятся к Его страданиям и смерти и, однако-же, не знаменуют, что в этих великих событиях явилась каким либо исключительным образом слава Его. как Бога ²⁵, то как же должно понимать прославление Сына Человеческого в отношении к этим событиям? В каком смысле торжествовал прославление Своё Господь в виду неизбежного и уже решённого наступления часа страданий и смерти?..

Ответ на этот вопрос проясняется уже несколько, как только мы обратим внимание на то, что по смыслу изъясняемых слов Господа, слава Его в страданиях и смерти (ст. 31-й), есть основание славы, получаемой Им от Отца (ст. 32-й). Но под славой Господа в последнем случае, по несомненному смыслу текста и по согласному толкованию Свв. Отцов, должно понимать ту славу, коей Он прославляется и *в человеческой природе Своей*, воссевши с человеческим естеством Своим одесную Отца, как единый Ходатай Бога и человечков, человек Христос Иисус (1Тим. 2:5). Отсюда проливается свет и на сущность той славы Господа в страданиях и смерти Его, которая является основанием для такого прославления Его на небе и по человеческому естеству Его, как Представителя примирённого человечества (Еф. 1:10, 20; 2:6) и нового Адама (1Кор. 15:45): по тесной связи той и другой славы мы и в этом восклицании Господа: «ныне прославися Сын Человеческий», скорее всего также должны видеть прославление Его, именно как Представителя человечества.

Обращаясь вновь исключительно к начальным словам Прощальной Беседы Господа, мы и в них самих находим

прекрасное подтверждение для такого толкования. «Ныне, сказано, прославился Сын Человеческий...» Почему Господь в данном случае наименовал Себя этим знаменательным именем: Сын Человеческий? Самое естественное заключение здесь то, что Господь имел некоторые особые побуждения указать ныне на Свою причастность человеческому роду, на своё кровное родство с ним. – Имя Сына Человеческого известно было уже и в Ветхом Завете, и у Даниила (7:13) оно уже употреблено для означения той противоположности, в какой стояло последнее по времени царство к предшествовавшим ему царствам зверей, для означения принадлежности к человеческому роду Владыки этого царства ²⁶. Явившись на землю Господь часто именовал Себя Сыном Человеческим, означая этим наименованием ту существенную принадлежность к человечеству, о которой так выразительно говорит Апостол Павел (Евр. 2:14). Так как в этом смысле понимаемое наименование Господа Сыном Человеческим указывало на состояние унижения, приятие Им зрака раба (Флп. 2:15), то кроме самого Господа – другие и даже Апостолы не именуют Его этим именем ²⁷, а Сам Он нередко указывал на настоящую (Мф. 9:6) и особенно грядущую славу Того, Кто ныне смиренно благоволит именовать Себя Сыном Человеческим. Так Господь говорил: «отселе узрите Сына Человеческого, сидяща одесную силы и грядуща на облацех небесных» (Мф. 26:64) или: «Отец область даде Ему и суд творити, яко Сын Человеч есть» (Ин. 5:27; ср. 3:13; 6:62).

Из таких изречений ясно видно, что как с одной стороны наименование: «Сын Человеческий» указывало в Господе Существо, стоящее в теснейшем родстве с человеческим родом, так с другой – оно нисколько не говорило против особенного значения Его среди других сынов человеческих, против исключительности Его Личности. Напротив, – оно скорее предполагало такое значение Личности Господа Иисуса Христа, ибо иначе Ему и не было-бы никакого смысла именовать Себя Сыном Человеческим, когда и все мы – сыны человеческие ²⁸. Но с особою силою на Господа, как на Личность единственную, исключительную среди всего человеческого рода, хотя и

существенно-родственную ему, указывает наименование Его «Сыном Человеческим» с определённым членом, – ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, как и поименован Он в разбираемых нами словах (νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Не выходя из пределов понятия Сына Человеческого, мы не можем видеть в этом указании на исключительность Личности Иисуса Христа указания на Его Божество, – наша мысль скорее обращается здесь к тому обетованию Божию, данному падшим Прародителям в раю, по которому Семя жены сотрёт главу змия (Быт. 3:15). Подобно тому, как это общее обозначение принадлежности будущего Избавителя к человеческому роду изначально понималось, как указание на определённую, отдельную Личность (что видно уже из Бытия 3:20; 4:1; 5:28–29), так и ныне Господь обозначает Себя именем, общим для всех людей, но прилагает его к Себе в смысле специальном, только к Нему относящемуся. Сопоставляя эту двоицу общих, но получивших частное значение имён, необходимо прийти к заключению, что, именуя Себя Сыном Человеческим, Господь указывал в Себе того Избавителя, того истинного, идеального Человека, Которого ждало человечество, Которому, согласно пророчеству, предназначено было царство, и Который, приискренне приобщившись плоти и крови (Евр. 2:14), сделался для человечества новым Адамом (1Кор. 15:45), будучи, однако, в противоположность первому Адаму, именно сыном человеческим, семенем жены, или, по Апостолу, рождаемым от жены (Гал. 4:4), – не только причастным человечеству, но и пришедшим объединить его в Себе (Ин. 17:21, 23; Рим. 12:5; 1Кор. 12:12; Еф. 4:3–4; 12–13) верою в Себя. Отсюда – Сын Человеческий есть истинный представитель человечества ²⁹, связанный с ним неразрывными узами плоти и крови в настоящем и – благодати и веры, сверх того, – в будущем (т.е. после Своего воскресения и вознесения). ³⁰

Поэтому, когда Господь говорит: *ныне прославился Сын Человеческий*, в этом изречении Его, переходя от Представителя к тем, которых Он представляет, должно видеть указание на глубочайшую тайну прославления в лице Сына Человеческого – всего человечества и прославления Бога в

человечестве. В страданиях и смерти Иисуса Христа открывается тайна нормальных отношений между Божеством и человечеством, отношений, сущность которых – слава: слава Бога в творении Его и слава творения в исполнении назначения своего – в служении славе Творца... Эти два явления: слава творения и слава Творца не суть два отдельные друг от друга момента: нет, – они совпадают друг с другом, достигаются один в другом: где славится творение, там *в нем* славится и Творец. Вот почему сказано: *ныне прославился Сын Человеческий*, подъявший на Себя исполнение того долга, который лежит на творении, человеке, – и Бог прославился *в Нем*, в этом Представителе человечества. Союз «ἐν» – в (а не – чрез ³¹) здесь знаменует именно внутреннюю, существенную связь, в какой стоит слава творения, достигнутая в подвиге Сына Человеческого, со славой Творца: в силу такой связи, последняя слава сияет из самого существа первой.

Понимая так слова Спасителя: *ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился о Нем*, – мы должны видеть в них указание на исполнение тех чаяний, какими так долго жило человечество, на достижение той цели, к какой стремилось оно во всей истории своей до Христа: цели примирения с Богом, воссоединения с Ним в Божественной Его славе. Вся эта многовековая история служила для всестороннего приготовления к прославлению Бога в человечестве чрез прославление самого человечества в совершенном служении славе Создателя. Такая слава творения в Творце и Творца в творении была сущностью первоначального порядка вещей в ново-сотворённом ещё мире, ибо Бог и воззвал всё к бытию ради Своей славы (Притч. 16:4; Евр. 2:10), и поскольку первоначальный мир, во главе с облечённым особыми дарами Божьими представителем своим и владыкой – человеком, служил славе Творца: он сам сиял в лучах этой славы, и было всё тогда в мире добра зело (Быт. 1:31). Как венец творения на земле, человек сознательно должен был служить славе Бога во всей жизни (ср. советы христианам Ап. Павла 1Кор. 6:20; 10:31) и в большей, сравнительно со всеми другими творениями, степени должен был в себе самом отображать эту

Божественную славу; но человек скоро уклонился от своего назначения и, вместо служения славе Творца, он увлёкся идеей служения своей славе, своему мнимому величию (ср. Ин. 12:43). Падение его пред искушением змия было грехом непослушания, несовместимого с беззаветным, всецело преданным и детски покорным служением славе Бога и Отца, грехом гордости, ещё более противным этому служению, – поскольку в гордости человек предметом служения своего поставляет суетную славу собственной своей личности. И тогда отступивший от служения славе Бога человек лишён был первоизданной славы и сам, и впервые было тогда сознано им всё бесславие немощи своей и ничтожества. Чуждо было самой природе его служение своей славе, неосуществима, поэтому, была и идея этого служения, т.е. идея славы человека помимо славы Творца своего. И вот – вся последующая история человечества до Христа полна борьбою света со мраком, стремлением человека к разгневанному Отцу своему, к возвращению себе в единении с Ним первоизданной славы своей и красоты, и – всё бóльшим и бóльшим удалением от Него и отчаянием в возможности найти Его.

Но светил свет во тьме, и не объяла его тьма. Рядом с постоянно возраставшим разливом зла на земле, рядом с отчаянием в своей жизни, в лучшем будущем, в возможности приблизиться к Божеству, росла сила стремлений к Нему, жажда искупления и просвещения свыше. Этой жаждой искупления, этим страстным стремлением своим к примирению с Богом – человечество, и погружаясь во мрак, приготавливало Себя к свету, воспитывало из себя человечество, в котором мог прославиться Бог, приготавлилось к явлению в своей среде того Сына Человеческого, Который совершеннейшим образом прославит Бога и тем прославит и примирит с Ним всё человечество.

Так после расторжения первоначального союза своего с Богом, сущностью и выражением которого была слава Божия и слава любимого творения Его, человечество, путём длинного исторического процесса, приготавливалось к восстановлению этого союза. Среди общего уклонения его от света истинного Боговедения, как блёстки света среди тьмы, хранились

предания первобытной, истинной религии, а среди этих, уже неясных и искажённых, преданий хранилось и предание о грядущем Искупителе мира. Слабо выражалось влияние этого предания на жизнь в язычестве, но был народ, весь смысл истории которого заключался в хранении на земле этого предания и в подготовке человечества к воссоединению с Богом. Весь склад религиозной и гражданской жизни его направлен был к этой цели, и самое бытие этого малого и слабого в политическом отношении, но сильного носимой им идеей народа всему миру говорило про то, про что говорили и самому этому народу пророки его: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему (Ис. 40:3; ср. Мал. 3:1).

В той мере, в какой этот зов, обращённый к людям, находил себе отклик в сердцах их, уже начиналась слава Бога в человечестве, и подготавливалась почва к совершеннейшему явлению этой славы. Несовершенное, зачаточное как-бы только прославление Бога в падшем человечестве завершается явлением в среде его Преподобной Девы Марии. Не лишено, конечно, особого, глубокого значения то обстоятельство, что в дивном сочетании в Ней явились такие именно добродетели, при которых только и возможно для человека всецелое, нераздельное служение славе Творца. Этими добродетелями были величайшая покорность воле Божией и глубочайшее смирение Пресвятой Девы. И вот, когда человечество достигло в лице Её до последней возможной для него степени в приближении к идеалу человека, прославляющегося в служении славе Божией,³² тогда Сам Бог нисходит на землю для осуществления за человека этого идеала во всей его полноте. Уже самое сошествие на землю Сына Божия, ставшего Сыном Человеческим и приискренне приобщившегося плоти и крови (Евр. 2:14), было совершеннейшим послушанием воле Отца (Евр. 10:7; Ин. 8:42); послушный ей – Он Себе умалил, зрак раба приим, в подобии человечеством быв и образом обретется, якоже человек (Флп. 2:5). Всё дело добровольного уничижения Он благоволил поднять на Себя для славы Отца (7:18) и исполняя волю Его, о чём и Сам

неоднократно говорил Иудеям: не ищу воли Моея, но воли пославшаго Мя Отца (5:30; ср. 6:38; 8:42). Непрестанным подвигом самоотверженного служения воле и славе небесного Отца была вся жизнь Его, и при этом служении Он отвергал всякую мысль о собственной славе от человек (5:41), о всякой иной славе, кроме той, какую должен был получить от Отца за служение Его славе (8:50).

В лице Сына Человеческого человечество в совершеннейшей степени достигло идеала своего, идеала служения славе Божией, но переизбыточествующим образом этот идеал достигнут был именно в страданиях и смерти Его. Служение послушания Сына Человеческого, направлявшееся к прославлению Отца, закончилось в такой силе и в таком величии в страданиях и смерти Его, что пред ними как бы померк подвиг всей предшествующей Его жизни. В эти моменты Господь явился бесчестным и умаленным паче всех сынов человеческих (Ис. 53:3) и мог спросить о Себе словами пророка: «взгляните и посмотрите, есть-ли болезнь, как моя болезнь?»... (Плч. 1:12). Грехи всего человечества отяготели на Нём страшною тяжестью, исторгшею у Него мучительный вопль ко Отцу: Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя еси оставил (Мф. 27:46). Безропотное перенесение этого последнего страшного испытания завершило служение Сына Человеческого славе Отца, служение полнейшего послушания воле Божией. Идеал человечества был достигнут: Бог совершеннейшим образом был прославлен в Своём творении, в человеке, представителем которого явился Сын Человеческий, – как прославился и сам человек в славном подвиге совершеннейшего прославления Творца, подъятом за него и от лица его, человека. «Якоже послушанием единого человека грешни быша мнози, сице и послушанием Единого праведни будут мнози» – раскрывал потом тайну прославления и оправдания в лице Сына Человеческого – всего человечества Апостол Павел (Рим. 5:19). И вот почему, когда наступил час славы, Господь не именуется Себя ни Сыном Божиим, ни Царём славы: *ныне прославися*, говорит Он, *Сын Человеческий*. В этот торжественный момент Он указывает на прославление не одного Себя, – Он

торжествует ныне прославление в лице Своём многих и многих чад Божиих, отторгнутых от Творца своего, от участия в Божественной Его славе, злобой, коварством и завистью врага, – Он *ныне*, в этих уже как бы совершившихся страданиях и смерти Своих, видит славу нового творения (2Кор. 5:17), нового человечества, принятого Христом в славу Божию (Рим. 15:7; 5:11), верного идее творения своего на дела благая (Еф. 2:10), славящего Творца во всём своём бытии (1Кор. 6:20; 10:31)...

И поскольку в лице Господа Иисуса Христа прославилось всё человечество, совершеннейшим образом прославив Творца своего, постольку несть иного имени под небесем, даннаго в человецех, о нем же подобает спастися нам (Деян. 4:12). Вера в человечество, которое само по себе, при отрицании личного Христа, Сына Божия, объявляется Гегелем сыном Божиим, – только не воплотившимся, а вечно воплощающимся, и в этом воплощении своём устрояющим прославление в себе Бога ³³, – никого не спасает, неминуемо приводя к отчаянию, так как само человечество заражено грехом и рабствует ему без надежды самостоятельно его победить. Только при вере в Сына Человеческого, возможна вера и в человечество, прославленное в лице Его и освобождённое Им от рабства греху для бесконечного совершенства в Нём.

Отсюда – прославление Сына Человеческого и в лице Его – человечества, и прославление в Нём Бога является не только осуществлением той идеи, которая лежала в основе всей истории человечества до Христа, но к нему, как своему средоточию, сводится и вся последующая жизнь человечества. Что Сын Человеческий прославился в Боге и Бог – в Нём, что в этом обоюдном прославлении достигнуто примирение человечества с Божеством: в этом вся сущность веры и основа всей надежды христианской. В этом смысле необъятно знаменательное «прославися» – можно сопоставить только с столь же знаменательным: «совершися»! (19:30), но только то, что в последнем возгласе сокрыто и повито тайною, – то яснее выражено в первом: там обозначен только великий момент, резко делящий на двое всю историю мировой жизни, здесь

указано содержание этого момента: слава Бога в человеке и слава человека в Боге...

* * *

Но ещё в ветхом завете устами одного избранника Своего (1Цар. 2:27) Бог сказал: «Я прослаблю прославляющих Меня, а безславящие Меня будут посрамлены» (ст. 30). С тою славою, которой достигло в лице Сына Человеческого само человечество, прославив Творца своего и Бога, по закону божественной правды и любви, неразрывно связано было достижение для него и другой славы, которою венчает его уже Сам Бог. *Аще Бог прославися о Нем, и Бог прославит Его в Себе*, – так продолжал речь о славе Господь.

Эти слова Его несомненно имеют приложение прежде всего к Нему Самому и указывают на то превознесение Его Богом (Флп. 2:9) какое было воздаянием за Его подвиг послушания, – на ту иную славу, которой удостоил Его Бог за Его первую славу.

Достаточно действительно сравнить между собою то, что говорилось о славе Сына Человеческого в начале беседы и – в словах только что приведённых, чтобы видеть, что в обоих случаях говорится о двух различных родах славы. Там (в стихе 31-м) слава Сына Человеческого предшествует славе Бога в Нём; предшествует не по времени, – ибо оба эти явления совершенно, как уже было сказано, совпадают и достигаются одно в другом, будучи неотделимы друг от друга по самому существу дела, – а по связи причинной: Бог прославился в Сыне Человеческом потому, что прославился Сын Человеческий; Его слава есть основание для славы в Нём Отца; *ныне прославися Сын Человеческий и Бог прославися о Нем*. Здесь же наоборот: *аще Бог прославися о Нем, и Бог прославит Его в Себе*, – слава Отца является не только причиною ³⁴, но и предшествующим по времени славе Сына Человеческого моментом (*и абие прославит Его*, т.е. вскоре после собственного прославления в Нём, но не одновременно). Уже этого одного достаточно, чтобы признать различие славы Сына Человеческого, о которой говорилось ранее (в стихе 31) и той, о которой говорится теперь (стих 32-й). То-же обстоятельство, что о первой славе говорится в прошедшем

времени, а о второй – в будущем, окончательно подтверждает действительность указанного различия.³⁵

Итак, прославившее Бога, и прославившееся в этом выполнении идеи творения своего, человечество, в лице Сына Человеческого, удостоится славы и от Самого Бога. Бог Отец прославил Сына Человеческого, воскресив Его от мёртвых (Деян. 2:31–32; 3:15; 4:10; 5:31; 10:40 13:30; 17: 31; Рим. 4:24; 8:11; 10:9; Еф. 1:20)³⁶, посадив одесную Себя на небесах, превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем, всё покорив под ноги Его (Еф. 1:20–22 ср. 1Кор. 15:27; Евр. 8:1), дав Ему всякую власть на небе и на земле (Мф. 28:18) и имя, выше всякого имени (Флп. 2:9).

Эта слава Сына Человеческого была именно следствием крестных заслуг Его, как Он изъяснял по воскресении св. путникам эммаусским: надлежало Христу пострадать и войти в славу Свою (Лк. 24:26). «Видим, писал и Ап. Павел: что Иисус за претерпение смерти увенчан славой и честью» (Евр. 2:9). Первая слава Сына Человеческого была основанием второй: слава страданий и смерти, слава совершеннейшего служения славе Отца, следствием своим имела славу воскресения и прославления на небе.³⁷

А в лице Сына человеческого небесною славой увенчано и всё человечество. Воскрес в Божественной славе Господь, но вот и всем христианам пишет Апостол: вы воскресли со Христом (Кол. 3:1); с прославленным телом Он вознёсся на небо, но и все христиане должны иметь надежду на Него, Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его (Флп. 3:21). Господь воссел одесную Отца, но и «нас, – пишет Апостол: Бог воскресил с Ним и посадил на небесах во Христе Иисусе» (Еф. 2:6). Господу дана была всякая власть на небе и на земле, но и верующие в Него, «приемля обилие благодати и дар праведности, будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа». (Рим. 5:17). Верующие в Сына Человеческого суть наследники Божии, сонаследники-же Христу (Рим. 8:17; ср. Еф. 1:11), и вся жизнь их сокрыта со Христом в Боге (Кол. 3:3).

Не все, впрочем, сейчас указанные моменты небесной славы Сына Человеческого и представляемого Им человечества должно понимать в разбираемых словах, – хотя и бесспорно, действительно, что на кресте Сына Человеческого она зиждется и утверждается. В данном случае Господь скорее всего говорит об одном ближайшем моменте Своего прославления после смерти Своей, – именно о воскресении Своём из мёртвых. Что это так, – ясно укалывают последние слова Его: «и абие прославит Его» ³⁸. – «Этим свидетельством предсказывает воскресение Своё не как наше – в конце века, но абие следующее» – изъясняет блаженный Августин ³⁹. Полное-же и совершенное небесное воздаяние за подвиг Богочеловека и совершенное воссоединение Его с Отцом в Божественной славе Его разумеется в первосвященнической молитве Его, когда Он обращается ко Отцу: «Отче, прииде час: прослави Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тя... и ныне прослави Мя Ты, Отче, у Тебе Самого славою, юже имех у Тебе, прежде мир небысть» (17:1, 5); и потому то слова сей молитвы Господа, о которой – «дерзновенно и говорит языком человеческим» ⁴⁰, и которая приводит нас к неизмеримым глубинам вопроса об отношениях вечной славы Сына Божия к славе Его по вознесении, – не могут считаться параллельными настоящим словам Его.

Если Сын Человеческий прославил Бога в Себе (ἐν αὐτῷ), – если в Его подвиге слава Божия существенно и неотделимо соединилась с Его собственной славой и достигнута была одновременно с нею и в одном и том же, – то и прославление Сына Человеческого Богом совершается в Нём Самом («и Бог прославит Его в Себе» – ἐν αὐτῷ ⁴¹). И Бог Того, Кто в собственной Своей славе явил и Его Божественную славу. Кто в Своём подвиге привёл в единство славу творения (от лица которого прославил Он Бога) и славу Творца, – вводит в единство с Собою в обладании Божественной славой, прославляет Его в Себе – ἐν αὐτῷ, венчая Его за Его безмерно великий подвиг и безмерно великой наградой ⁴². Вечная слава Сына Божия не приемлет восполнения, но Господь ныне прославляется и по человечеству и человеческое естество Своё приобщает Божественной славе, так что «Сын Человеческий»

поистине прославляется в Самом Боге (ἐν αὐτῷ), и «природа человеческая, – пишет блаженный Августин: – в каковой обретается Сын Человеческий, воспринятая вечным Словом, одаряется и бессмертною вечностью» ⁴³. Воскресением Господа и началось «вхождение Его в славу Свою» (Лк. 24:26), единую со славой Отца... Но в таком прославлении Сына Человеческого в Самом Боге не образ-ли и будущего воскресения, и прославления и верующих в Него, – не образ-ли того царства славы, когда «будет Бог всяческая во всех» (1Кор. 15:28)?..

* * *

Так возвращаясь мыслью к пророчеству Даниила о наступлении после царств зверей царства Сына Человеческого, в победном возгласе Господа: «ныне прославися Сын Человеческий!» – мы видим как бы торжественное открытие этого царства, как бы вступление на престол его Сына Человеческого, власть Которого – власть вечная, яже не преидет, и царство Которого – царство вечное (Дан. 7:14, 27). Незнаемо и неведомо для мира совершается в нём глубочайший переворот, – и в тёмную ночь в бедной горнице Сионской вступает на царство Владыка, пред величием Которого – ничто величие земное, всемогущие глаголы Которого потрясут весь мир, ниспровергнут весь современный его строй, переродят всю его жизнь и постепенно, но непрерывно и с непобедимой силой заставят человечество стремиться по пути возвышения его до его идеала, – по пути всестороннего развития идеи человечности, высочайшим воплощением своим имеющей Богочеловека, Сына Человеческого, Господа Иисуса Христа. Великая последняя битва, имеющая открыть начало нового царства, уже близ, – победоносный исход её, по своей несомненности, ещё прежде битвы является как бы совершившимся уже делом... Как бы вступая на престол, новый Владыка и Царь вещает о наступлении часа прославления Своего.

Но пред кем совершается величайшее событие?.. Кто свидетели, кто очевидцы его?.. Кто внимает торжественной царственной речи вступающего на престол Свой Владыки?..

Новое царство открывается пред теми, кои призваны занять в нём первые, важнейшие места, коим дано было Царём обетование: «в пакибытие, егда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своея, сядете и вы на двюнадесяте престолу» (Мф. 19:28). Но если уже готов был к восприятию царства Владика его, если ныне видит Он Себя ⁴⁴ вышедшим уже из последнего ужасного испытания, – то далеки ещё от готовности войти в Его царство и занять в нём обетованные места те, пред коими открывается оно... Далека их мысль от разумения даже сущности нового царства и того пути, ведущего к прославлению в нём, коим победоносно шествует ныне Учитель. Так и прежде, когда прямо говорил Он им о царском шествии Своём, они далеки были от разумения пути Его, – и после ясного пророчества Господа: «се восходим во Иерусалим, и Сын Человеческий предан будет архиереом и книжником, и осудят Его на смерть, и предадут Его языком, и поругаются Ему, и уязвят Его, и оплюют Его и убьют Его» (Мк. 10:33–34 ср. Мф. 20:18–19), они просят Его: «даждь нам, да един одесную Тебе и един ошуюю Тебе сядева во славе Твоей» (Мк. 10:37; «во царствии Твоем» – Мф. 20:21), чая наступления часа внешнего земного владычества и славы... Как же встретили они открытие нового царства?.. Какое представление создалось у них при возвещении Господом наступления времени прославления Своего?.. Об этом умалчивает Евангелист Иоанн. Но Господь Сам спешит предупредить ложное понимание Своих слов: мысли о земном царстве Он противопоставляет предсказание о скором удалении Своём от Учеников, – мысли о владычестве и власти – заповедь о любви ⁴⁵. Возвестив о Своём прославлении, новый Владыка тотчас как бы выясняет характер и образ правления Своего, основные начала и направление жизни в царстве Своём... Не с владычного тона начинает Он речь к Своим слугам и не владычный тон Он им завещает. *Чадца!* – обращается Он к ним, – *ещё с вами мало есмь...* Это ли слова прославленного Сына Человеческого, это ли первые слова Владыки к рабам? Сколько в них нежности, сколько любви!.. Вот поистине достойное начало для царства,

провиденного древле пророком, – царства человечности, царства Сына Человеческого!..

Не одна, впрочем, отеческая нежность при прощании с любимыми детьми вылилась в этом единственном на страницах Евангелия обращении Господа к Ученикам: «чадца!»⁴⁶. Такое обращение содержало в себе и сокровенное указание на ту ещё сравнительно низкую степень духовной зрелости их, по которой они и не могли ещё в то время назваться мужами совершенными (Еф. 4:13)⁴⁷. Но от такого сокровенного значения именования, данного Господом Апостолам при первом обращении к ним, ничуть не потемняется и не уменьшается любовь, которая прежде всего слышится в нём. Как материнская любовь в слабости дитяти находит для себя особую силу и значение и с особою ясностью познаётся в отношении именно к этой слабости и немощи, – так любовь Господа к Ученикам выступает с особою силою в нежном обращении Его к ним в виду именно следующего за ним раскрытия их несовершенства, временно ставящего их даже в один ряд с Иудеями⁴⁸. Вся горечь последнего сопоставления теряется в любвеобильном воззвании «чадца!» «Для сего Он присовокупил: *чадца*, – пишет Иоанн Златоуст: дабы Апостолы услышав: *яко же рех Иудеом*, не подумали, что и к ним эти слова были сказаны точно также, как к Иудеям»⁴⁹.

Что же говорит Своим Апостолам Господь, что прежде говорил Он Иудеям? *Взыщете Мене*, – предсказывает Он им, – *и якоже рех Иудеом, якоже аможе Аз иду, вы не можете приити, и вам глаголю ныне...* Итак, слова Господа, относившиеся прежде к Иудеям, а ныне обращаемые Им и к Ученикам, касаются удаления Его и неспособности ни тех, ни других за Ним следовать. Это удаление Его совершится уже скоро: «ещё с вами мало есмь», – говорит Он Ученикам. Какое-же здесь разумел Господь удаление Своё? По этому вопросу так рассуждает блаж. Августин: «чтобы не подумали (Апостолы), будто так Его прославит Бог, что Он более не соединится уже с ними тем союзом, какой бывает на земле: «ещё мало, – говорит, – с вами есмь», как бы говоря: вскоре по воскресении я прославлюсь, однако, не тотчас же вознесусь на небо, но «ещё

с вами мало есмь». Ибо, как написано в Деяниях Апостольских, Он, был с ними сорок дней, входя и выходя, говоря и пия... (Деян. 1:3) Эти-ли сорок дней обозначал Он, говоря: «ещё с вами мало есмь», или – другое что? Ибо и так можно понимать «ещё с вами мало есмь»: (доселе) Я ещё и Сам, подобно вам, обретаюсь в этой немощи телесной: – то есть доколь Он не умер и не воскрес, потому что после того, как Он воскрес, Он действительно был с ними, как сказано, сорок дней видимостью настоящего тела, но уже не наблюдалось (у Него) участия в слабости человеческой»... *Op. cit.* col. 890. Далее бл. Августин, приводя слова Господа по воскресении Его (Лк. 24:44, ср. Ин. 16: 4): «сия суть словеса, яже глаголах к вам, ещё сый с вами», – продолжает: «как будто Он не был и тогда с ними, пребывающими вместе (с Ним), созерцающими (Его), касающимися, разговаривающими (с Ним). Итак, что же значит: «ещё с вами сый», как не (то, что) «Я был тогда в смертном теле, в каком и вы обретаетесь? Ибо хотя воскрес Он в том же теле, но не обретался с ними в той же бренности»... *Op. cit.*, col. 890. Чрез снесение настоящих слов Господа с указываемыми бл. Августином (Лк. 24:44), а также – Ин. 14:25 и 16:4, равно как и по непосредственному смыслу текста следует, что из двух приведённых предположений бл. Августина все данные за себя имеет второе, разделяемое Иоанном Златоустым ⁵⁰, Кириллом Александрийским ⁵¹ и Орегоном: «ещё с вами мало есмь», – должно понимать прежде всего, очевидно, как указание на близкую уже разлуку Учителя с Учениками при наступлении часа страданий и смерти Его.

Но и не одна только внешняя, физическая разлука разумелась в данном случае, как прекрасно раскрывает это Ориген. « *Еще с вами мало есмь*, – в более простом смысле, пишет он: согласно тексту, является ясным, ибо вскоре Он имел не быть с Учениками, сперва – как схваченный спирою, и тысяченачальником (трибуном), и иудейскими палачами, которые связав отвели Его прежде всего к Анне, после же этого – как преданный Пилату и осуждённый затем на крест, и, наконец, как проведенный, три дня и три ночи в сердце земли. В более же глубоком смысле, – если ты его ищешь, Он никогда по

«ещё мало» не отлучался от них (не не был с ними), – ни чрез отсутствие среди них по плоти, ни чрез сошествие души Его во ад, ибо это не препятствовало быть с Учениками Тому, Кто сказал: «иде же еста два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посреде их» ,и: «се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века» ⁵²; но чрез то (не будет Он с ними), что исполнялось (предсказание): «вси вы соблазнитесь о Мне в ночь сию, писано бо есть: поражу пастыря, и разыдутся овцы стада», – Он же общение имеет только с достойными» ⁵³.

Ориген, таким образом, указывает и на нравственное разделение, имевшее – хотя и не на долго – произойти между Христом и Апостолами одновременно со внешней их разлукой в саду Гефсиманском. Справедливость такого толкования подтверждается особенно тем, что Ученики при этом ставятся в один ряд с Иудеями, а это уже само по себе имело значение указания на нравственное их несовершенство, приближавшее их на время ко врагам Господа, – отсюда и самая разлука их с Господом естественно понимается в смысле нравственного отчуждения от Него. Такое основание указывает для своего толкования и сам Ориген. «Если-бы словам: *аможе Аз иду, вы не можете приити*, не предшествовало: *якоже рех Иудеом*, то, замечает он, – это казалось-бы сказанным гораздо проще, относясь к исходу «ныне» от жизни Иисуса». Migne, t. XIV, col. 827.

Но удаление Господа от Своих Учеников, как и от Иудеев, – только одна, печальная часть Его пророчества. Другая была более утешительною, поскольку в ней Господь указывал на то, что приравнение Учеников к Иудеям имело быть лишь временным, – это прежде всего ясно следовало из прибавленного Им к печальному предсказанию Своему слова: «ныне» – (*и вам глаголю ныне*). Значение этой прибавки раскрывает бл. Августин: «когда Господь говорил это Иудеям, Он не прибавил – «ныне». Итак, эти (т.е. Апостолы в противоположность Иудеям) *тогда только* не могли прийти, куда Он шёл, но возмogli потом, как это Он самым ясным образом сказал немного погодя Ап Петру» ⁵⁴. «Должно также обратить внимание на то, – раскрывает другую сторону дела Св.

Кирилл: что говоря и выясняя это (т.е. Своё удаление) Иудеям Господь говорил: взыщете Мене и не обрящете, – Ученикам же говорит только: взыщете Мене, умалчивая для избежания укорины: и не обрящете. По какой это причине? Тем Он усвоивает необретение в виду безмерного неверия их и высшей степени непочтительности их к Себе, а этим, имеющим в отношении к Нему истинное уважение и обнаружившим неподдельную любовь, Он не стал бы, конечно, говорить с укориною: не обрящете Мене. Ибо с ними Он был и всегда будет». Minge t. LXXIV, col. 160. ⁵⁵

Отсюда можно видеть, как много глубокого смысла заключало в себе обращение Господа к Апостолам: «чадца»! Со всею силою выразилась в нём и скорбь о несовершенстве, о детской ещё неустойчивости Учеников в преданности Учителю своему и нежно-отеческая любовь в ответ на их любовь, имеющую окончательно восторжествовать потом над их слабостью. Такое обращение вполне соответствовало и грядущим вскоре событиям, в которых Ученики явились, действительно, любящими и преданными, но ещё робкими и слабыми духовно людьми, заслуживающими, подобно детям, не строгого прещения, а снисхождения, поддержки и ободрения в имеющем смутить их же самих проступке против любви и преданности Господу.

Без гнева, а наоборот с особой, полной тихой грусти любовью, предсказывая Апостолам Свою разлуку с ними, наперёд выясняя им их неспособность ещё следовать за Собою, Господь и подаёт им эту необходимую для них в будущем поддержку и утешение. – «Сказал Он (им это) не для того, чтобы повергнуть их в уныние, а чтобы ободрить их, дабы нечаянно пришедшие бедствия не смутили их»... (Златоуст) ⁵⁶.

Но не одной цели ободрения и утешения Учеников должно было служить отеческое обращение Господа к ним, как «чадцам» Своим. Много должно было изъяснить оно им, как уже имели мы случай говорить, – и в речи Господа о Своём прославлении, – во многом должно было оно предотвратить неправильное понимание этого прославления, и хотя отрицательным путём – оно должно было содействовать таким

образом усвоению ими истинного значения многозначительных слов Господа. Особая задушевность тона, глубокое чувство, которое с такой силой сказалось в первом прямом обращении Его к ним, – должно было predispose и приготовить их к верному пониманию и того, что ещё имел сказать Он им в дальнейшее разъяснение Своего прославления и главным образом – в дальнейшее разъяснение того главного начала, какое Он, как Царь, как прославленный Сын Человеческий, имел ввести в жизнь устрояемого Им благодатного царства.

Ныне, в этот торжественный час прославления – Сын Человеческий должен был поведать миру это жизненное начало устрояемого Им царства. Но всемерное в будущем, – царство Его Отец благоизволил дать малому стаду (Лк. 12:32), – теперь оно ограничивается и представляется лишь немногими избранными членами своими. И для верного усвоения всем необъятным будущим царством того начала, которое должно было лечь в основу жизни его, нужно было поэтому, чтобы верно и твёрдо усвоили его те, кои легли основными камнями в величественном здании этого грядущего царства (Еф. 2:20), – а для этого надлежало создать в душах Апостолов такое настроение, которое соответствовало бы характеру возвещаемой ныне им царственной воли прославленного Сына Человеческого.

Отеческое обращение Господа к ним *чадца! еще с вами мало есть* – как по тону, так и по содержанию своему и должно было настроить души и сердца их так, чтобы каждое последующее слово Его неизгладимо отпечатлелось в их памяти, чтобы оно проникло и потрясло всё существо их, составило неотемлемое достояние для ума их и сердца.

С нежною любовью, которая и в огрубевшем сердце вызвала-бы ответное чувство, Господь соединяет указание на скорую Свою разлуку с Учениками. « Говорит-же это для того, продолжим мы далее словами Златоустого: – чтобы и возбудить в них любовь к Себе, и сделать её более пламенною. Ведь, вы знаете, что мы воспламеняемся особою любовью к друзьям своим тогда, когда видим, что они удаляются от нас, и особенно

– когда видим, что они удаляются в такое место, куда нам невозможно идти»⁵⁷...

Какою, действительно, приснопамятною должна была остаться для Апостолов эта ночь, в нюже предан бываше (1Кор. 11:23) Господь, – как трогательно должна была подействовать на них эта последняя беседа Его, как незабвенны были для них те заветы, какие оставлял Он им, отходя от них!.. Но только тогда, когда рассеялись все иллюзии относительно внешнего величия, царства и силы Мессии – Сына Человеческого, – чувство Учеников к отходящему Господу могло достигнуть высшей степени искренности и глубины.

Если при словах Господа о Своем прославлении в мысли Учеников хотя на короткое время явился вопрос: Господи, аще в лето сие устрояеши царствие Израилево? (Деян. 1:6) – то нет сомнения, этот вопрос мог вызвать у них чувство сильной радости и за любимого Учителя, и за себя, как за участников Его царства, как за приближенных слуг Его и соправителей. Но с этим радостным чувством неминуемо должно было, однако, возникнуть в душе их и другое, – чувство некоторого удаления от Учителя, порожденное неясным сознанием, что взаимные отношения их должны теперь необходимо существенно измениться, перейти из простых и близких отношений учителя к ученикам в те отношения, какие наблюдаются между великим Владыкою и Царём и Его – хотя и приближенными – но всё же рабами и слугами. Кончалось время, когда общие опасности и невзгоды тесно связывали между собою непризнанного ещё Царя с Его Учениками, упрощая их отношения до дружеских, – ныне должен был получить место уже иной порядок вещей...

Если хотя на минуту торжественные слова Господа: «ныне прославися Сын Человеческий...» вызвали у внимавших Ему Учеников подобные неясные представления, то как дым должны были рассеяться они при первых звуках Его прямого обращения к ним: *чадца! еще с вами мало есмь!..* Как сразу должна была рассеяться всякая тень хотя-бы малейшего отчуждения Его от них чрез наступление часа прославления Его, – как сразу рушилась всякая видимость той преграды, какая неминуемо разделяет всегда Владыку даже от любимейших слуг!.. Ещё с

большого ясностью, ещё с большею определённою, чем когда-либо. Господь занял в представлении Учеников обычное Своё место благодного Учителя и Отца, и не оставалось вместе с тем более места никаким другим чувствам по отношению к Нему, кроме чувства одной преданной любви, новые силы и побуждения для себя нашедшей в указании на скорую и неизбежную разлуку.

Вот какую обстановку создаёт прославленный Сын Человеческий для возвещения основного закона царствования Своего. Не как царь, а как Отец, – не как рабам, а как «чадцам» дарует Он его ученикам Своим. Не во имя страха, возвещается заповедь о любви, – как завещание умирающего Отца оставлена она Апостолам и всем людям в лице их... При каком другом, как не при этом моменте Евангельской истории скорее всего мысль обращается к тому пророчеству, какое чрез Иеремию возвестил Бог о новом завете Своём: «се дние грядут и завещаю дому Израилеву и дому Иудину завет нов... дая законы Моя в мысли их, и на сердцах их напишу я»... (Иер. 31:31, 33) В раскрытые любовью души Учеников сеются слова нового закона, на умягчённых ею сердцах их начертывается новая заповедь...

Чадца... заповедь новую даю вам, да любите друг друга: яко же возлюбих вы, да и вы любите себе...

II. Заповедь о любви – новая заповедь Прославленного Сына Человеческого

«Заповедь новую даю вам»... В этих словах Господа не усматривается ли прямого подтверждения того, что Он говорит ныне, как прославленный Сын Человеческий, что возвешение Им новой заповеди стоит в прямой связи с Его словами о Своем прославлении, что эту заповедью Он завершает открытие Своего царства, возвещая как-бы при Своем вступлении на престол великие задачи правления Своего, дух его и характер?.. Ибо, – не будем говорить пока о существовании заповеди о любви у древних, – разве не говорил и Сам Господь постоянно и прежде о милости и любви, и каждое слово Его, как и каждое Его дело, не проповедовало ли громко о том же завете мира и любви?.. Неужели же не знали этой сущности учения Христова Его ученики?.. Неужели самое общение со Христом не привело их – если не к усвоению духа любви, то хотя к познанию его?.. Неужели, действительно, нова была для них новая заповедь?..

Очевидно, – это предположение невозможно. А если это так, то почему же Господь называет Ученикам заповедь о любви новою?..

Ответ на этот вопрос будет ясен, если возвешение Господом новой заповеди рассматривать как непосредственное продолжение слов Его: «ныне прославися Сын Человеческий»... И прежде и словом, и делом непрестанно поучал Он людей любви, но ныне настало время, когда и известное прежде должно было получить подтверждение от Него и форму ясно и определённо выраженной воли. Вся предшествующая деятельность Господа служила только как бы подготовлением к этому моменту, – Он тогда только поучал людей любви, – теперь же Он не столько поучает ей, сколько узаконяет её, – говорит о любви не как Учитель, но именно уже как прославленный Сын Человеческий, как Царь, изъясняющий те основы, на которых зиждется царство Его. И только поэтому заповедь Его могла быть ныне названа новою, несмотря на то,

что Он поучал ей и прежде. Всё предшествующее учение не принимается теперь как-бы во внимание, потому что рассматривается оно и возвещается в совершенно новом смысле.

Новое положение, в котором созерцает Себя Сын Человеческий, даёт Ему, – с другой стороны, – повод и возможность, взирая на Свой подвиг, как на уже оконченный, объединить и кратко обозначить сущность всего, чему Он доселе учил, а положение, в котором покидал Он Своё малое стадо, это зерно будущего великого царства Его, указывало и прямую необходимость такого обобщения. Такое обобщение и делает Господь в Своей заповеди: *да любите друга друга*; но поскольку эта заповедь является, действительно, обобщением всего учения Его, – ей усвояется и та характеристика, которая принадлежит всему учению, принесённому Им на землю, – и вот опять причина для наименования её теперь новою ⁵⁸.

В чём же новизна Христовой заповеди о любви? Чему, как новая, противопоставляется она?..

Для того, чтобы не вдаваться при решении этого вопроса в бесплодные предположения, мы обратим внимание на то, кому даётся и пред кем объявляется новою заповедь о любви? Как новая, эта заповедь даётся и возвещается – во-первых– пред людьми и –пред людьми, принадлежащими закону Моисееву, – во-вторых. Отсюда становится ясным, что Христова заповедь о любви нова и в сравнении с естественным, прирождённым человеку стремлением к любви и – в сравнении с предписаниями о любви закона Моисеева. Конечно, новою безусловно ни в том, ни в другом случае заповедь о любви быть не могла, и относительность новизны её засвидетельствовал сам Евангелист Иоанн в посланиях своих. В первом послании своём он так писал о братской любви христиан между собою: «возлюблении, не заповедь нову пишу вам, но заповедь ветху, юже имеете и перва. (ἀπ' ἀρχῆς). Заповедь ветха есть слово, еже слышасте исперва (ἀπ' ἀρχῆς). Паки заповедь нову пишу вам, еже есть поистинне в Нем и в вас»... (2:7–8. Ср. 2Ин. 1:5).

Таким образом по Апостолу заповедь о любви в одно и то же время является и новою и ветхою, уже известною исперва –

ἀπ' ἀρχῆς; Было-бы натяжкой, конечно, это «исперва» (ἀπ' ἀρχῆς) понимать, как указание на уже прежде усвоенное христианами учение Господа, ибо, не говоря уже об общем значении слова ἀρχῆς у Иоанна, – нельзя допустить, чтобы Апостол противопоставлял свою проповедь учению Христа, усвоив первой название заповеди новой, а второму – заповеди ветхой. К тому-же в гл. 3 (ст. 11–12) пример несоблюдения заповеди о любви указывается уже в поступке Каина. Несомненным, таким образом, представляется, что Апостол Иоанн разумел здесь известность заповеди о любви ещё до Христа и в этом то смысле и именовал её ветхою. Но с пришествием Христа, когда по Апостолу «тьма мимоходит, и свет истинный сей уже сияет» (1Ин. 2:8) заповедь о любви явилась вместе с тем в известном смысле и новою.

И древность, и новость заповеди о любви в сравнении с известною уже человеку как по естественному чувству, так и по велениям закона должно понимать, таким образом, в смысле лишь относительном. В чём же новость её в том и другом случае?

О новости и несравнимом преимуществе любви, заповеданной Христом, пред прирождённою человеку склонностью любить подобных себе говорить много нет, конечно, нужды, ибо настолько слаба эта склонность в расслабленной грехом природе человека, что иногда может казаться совершенно чуждою ему, откуда и образовался тот печальный взгляд, что не в любви, а в эгоизме основа всякой деятельности человека.

Несравненно сложнее вопрос об отношении новой заповеди Христовой к предписаниям о любви в законе Моисея и в ветхом завете вообще. Что о безусловной раннейшей неизвестности заповеди Иисуса Христа и здесь не может быть речи, и что новость её и в этом случае может быть только относительною, – это, кроме учения Ап. Иоанна, ясно из слов Самого Господа, в любви к Богу и ближнему указавшему всю сущность закона и пророков: в сию обою заповедь весь закон и пророцы висятъ (Мф. 22:40 ср. Лев. 19:18; Втор. 6:4, 5) ⁵⁹. Но почему-же тогда

назвал Он новою *Свою* заповедь о любви?.. И имеет ли она действительно право на такое название?.. ⁶⁰

Этот вопрос представлялся уже св. Кириллу, и вот что он писал по поводу его: «быть может, кто скажет: объясни мне, почему назвал новою эту заповедь Тот, Кто чрез Моисея сказал: возлюбиши Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею мыслию твоею (*sic*) и искренняго твоего, яко сам себе?.. Но посмотри на основание (для сей заповеди), всмотришь и в побуждения. Ибо не удовлетворился Он сказанным: *заповедь новую даю вам, да любите друг друга*, но показывая новизну речи и великое преимущество Своей любви пред древнею любовью, т.е. любовью, говорю, к ближнему, Он тотчас прибавил: *якоже возлюбих вы, да и вы любите себе*. Отсюда, для разумения значения сказанного, должно исследовать, как Он возлюбил нас. Тогда и тогда (только) совершенно удовлетворительно оценим мы новостъ и необычайность ныне данной заповеди. Вот – Иже во образе Божии сый, не восхищением непщева быти равен Богу: но Себе умалил, зрак раба прием, в подобии человечестем быв и образом обретеса, якоже человек, смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя. (Флп. 2:6–8). И опять засвидетельствовал нам Павел, говоря: яко вас ради обнища, богат сый. Видишь-ли новизну нашей любви? Закон приказывал любить ближняго, как самого себя. А Господь наш Иисус Христос возлюбил нас больше Себя. Ибо, являясь не во образе и равенстве с Богом и Отцом, снизошел Он к нашему смирению и не остановился Он пред горькою смертию за нас по плоти, не сопротивлялся ни заушениям от иудеев, ни зависти, ни посмеянию, ни всему прочему, дабы перечисляя в отдельности все бывшее с Ним, не удлинить нам речи до бесконечности. Но богат сый, Он не обнищал-бы, если бы не возлюбил нас чрезвычайно, – более Себя. Итак, *нова степень любви*. Так Он и нам повелевал быть одушевлёнными тем-же чувством, чтобы мы ничего не предпочитали любви к братьям: ни славы, ни богатства, – не задумывались бы даже, если нужно, снизойти и до смерти, чтобы достигнуть спасения ближнего, что и сделали святые Ученики Господа нашего и те, которые следовали по их стопам,

– которые рассуждали, что спасение других лучше собственной жизни, кои претерпели всякий труд и жили среди крайних невзгод, чтобы только спасти души погибающих». Migne t. LXXIV. col. 162–164. Подобно св. Кириллу решал вопрос и св. Иоанн Златоуст: «Христос сделал заповедь новую *по образу* (τῷ τρόπῳ) любви, поэтому присовокупил: *якоже возлюбих вы*". ⁶¹

Итак, по воззрению св. Кирилла, и Златоуста, как и по воззрениям бл. Феофилакта (Благовестн. 347) и Евфимия Зигабена ⁶², заповедь Господа о любви нова по силе и степени предписываемой ею любви. – Далеко не все согласны, однако, с таким толкованием. Указывают на то, что Сам Господь, как передаётся в Евангелии от Марка, приведши из закона заповедь о любви к Богу и ближним, сказал: «большая сих ина заповеде несть» (Мк. 12:31). Если поэтому, называя Свою заповедь новою, Господь указывал на расширение и усовершенствование заповеди древней, то, говорят ⁶³, – нужно будет прийти к тому заключению, что Иоанн и Марк взаимно противоречат в передаче слов Его.

Далее указывают на то, что уже в ветхом завете сказано было: «святите будите, яко Аз свят есмь, Господь Бог ваш» (Лев. 19:2 ср. 1Пет. 1:16). Отсюда, говорят, видно, что уже в ветхом завете был предложен высший идеал совершенства, следовательно, – ни в каком отношении ничего нового прибавить к этому идеалу уже было нельзя, – нельзя было расширить и заповедь о любви ⁶⁴. Да это выходит и по самому существу дела, ибо – «истинная любовь, составляющая самое Существо Божие, всегда одна и та-же, – она нигде и никогда, – не более и не менее»... ⁶⁵

При таком взгляде на дело, новейшие толкователи ⁶⁶ не признают новизны самой заповеди Христовой о любви, в её собственно содержании, и причины к наименованию её новою указывают в том, что характеризует уже не самую заповедь, а вообще новый завет и благодатное царство Христово.

Но нужно-ли много говорить о всей неосновательности приведённых возражений против того, что заповедь Господа о любви нова и сама по себе, по внутреннему своему содержанию?.. Если Господь и сказал по поводу предписаний

закона о любви: «большая сих ина заповедь несть», – то не откуда не следует, чтобы слова Его относились к самому раскрытию учения о любви в ветхом завете. Скорее наоборот, – должно допустить, что речь здесь идёт о самом предмете заповеди: любви, и что говорится здесь только о том, что любовь вообще есть высшая заповедь в законе, его сущность и цель, без решения вопроса, насколько совершенно возведена была любовь в ветхом завете: Господь и сказал, ведь, эти слова, отвечая на определённый вопрос: кая заповедь больши есть в законе? (по Мф. 22:36) – а не на вопрос о степени совершенства ветхозаветного законодательства... Да и странно, конечно, отрицать несовершенство ветхозаветного закона вообще, и в частности – раскрытия в нём заповеди о любви, когда это в существе дела равняется отрицанию всякой разницы между ветхим и новым заветом, кроме той, которая устанавливается искуплением людей кровью Богочеловека, – тогда как одною из существеннейших задач снисхождения на землю Сына Божия было не только примирение людей с Богом смертью Его, но и научение их воле Божией, – не только служение первосвященническое и царское, но – и пророческое: «Аз на сие родихся и на сие приидох в мир, да свидетельствую истину» (18:37), – говорил Сам Господь. Ср. Лк. 4:43. Если-же так совершенно было законодательство ветхого завета, то какой-же смысл и значение имело это последнее служение Богочеловека, – чем было обусловлено оно?.. Само по себе оно необходимо предполагало уже, что ранее воля Небесного Отца – или совсем была неизвестна людям, и закон Моисея не был её отражением, или – была известна, но несовершенным образом. Первое предположение устраняет Сам Господь, когда говорит: «не приидох разорити закон или пророки, но исполнити» (Мф. 5:17), этими словами указывая на то, что возвещаемая Им воля Божия не отлична от той, какая нашла себе выражение в законе Моисея и учении пророков. Но второе предположение остаётся во всей своей силе, являясь единственным объяснением причин и оснований для пророческого служения Господа, и оно-же со всею ясностью подтверждается теми Его, словами в которых Он с особою

силою свидетельствовал о полноте откровения воли Божией в учении Его (8:12; 15:15). Станным после всего этого является такое высокое представление о ветхозаветном законе у современных толкователей, при котором он объявляется высшим выражением воли Божией и отличается от учения Господа только безблагодатным состоянием тех, кому дан он, – их неспособностью исполнить открытую им волю Божию. Нельзя, конечно, указать разницу по существу между нравственным учением ветхого и нового завета, но нельзя отрицать и разницы в степени совершенства, в полноте раскрытия нравственного идеала. За указанными в законе нравственными горизонтами Господь Иисус Христос указал новые, – не отрицаемые законом, даже – предполагаемые им, но всё же ещё и не указанные доселе прямо. И потому – «полноту благочестия о Боге можно видеть (только) в повелениях нашего Спасителя» (св. Кирилл Александрийский – Minge t. LXXIV, col. 160). В этом прежде всего, а не в одном только том, что новый завет дан новому, возрождённому человеку, разница между нравственным учением нового и ветхого завета, – разница заключается и в самых заповедях, помимо разности в положении и состоянии тех, кому даны они в обоих Заветах. Вот почему нова Господня заповедь и о любви. Никто не отрицает, что заповедуя любовь и в ветхом завете, Бог не имел в виду указывать той границы, далее которой эта любовь *не должна* была простираться, но не было указано также и того, где и в чём она *должна* была выражаться сверх определённой законом нормы. Сказано было: «возлюбиши искренняго твоего, яко сам себе», но где-же сказано было: возлюби ближняго твоего больше себя, – как заповедал это Христос указанием на собственный пример Свой?.. А если, действительно, нигде этого не было сказано, то где-же основания доказывать, что Христова заповедь о любви не нова сама в себе, в своём содержании, – не нова по степени предписываемой ею любви?.. И доказывать при том вопреки прямому смыслу слов Господа, извращая и перетолковывая его, обличая в ошибочности и неверности суждения по данному

вопросу свв. Отцов, раскрывавших этот прямой, непосредственный смысл... ⁶⁷.

И если далее говорят, что истинная любовь, составляющая самое Существо Божие, всегда одна и та же, и что вместе с тем ещё в ветхом завете предписывалось быть святыми, как Сам Бог, то и это всё против новости заповеди Иисуса Христа нисколько не говорит, свидетельствуя вновь только о том, что за границами любви по закону и в ветхом завете предполагались, действительно, бесконечные новые перспективы нравственного совершенства и любви; но при неопределённых указаниях на существование таких перспектив, определённо сказано было только: люби ближнего, как себя, – что в переводе на более понятный подзаконному человеку язык и в применении к более частным случаям значило: «око за око, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, жжение за жжение, язву за язву, вред за вред» (Исх. 21:24). И Тот, Кто определённо указал, что лежит за этими тесными рамками любви по закону, – поистине дал новую, хотя и предполагаемую и издревле известную заповедь...

Нельзя, наконец, забывать и оставлять без внимания также и того, что хотя и призывался в ветхом завете человек быть святым подобно Богу, но поскольку «любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь чрез Него» (1Ин. 4:9), – люди до явления Христа на землю в Боге видели Грозного Судью, а в Его святости – нелицеприятное Его правосудие. – Образ Бога Ревнителя, образ прогневанного грехом человека грозного Владыки, вот тот Образ Бога, какой предносился преимущественно (хотя, конечно, не исключительно) духовным взорам не искупленного ещё человечества. Нормою отношений к нелицеприятному и грозному Судье человека был закон, а нормою отношений людей между собою – право и строгая справедливость. Необходимость самого стремления к любви во имя стремления к Богоподобию со всею очевидностью в сознании человека должна была раскрыться только тогда, когда Сам Бог совершеннейшим образом явил Свою преизбыточествующую любовь к людям, и Сын Божий эту любовь венчал смертью Своею.

Изо всего, сказанного доселе, является ясным, что Господь не только дал новую заповедь, но и Сам изъяснил, в чём её новизна, указав именно на пример Своей любви: «якоже возлюбих вы» ⁶⁸. Высочайший образец любви, указанный Господом в Своем лице, сообщает Его заповеди значение не только новой, но и последней заповеди, – последнего слова в обрисовке нравственного идеала, ибо, если любовь есть вообще высшая заповедь закона (Мк. 12:31), то относительно любви, завещаемой Христом, должно припомнить Его-же слова: «больши сия любви никтоже имать, да кто душу свою положит за други своя» (Ин. 15:13). Образ безгрешного Богочеловека, душу Свою положившего за други своя, – мысль об Его милосердии и любви, представление Креста Его, вот источник самоотверженной, «новой» для мира, недоступной и непонятной для него любви Христиан. – «О сем познахом любовь, яко Он по нас душу Свою положи: и мы должны есмы по братии души полагати», – писал Апостол любви (1Ин. 3:16). «Ходите в любви, увещевает христиан Ап. Павел: яко же и Христос возлюбил есть нас и предаде Себе за ны приношение и жертву Богу в воню благоухания» (Еф. 5:2). – Нет в мире любви, подобной той, на какую способен человек во имя распятого Спасителя своего: подобно пламени захватывает она всё существо человека, исполняет его ум и сердце, становится душою его, его единственною движущей силою, заставляет его забыть себя, забыть мир, умереть для всего, в чем несть любви Отчи (1Ин. 2:15).

Нова всегда была и будет такая любовь в мире ⁶⁹...

Если самоотверженная любовь прославленным Сыном Человеческим возвещена была, как новая в мире заповедь, как новое, дотоле неизвестное начало жизни в новом Его царстве, – то вполне естественно и понятно, что эта же любовь должна была служить и отличительным признаком – как для всего царства Сына Человеческого, так и для каждого отдельного члена его. И обычно на земле всякое общество стремится отличить своих членов усвоением им тех или других внешних знаков и отличий или сообщением известных условных формул и слов, неизвестных и непонятных для непосвящённых в тайное

значение и смысл их. Но не внешние знаки усвояет Сын Человеческий последователям и Ученикам Своим, – такие знаки не согласны с самым существом «закона духа жизни о Христе Иисусе» (Рим. 8:2), ибо «духовная духовными сразуждаются» (1Кор. 2:13). *О сем разумеют вси, яко Мои ученицы есте, аще любовь имате между собою* ⁷⁰, – говорит Господь Апостолам.

Великий призыв к самоотверженной братской любви, начертанный на знамени царствия Сына Человеческого, сознательно и разумно должен проводиться в жизнь каждым, кто пожелает стать под развёрнутое ныне знамя. Верность своему знамени отличает доблестного воина, – верность любви – вот основной признак истинного воина Христова, ибо любовь – знамя его.

С этим знаменем малое стадо Христа имело расшириться в непобедимое всемирное царство Его, ибо – «эта любовь (т.е. любовь, заповеданная Господом) – эта любовь, любезнейшие братья, пишет бл. Августин, обновляет народы и изо всего рода человеческого, рассеявшегося по всему лицу вселенной, она соделывает и собирает новый народ, тело новой невесты Единородного Сына Божия, о которой поётся в Песни Песней: кто сия, восходящая, убеленна?..» *Op. cit., col. 892.*

С этим победным знаменем Сына Человеческого бестрепетно должно встречать Его малое стадо все беды и горе земли. Вручая ученикам это знамя Своё, Господь – по словам Златоустого – «утешал их, ограждая любовью, – этим корнем и утверждением всех благ. Он как-бы так говорил: вы скорбите о том, что Я отхожу? Но если вы будете любить друг друга, то будете ещё сильнее»... ⁷¹.

Но неужели, скажут, любовь есть единственный признак ученика Христова?.. Где-же вера, где дела, – эти столь необходимые по учению Самого-же Господа и Его Апостолов условия пребывания в царстве Христовом, эти признаки действительной принадлежности к нему?.. К чему-же все символы веры, страдания и смерть за веру?.. Не отрицаются-ли ныне Господом все другие добродетели христианские, отличающие их от язычников?

Нисколько. Но так как любовь, по учению ап. Павла, есть союз совершенства (Кол. 3:14), так как она главнейшая из главных добродетелей (1Кор. 13:13), – то понятно, что её Господь и поставляет для человека признаком принадлежности к числу учеников Своих ⁷². Сверх того, ученики Христовы особенно должны украшаться любовью потому, что Сам Господь Иисус Христос есть Любовь и при том – Любовь по самому Существому Своему. – «Человек, напр., – пишет св. Кирилл Александрийский: – сам по себе – не знание, но только способен к восприятию знания. Но о Боге мы говорим, что самая Божественная природа есть всяческое Благо, какое только, как мы веруем, существует, – есть источник, заключающий в себе всякий вид добродетели, источающий её из себя. Итак, Он и Сам есть Любовь, и в других любовь возбуждает, и поэтому, чрез Отца, от Которого исходит, назнаменует наши души любовью и в знак любви к Себе отпечатлел на добрых печать любви друг к другу. С другой стороны, если по слову Павла, Христос есть наш мир (Еф. 2:14–18) – как познают, что учениками мира соделались те, которые друг к другу мира не имеют? Ибо что другое может явиться нарушением любви, как не возникновение войны, нарушение мира и появления всякого рода неискренности?.. ⁷³. Migne t. LXXIV, col. 165–168. «Но не гораздо-ли лучше показывают это (т. е. принадлежность к ученикам Христа) – чудеса? – спрашивает Иоанн Златоуст. – Нет. «Мнози бо рекут: Господи, не Твоим-ли именем бесы изгонихом»? (Мф. 7:22)... Правда, чудеса привели (ко Христу) вселенную, но это потому, что им предшествовала любовь... Тех, которые совершали знамения, язычники часто называли и обманщиками, но чистой жизни они не могут укорить»... ⁷⁴.

Во взаимной самоотверженной любви христиане воистину получили от Христа неосязаемый чувствами, но прекрасно познаваемый всеми знак принадлежности своей к новому царству; недоступный для чувств – он громко говорит внутреннему чувству. И как-бы глубоко ни пал человек, как-бы ни было ужасно развращение его сердца, – он всегда останется в силах различить истинную, самоотверженную и святую

любовь по заповеди Христа от всякой иной, земной любви, и – не может он остаться равнодушным к зову этой чистой любви. Как стремится к свету и теплу всё, в чём есть дыхание жизни, – также неудержимо влечётся и живая человеческая душа к свету и теплу истинной любви, – а в такой любви её познаётся Христова любовь, и в носителях её – Его ученики.

Ужасно было развращение древнего мира, но и он преклонился пред святынею любви христианской. – «Посмотрите, как христиане любят друг друга, – говорили язычники: – как готовы они умереть друг за друга, как будто рождены они от одного и того-же отца и одной и той-же матери! Не разделяют их ни язык, ни род, ни свойственные каждой земле обычаи, ни месторождение каждого»... ⁷⁵. «Они любят друг друга, прежде чем узнают», – говорит язычник-же у Минуция Феликса ⁷⁶. Даже самые яростные противники христианства указывали, как на один из важнейших признаков христиан, – на завещанную им Христом любовь: «их Законодатель убедил их, чтобы все они друг другу были братьями», писал Лукиан в Перегрине ⁷⁷. И часто одною только силою братской, самоотверженной любви, отличающей христиан от других людей, обращались ко Христу и приобщались к исповедникам любви Его язычники... ⁷⁸.

И не один внешний мир должен по взаимной братской любви отличать и выделять из рядов остального человечества учеников Божественной Любви, – этот знак (ὑνώζισμα ⁷⁹) сохраняет всё значение и силу свою – как для суждения каждого христианина о действительности своего пребывания со Христом, в числе учеников Его (1Ин. 2:5), так и для суждения об этом Самого Господа. Ибо в тот великий день, когда Сын Человеческий пред лицом Отца Своего небесного (Мф. 10:32) и пред Ангелами (Лк. 12:8 ср. 9:26; Мк. 8:38) исповедует истинных учеников Своих, – первым и главнейшим отличием их явятся дела братской любви к ближнему (Мф. 7:16–23 ср. 25:33–46).

Но с законником иудейским спросим-ли и мы вновь: кто есть ближний мой? (Лк. 10:29). Кого нам заповедует любить Господь, когда говорит: «да любите друг друга» (ἀλλήλους), и – «о сем разумеют вси, яко Мои ученицы есте, аще любовь имате между

собою (ἐν ἀλλήλους)»? Не есть-ли новая заповедь Его в существе дела – не более, как только призыв к любви узкопартийной, к ограничению любви кругом одних учеников Его?.. И не в этом-ли призыве к братской любви только в границах своего круга людей самая новизна заповеди Христовой?..

Так иногда и предполагают ⁸⁰. Иудеи, говорят, – должны были любить друг друга во имя принадлежности к одному и тому-же избранному и возлюбленному Иеговою народу, – Христос призывает учеников к любви в Своё Имя, к любви во имя принадлежности к числу Своих учеников. Но как в том, так и в другом случае – это фамильная, семейная любовь, любовь между членами известного кружка. Любовь Христова нова лишь потому, что ново само основанное Им общество учеников, собранных во Имя Его, как новой их Главы.

В таком мнении есть, конечно, своя доля истины. Ап. Павел писал: «дондеже время имамы, да делаим благое ко всем, паче-же к присным в вере» (Гал. 6:10 ср. 1Тим. 5:8). Несомненно, что во взаимных своих сношениях ученики Христа должны прежде всего проявлять самоотверженную любовь, – что христианское общество прежде всего должно служить сферою особо-яркого проявления этой святой любви по заповеди Господней.

Однако же, если бы Господь только такую любовь заповедал ученикам Своим, то по всей справедливости нужно было-бы признать, что заповедь Его не только не нова, – ибо – «не и язычницы-ли такожде творят?» (Мф. 5:47) – но и представляет собою даже шаг назад сравнительно с заповедью о любви в ветхом завете, где любовь заповедалась и к пришельцам (Лев. 19:34; Втор. 10:19).

И, конечно, подобное представление столь мало мирится с общим духом учения Христова, что не может собственно иметь и малейшего вида вероятности. Не Господу-ли принадлежит притча о милосердом самарянине, не Господь-ли всегда так строго и с такою силою обличал фарисейское стремление к исключительности, к гордому выделению себя, как чад Аврамовых, из числа прочих смертных? Неужели-же теперь,

основывая всемирное царство, полагая душу Свою за живот всего мира, Он в новой только форме узаконил-бы тот же фарисейский дух исключительности и нетерпимости, с его проповедью о любви только к своим и о полном равнодушии или даже презрении к не-своим, к чуждым по вере?..

В отношении-же к данному случаю вся несостоятельность разбираемого предположения тем более очевидна, что Господь заповедь о взаимной любви поясняет указанием на собственный пример Свой, а Он, как пишет ап. Павел. – «за нечестивых умре;.. ещё грешником сущим нам за ны умре» (Рим. 5:6, 8). – Так и христиане должны любить и иноверных, – любить также самоотверженно, до готовности душу свою положить за них, как возлюбил всё неверующее и грешное ещё человечество Сам Господь и – душу Свою положил за него. В неверующих во Христа людях христианин должен видеть также братьев для себя, братьев – если не в действительности, то хотя в возможности, – и любовь в таком случае ещё спасительнее, ещё дороже, как могучее средство к привлечению новых учеников ко Христу, которые в свою очередь под тем-же знаменем любви призваны будут содействовать расширению и укреплению царства Божия на земле.

Любовь христиан между собою есть, таким образом, только первое и необходимое условие для любви их ко всем людям без изъятия, потому что странна и совсем невозможна была-бы любовь к чуждым по вере при отсутствии любви в собственной среде своей. Напротив, – во взаимной любви друг к другу ученики Христовы должны черпать силы к проявлению любви и вовне, где любовь является делом уже более трудным и более необычным.

Любовь, как всякое чувство в человеке, для полного и всестороннего развития своего требует благоприятных условий и соответствующей среды. Общество верных, все отношения которого строятся на любви, и есть та среда, в которой возрастает и укрепляется любовь в душе отдельных членов его, – это питомник и школа любви. Но находя в этой живительной среде и питание, и поддержку для себя, христианская любовь

уже не ограничивается ею и свободно изливается на всех, к кому она может только иметь отношение.

Так в солнце сосредоточены вещественный свет и теплота для нашего мира, но – не поглощены им, и неудержимо изливаются оттуда и световые лучи, и токи тепла, свет и жизнь разнося по всему лицу Божьего мира.

III. Впечатление торжественной речи на Апостолов: вопросы и возражения Петра. Предсказание Апостолу отречения

Доселе мы внимали торжественной, царственной речи прославленного Сына Человеческого и о том впечатлении, каким отзывалась эта речь в сердцах немногочисленных слушателей её, – судили лишь предположительно, основываясь на самом содержании речи и на ранних Евангельских известиях об общем представлении, какое имели и какого неуклонно держались доселе о грядущем царстве Мессии Ученики Господа, не смотря на Его стремление рассеять это ложное представление.

Освободились-ли ныне от этого обычного представления своего Апостолы? Возвысились-ли они до истинного понимания прославления Сына Человеческого, о котором «ныне» говорил им Он, – объяснила-ли им заповедь о любви всю несостоятельность мечтаний их о земной власти и обладании?.. Ответ на эти вопросы в известной степени дают слова Ап. Петра, с которыми обращается он к Господу тотчас после окончания Им речи о Своём прославлении и после возвещения заповеди, какую, как завещание Своё, оставлял Он Своим Ученикам и Апостолам. За словами Господа о новой заповеди непосредственно следуют и слова Ап. Петра, но не вопроса о чём-либо, относящемся к «новой» заповеди касаются они. Напротив, – заповедь эта совершенно оставляется в стороне, и вопрос Апостола примыкает только к предшествующим ей словам Господа о Своём удалении. – « *Глагола Ему Симон Петр: Господи, камо идеши?* »...

Без сомнения, в вопросе Ап. Петра отразился прежде всего живой и пылкий характер его, всегда и везде выдвигавший его на первое место в среде других Учеников Господа. На страницах Евангельской истории Ап. Пётр чаще всех других выступает действующим лицом, то предлагая Господу вопросы (Мф. 15:15; 18:21; 19:27; Мк. 10:28, ср. Лк. 18:8; Мк. 11:21; 13:31; Лк. 8:45; 12:41; Ин. 6:68), то – прежде других Апостолов отвечая

на вопросы с Его стороны (Мф. 16:16, ср. Мк. 8:29; Лк. 9:20), то, наконец, даже прекословя Ему (Мф. 16:22; Ин. 13:6, 8). Живой и бурный духом он хватается за меч при взятии стражею Иисуса (Ин. 18:10) и бросается с лодки в море, чтобы скорее достигнуть стоящего на берегу Господа по Его воскресении (Ин. 21:7). Мог ли умолчать он ныне, когда Господь в одно и то же время и говорил о Своём прославлении и предсказывал Ученикам близкую Свою разлуку с ни ми? Менее всего можно было-бы ожидать этого от отличавшегося особою непосредственностью в выражении своих душевных движений Апостола. На его впечатлительную натуру та таинственность, какою отличались и вообще все события последней вечери, и какая возросла до высшей степени своей в речи Господа, должна была оказать особенно сильное и тяжёлое действие, под гнётом которого он более не мог сдержаться, чтобы не обратиться за разъяснениями к Самому Учителю.

И в этом обращении его, без сомнения, отразилось много личных чувств и дум, пробудившихся в глубине души его при непонятных для него словах Господа. Доселе Господь, если и находил нужным при особо важных обстоятельствах Своей жизни удаляться от Апостолов Своих, то для трёх избранных Учеников делал и в таких случаях исключение⁸¹. Если поэтому речь Его об удалении Своём от Учеников была тяжела и для всех их, то для Ап. Петра она была тяжела по преимуществу, и особенно горькие мысли и чувства должна была вызвать она у него. Не самолюбие имело здесь место, но истинное благородство характера Петра. В истории Евангельской мы не знаем примера, из которого было-бы видно, чтобы он превозносился своим приближённым положением к Учителю или основывал на нём какие-либо особые надежды, от чего, как известно, не были свободны, напр., и братья Заведеевы. И в его пламенном желании следовать за Учителем, в его указании на готовность свою всё претерпеть за Него – нельзя поэтому видеть проявления чувств гордости, оскорблённой низведением в ряд с прочими, – самолюбия и т.п. Нет, но это была язык пламенной любви, скорбящей о том, что в её силе, и искренности как будто сомневаются, – это голос истинного

чувства, стремящегося ко всестороннему обнаружению себя во вне и глубоко и искренне дорожающему признанием себя со стороны тех, к кому оно направляется... Пётр восходил с Господом на гору Преображения, входил с Ним в дом Иаира, чтобы быть там свидетелем великого чуда; он шёл к Нему по волнам, – почему-же ныне не может следовать он за Учителем?.. Почему?.. Вопрос этот тяжёлою болью должен был отзываться в сердце Петра, – он не в состоянии более скрыть движения своей души... Господи, камо идеши? спрашивает он. – И – «это он сказал, толкует Златоустый: – желая не столько узнать (куда идёт Христос), сколько последовать за Ним. Сказать прямо: я пойду, он пока ещё не смел, а говорит: камо идеши?»⁸²...

Но, с другой стороны, как ни много личного чувства невольно вложил Пётр в свой вопрос Господу, как ни ярко отразилась в нём любящая, и впечатлительная душа Апостола, – всё же нельзя вопрос его рассматривать исключительно с такой только точки зрения, и нельзя видеть в нём обнаружение единственно только личного настроения Петра. Нет сомнения, напротив, что живой и пламенный Апостол, всегда и везде занимавший первое место в семье Апостолов, и в этом случае явился выразителем и общего также их настроения, и в его вопросе Господу слышится и общий вопрос их. По мнению св. Кирилла Александрийского, то обстоятельство, что вопрос Господу предлагает никто другой, а именно Пётр, служит только подтверждением и доказательством того согласия и той нравственной гармонии, какие царили в семье Апостолов. – «Достоин удивления, – пишет св. Кирилл: – порядок в среде Апостолов. Ведь, никто не скажет, что занимавший первое место (т.е. Пётр) один только из всех присутствующих не знал (не понимал) и потому спрашивает, но, говоря, Петру, как превосходнейшему, они предоставляют сами входить с словом и свободною речью относительно того, что нужно узнать» (Migne t. LXXIV, col. 168). Если-же, действительно, с вопросом Петра слили свой безмолвный вопрос и все прочие Апостолы, то прав также св. Кирилл, когда в дерзновении Петра спросить Господа, при молчании других Учеников, он – помимо других

свойств – видит и особое благородство характера Петрова. – «Не менее достоин удивления, – пишет он: – и Пётр, ибо он не боялся показаться ограниченным по уму, ища познания непонятого, но быстро устремился к тому, что должно познать, поставляя пользу от любознательности выше неуместного стыда, чтобы быть в этом образцом и для потомства... Ибо гораздо лучше знание дела, чем пустая личина мудрости, и гораздо лучше знать истинно что-либо, чем казаться только знающим». (Ibid., col. 169).

Останавливаясь вниманием на вопросе Петра и признавая его таким образом обнаружением общего всем Апостолам настроения при знаменательных словах Господа о Своём прославлении, попытаемся определить это настроение, насколько для этого в кратком вопросе Петра представляется, конечно, оснований. Уже одно указанное выше обстоятельство, что вопрос этот, минуя заповедь о любви, примыкает к речи Господа об удалении Его от Апостолов, мало говорит в пользу возможности предположения, что Апостолы возвысились до сознания всего величия переживаемого ими момента, до прозрения сущности возвещённого им прославления Сына Человеческого. Минуя существенное, вопрос обращается к случайному, – оставляя в стороне внутреннее содержание совершающегося великого события, он устремляется ко внешней стороне его. Вместо того, чтобы всем вниманием своим обратиться к высочайшим предметам религиозно-нравственного порядка, преисполняющим речь Господа, Апостолы в этой речи внимают только словам о близкой разлуке...

Но мы уже говорили, что и указание Господа на скорую Свою разлуку с Учениками могло иметь для них важное значение, устраняя именно из их мысли представление о наступлении земного царства Мессии. Вопрос Петров: «Господи, камо идеши?» даёт основание думать, что в действительности и такого значения слова Господа для Апостолов не имели. Если они и ясно сказали им, что здесь и *тетерь* думать о воцарении Учителя, очевидно, нельзя в виду прямого указания Его на скорое Своё отшествие, то оставалась ещё возможность для

предположения, что самое отшествие Господа тесно связано с предстоящим воцарением Его, что Господь устроит Своё царство где-то в другом месте, куда до времени Ученики Его не могут иметь доступа. Уже то одно обстоятельство, что в вопросе Петра Господь представляется отходящим куда-то самостоятельно, что при этом не делается ни малейшего намёка на захват Его врагами, на насильственное удаление Его от Учеников, говорит в пользу сейчас высказанного мнения. И что, вслушиваясь в предсказание Учителя: «ещё с вами мало есмь»... и «аможе Аз иду, вы не можете прийти», – Ап. Пётр, а с ним и все Апостолы были далеки во всяком случае от истинного разумения печального смысла этого предсказания, это, по мнению Кирилла Александрийского, в вопросе Петра выразилось весьма ясно. «Я полагаю, пишет св. Отец: – так должно объяснить словами (вопрос Петра), что не понимая точно смысла сказанного, он думал, будто Господь скоро выступит в более отдалённые поселения Иудеи или пойдёт к другим народам, которые таким образом из непосредственного слышания познакомятся с тем, что Он имеет возвестить им»...⁸³. «Предрассудок иудейский о земном царстве и бессмертии Мессии стоял стеною пред очами Учеников и заслонял от них самые близкие и величественные виды благодатного Царства Божия, утверждаемого крестною смертью его Основателя», – замечает пр. Иннокентий. – «Думали, конечно, что Учитель должен куда-то от них отойти: сделает это – принуждённый к тому от врагов, среди величайших опасностей...; но нисколько не думали о смерти и Кресте, в том виде, как они на другой день последовали»...⁸⁴.

К изложенным мнениям св. Кирилла и пр. Иннокентия есть все основания в качестве самого естественного предположения добавить, что, по вероятному мнению Учеников, Господь предсказывал не только Своё удаление от них к другим народам и в другие страны, но и Своё прославление там и воцарение там, как Мессии-Царя⁸⁵. Речь Господа об удалении непосредственно примыкала к речи Его о Своём прославлении, – и вполне естественно, конечно, что эти две основные мысли слов Его должны были тесно примкнуть одна к другой в

сознании Учеников и сочетаться в одно общее какое-нибудь представление. Наоборот, – трудно и неестественно было-бы предположить, что Апостолы, спрашивая Господа об Его удалении, не имели в виду Его торжественного возвещения: «ныне прославися Сын Человеческий»! – Могли-ли пройти в самом деле эти высоко-знаменательные и так близко подходившие к чаяниям Апостолов слова Господа незамеченными с их стороны, не воспринятыми ими с особо чутким вниманием человека,ждавшего, наконец, исполнения заветных мечтаний своих?..

Вопрос Петра: «Господи, камо идеши»? скорее всего таким образом свидетельствует, что всю речь Господа Апостолы поняли в смысле, соответствовавшем их постоянному воззрению на задачи и цель явления в мир Мессии. И вся речь Его, при таком её понимании, получила у них приблизительно следующий смысл: ныне прославися Сын Человеческий, – ныне Я вступаю на трон Мессии-Царя, но не здесь, где Меня окружают враги, не среди этого жестоковыйного народа и не теперь, когда уже отошёл к мрачному своему делу предатель-ученик, – нет, но вскоре, удалясь от окружающих Меня опасностей и скорбей, – среди народов, ещё доселе не знавших Меня, прославлюсь Я, – среди них откроется Моё славное, всемирное царство. Теперь и вы не можете следовать за Мной, подобно Иудеям, к этой славе Моей, в это новое Моё царство...

Понятно, с какою скорбью мысленно вопрошали Учителя своего Апостолы: Господи, камо идеши? – разумея собственно при этом вопросе, как толкует Златоустый, другой: Господи! почто ныне мы не можем следовать за Тобой?.. Не Сам-ли Господь некогда на вопрос Петра: «се мы оставихом вся и в след Тебе идехом, – что убо будет нам»? – дал Апостолам обетование соучастия в грядущем великом царствии Своём. – (Мф. 19:27–29; Мк. 10:28–31; Лк. 18:28–30) как же ныне, когда приблизилось это вожделенное время прославления Его, Он говорит: «ещё с вами мало есмь» и – «аможе Аз иду, вы не можете прийти»?.. Господи, камо идеши?..

Что отвечает Господь на этот вопрос, предложить Ему который прямо решился один только пылкий и решительный,

Апостол Пётр? – «И Христос, пишет Иоанн Златоуст: – отвечал не на слова его, а на мысль, так что его желание видно из самых слов Христа. Ибо что Он сказал? – *Аможе Аз иду, не можешу ныне по Мне ити*. Видишь-ли, что Пётр желал последовать за Ним, а потому и спросил?»...⁸⁶

Если после первых слов Господа о Своем удалении от Учеников и о том, что они за Ним следовать не могут, для Апостола Петра оставалась ещё надежда, – если его вопрос тайным мотивом для себя имел желание напомнить о себе Господу и вызвать Его на более точное и подробное раскрытие печального для Учеников предсказания, при чём могло, действительно, выясниться, что к самому Петру оно не относилось: то после ответа Господа места для такой надежды более не оставалось, так как и самому Петру лично было повторено тоже, что сказано было ранее и всем Ученикам. – *Аможе Аз иду, не можешу ныне по Мне ити*...

Таков был смысл ответа для Петра лично. Но если самый вопрос его был предложен не только по личным мотивам, но и как бы от лица всех Учеников, и если с ним слился безмолвный вопрос и всех их: *Господи, камо идеши?* – то, конечно, не для одного Петра, а и для всех их имел значение и ответ Господа⁸⁷. Каково-же было значение его в последнем отношении?..

Сравнивая то, что сказано в ответ на прямой вопрос Петра: *Господи, камо идеши?* с ранее сказанным Господом по тому-же вопросу, нельзя не видеть, что Он уклоняется от подробного и точного решения этого вопроса и ограничивается одним повторением сказанного. Он повторяет не только самую мысль ранее сказанных слов, но даже самые слова, самые выражения, и это должно было служить для Учеников ясным указанием, что Он отклоняет их любознательность и не находит удобным и нужным в данном случае удовлетворить ей.

Вполне естественно и понятно это нежелание Господа разъяснять и разрешать теперь вопрос, относительно которого так много и вместе с тем так пока бесплодно для Учеников было уже сказано. Сколько и с какой ясностью и выразительностью ни говорил Он им о Своей смерти, – все предсказания о ней шли мимо внимания их и не достигали

своей цели. Уже поздно было повторять ещё и ещё раз теперь то, что не было усвоено прежде, ибо тот-же Апостол Пётр и вновь мог возразить: – «милосерд Ты, Господи: не имать быти Тебе сие» (Мф. 16:22). Теперь уже нужно было ждать, чтобы сама действительность научила Учеников тому, что так упорно отказывались познать они из предсказаний Учителя, и Господь не предпринимает подробных изъяснений слов Своих, исполнение которых и без того уже – «близ есть, при дверех» (Мф. 34:33; Мк. 13: 29). Так и несколько позже, когда они обнаружили подобное же непонимание речи Его, Он не стал опровергать их и изъяснять истинный смысл сказанного: было уже поздно. Разумею заявление Учеников Господа в ответ на приточную речь Его, в которой Он упомянул между прочим о мече: «они же реша: Господи! се ножа zde два». И Господь, вместо дальнейших объяснений, сказал только: «довольно есть»... (Лк. 22:36–38). Так поступал Он, как бы в той мысли, которую ранее высказал Петру: *не веси ныне, уразумевши-же по сих...* (Ин. 13:7). Зачем, в самом деле, в эти последние минуты пребывания с возлюбленными «чадцами» Своими Господь стал бы смущать их и без того уже встревоженные сердца, – зачем стал бы исполнять их ужаса и трепета без всякой пользы для них?.. Зачем приподнимать теперь завесу страшного будущего?.. До него и так уже осталось немного; последние святые минуты не должны быть омрачены излишней печалью и скорбью, тем более, что они предназначены для прощальной Беседы, последней и возвышеннейшей беседы, к верному восприятию и точному усвоению которой неспособны были бы омрачённые глубоким горем мысль и сердце Учеников. Св. Кирилл Александрийский по этому поводу пишет: «зная, что Он внушит Ученикам тяжёлую и невыносимую печаль, неприкровенно говоря, что восходит на небеса и оставляет их лишёнными присутствия Своего на земле, – хотя и по прежнему Он будет соприсутствовать им, как Бог, – Он искусно пользуется теперь речью, слегка утаивая сущность мысли её... Блаженного Петра вместе с остальными Учениками, не понимающими смысла сказанного, Он оставляет в этом положении и для их же пользы не тотчас вводит их в точный смысл Своей речи, доколе

Он не восполнит её словом, способным ободрить»... (имеется в виду Ин. 26:7; Migne t. LXXIV, col. 169).

Было, однако, и нечто новое в ответе Господа Петру сравнительно с ранее сказанным Им о Своей разлуке с Учениками. Повторяя Петру: «аможе Аз иду не можеша ныне по Мне ити», Господь вразумительно добавляет: *последи-же по Мне идеши...* Существенно нового и в этих словах ничего, впрочем, нет, потому что, как мы видели, и ранее Господь не уравнивал окончательно Апостолов с Иудеями, но теперь намёки переходят уже в форму мысли, выраженной ясно и определённо. В обращении Петра к Господу несомненно сказалась (– как это особенно ясно из последующих слов его) горячая любовь и привязанность к Нему, и на этот голос любви не мог не отозваться соответствующим образом и Господь. Поражённые скорбным предсказанием сердца Он утешает этим ясным предсказанием – как Петру ближайшим образом, так и всем Апостолам вообще – будущего соединения их с Собою: «аможе Аз иду, не можеша ныне по Мне ити, последи же по Мне идеши»...

В чём же и как исполнилось предсказанное Апостолам следование их за Господом? К ответу на этот вопрос непосредственно ведёт сказанное уже о том, какой смысл имело предшествовавшее предсказание им разделения с Ним, удаления от Него. Это разделение произошло с одной стороны – чрез прекращение особого, чрезвычайного общения Господа с ними по плоти, а с другой, – как это изъясняет Ориген, – чрез нравственное их отпадение, когда они, оставив Учителя, бежали. Соответственно этому и предсказание о следовании Апостолов за Господом означало: во-первых – соединение их с Ним тем тесным союзом, который подобен был их союзу на земле; это осуществилось, конечно, в смерти их и переселении душ их на небо. А во-вторых – предсказание это имело обозначить и ту нравственную зрелость, которой в будущем они должны были достигнуть, и в силу которой они потом, действительно, не только не бежали по прежнему, когда нужно было пострадать за Учителя, а напротив – венчали верность и преданность Ему мученической смертью, следуя Ему, таким

образом, по тому царскому пути, по которому шествовал Он ныне, – подражая Ему в показанном Им примере высочайшей и полной самоотречения любви... ⁸⁸.

А в отношении Ап. Петра лично это предсказание имело и ещё более точное приложение, ибо он, согласно древнему преданию, свою веру во Христа запечатлел кровью, будучи притом распят подобно Самому Господу ⁸⁹. Так на этом великом Апостоле, сначала отречься трижды Господа, а потом распятом за имя Его, с особенной силой и полнотой исполнилось слово Господне: *не можеш... не можеш ныне по Мне ити, последи-же по Мне идеш...* (13:33, 36).

Но ни знаменательного предсказания, ни явного нежелания Учителя раскрывать сущность вскоре грядущих событий не замечает ныне в душевном смятении своём Апостол. Как ранее он всем вниманием своим остановился на предсказании Господа о Своём удалении, минуя заповедь о любви, так и в ответе Господа исключительное внимание его приковывают слова: *οὐ δύνασαι – не можеш*. Предсказание: «последи-же по Мне идеш», – недостаточно для него; ему ни на минуту не хочется покидать Господа, расставаться с Ним... *Глагола Ему Петр: Господи, почто не могу ныне по Тебе ити; ныне душу мою за Тя положу...* ⁹⁰.

«Quo festinas, Petre? – вопрошает бл. Августин; – nondum te suo spiritu solidavit Petra... Не величайся поспешностью: «не можеш ныне»; не падай в отчаянии: «последи идеш». Но что он ещё говорит? «Почто не могу ныне по Тебе ити? Душу мою за Тя положу». Сколько в его душе было ревности, – он видел, а сколько сил, – не видел. Слабый величался своим желанием, а Врач обращал внимание на действительность сил, – один обещался, а Другой провидел, – кто не знал, – дерзал, а Кто знал наперёд, – научал»... ⁹¹.

Что означает этот новый вопрос Петра: «почто не могу ныне по Тебе ити»? – это обетование его: «ныне душу мою за Тя положу?» – Зорким взором любви не прозревал-ли он уже сущности страшных грядущих событий?.. Не верно-ли понял он, наконец, куда идёт Иисус, обращаясь к Нему с своим

мужественным и решительным заявлением: «ныне душу мою за Тя положу?»... ⁹².

Но и в новом обращении Апостола к Господу нет и намёка на то, чтобы как удаление Самого Господа, так и следование за Ним представлялось ему делом вынужденным, делом насилия со стороны врагов, – напротив, следование за Ним Ап. Пётр ставит, очевидно, в зависимость только от Его позволения. Св. Кирилл думает, что Ап. Пётр мысль об опасностях для Учителя и о собственной готовности разделить эти опасности связывал с мыслью об удалении Господа, для проповеди в иные страны и к другим народам ⁹³. Это мнение и представляется наиболее вероятным, но весьма естественно при этом, как уже замечено, предположить, что самое удаление Господа к иным народам целью своею во мнении Учеников имело – не столько проповедание, сколько прославление Сына Человеческого, Мессии-Царя.

При таком предположении со стороны Апостолов – мысль об опасностях, грозящих Учителю, была для них вполне естественна и даже необходима, ибо вступление на престол нового царя не по обычному порядку наследования и обычно окружается борьбой и особыми опасностями – как для самого вступающего на трон, так и для сторонников его, особенно – близких. И истинное благородство слышится в словах Ап. Петра, когда он восклицает: «аз душу мою за Тя положу»... Не тогда желает он следовать за Господом в Его новое царство, когда уже устроит Он его окончательно, когда уже окончательно утвердится Он на престоле Своём, и когда устранены будут опасные обстоятельства и для Него и для сторонников Его: нет, – он не желает покинуть Господа одного и среди этих самых опасностей, он не желает участвовать в славе и царстве Мессии, не заслужив на то права самоотверженною борьбою за достижение Им этого царства, этой славы Его... «Господи, почто не могу ныне по Тебе ити? Ныне душу мою за Тя положу»...

– " Душу-ли твою за Мя положиши? Можешь-ли вперёд идти ты, который и следовать не можешь? Почто так величаешься? Чем ты себя представляешь? Слушай, что ты такое: аминь, аминь, глаголю тебе, не возгласит алектор,

дóндеже отвержешися Мене триции. Ты, думающий умереть за Меня, прежде поживи для себя, ибо боясь смерти тела своего, ты убиваешь душу свою»... Op. cit, col. 894.

В таких выражениях передаёт новый ответ Господа Петру бл. Августин. Благороден был порыв Апостола, чисты были мотивы для него, но не соответствовали существу дела и действительной силе духа самоуверенный тон его и величие данного обещания. И кроме того, как изъясняет Златоустый, – обыкновение Ап. Петра постоянно противоречить Господу могло послужить для него в конце концов причиной гибели, могло привести его к гордости; поэтому предсказанием Своим – «Христос научает его смирению и показывает, что человеческое естество само по себе – ничто... Любовь Петра Христос принимает, а происходящее от неё противоречие отсекает»... ⁹⁴.

Но не прещение, не грозное осуждение слышится в словах Господа, в этом последнем ответе Его Петру. Наоборот, – «достойно удивления присущее Ему человеколюбие, пишет св. Кирилл Александрийский: ибо сказавши, что порыву свойственной ему (Петру) ревности не соответствует сила души, но стоит ниже её и уступает ей, так что он отречётся только из-за одного страха опасности, – Он не присоединил никаких угроз и потому не говорит, что будет (на Петра) в божественном гневе... Знал Он немощь природы, не могущей вынести грозу смерти; – прежде чем не обессилена была она воскресением Его, ни чей разум не был ещё отважным (пред нею), и она ещё имела достаточно сил поражать одинаковым ужасом как легкомысленного, так и способного к мужеству»... Migne t. LXXIV, col. 176.

IV. Повторение и подтверждение предсказаний отречения и соблазна

Итак, настойчивые вопросы Петра и его самоуверенное, и не строго продуманное, а одним сердцем подсказанное обещание положить душу свою за Учителя вызвало со стороны Господа страшное для него предсказание о троекратном отречении его от возлюбленного Учителя. «Душу-ли твою за Мя положиши?» – Говорит ему Господь. «Аминь, аминь глаголю тебе, не возгласит алектор, дбндеже отвержешися Мене трищи»... Остановило-ли Апостола в его вопросах и возражениях Господу хотя это, наконец, горестное предсказание?..

Обыкновенно на этот вопрос даётся ответ утвердительный, ибо неестественно, говорят, чтобы Пётр после столь ясного и определённого предсказания Господа вновь вопрошал-бы Его ⁹⁵. Напротив, – поражённый ужасом и горем он хранил уже молчание во время всей последующей беседы Господа ⁹⁶.

Так-ли было это в действительности? Дело в том, что предсказание об отречении Петра находится не только у Иоанна, но и у Синоптиков, при чём у Луки оно излагается в одинаковой хронологической связи с Иоанном, а у Матфея и Марка – в иной. По Луке и Иоанну Господь предсказал Петру отречение до исхода из горницы, где происходила тайная Вечеря, на гору Елеонскую (Лк. 22:31–34 и 39; Ин. 13:38 и 14:31), а по Матфею и Марку – уже по исходе (Мф. 26:30 и 33–35; Мк. 14:26 и 27–31). Следует-ли, не смотря на эту разность, признать, что все четыре Евангелиста повествуют об одном и том же предсказании, или-же должно полагать наоборот, – что Петру об его отречении было сделано Господом два предсказания, и Иоанн с Лукою говорят об одном из них, а Матфей с Марком – о другом?..

Из этих двух предположений остановиться должно на втором ⁹⁷, ибо, при столь существенной разности между свящ. повествователями, соглашение их между собою с целью доказать, что они говорят об одном и том-же событии, всегда

будет отзываться натянутостью и искусственностью ⁹⁸, между тем как никакой нужды к такому насильственному соглашению не представляется. И всего менее, конечно, может иметь здесь значения то предположение, что, после ясного предсказания о своём отречении, Пётр уже не мог вызвать Господа на повторение его, – не мог решиться вновь заявлять о своей готовности пострадать за Учителя и, поражённый словами Его, пребывал уже в молчании во всё последующее время беседы Его. Естественнее всего предположить совершенно обратное. Пламенный, чрезвычайно впечатлительный и непосредственный в выражении своих живых и сильных впечатлений Апостол всего менее мог остаться безмолвным, когда в ответ на своё мужественное заявление услышал столь неожиданное и прискорбное предсказание. Пётр – не Иоанн, – он не таит глубоко внутри себя впечатлений, он не склонен уходить в себя, когда встречается с глубоко захватывающим его внимание и чувство явлением. Только разве первые моменты после страшного предсказания могли пройти с его стороны в молчании, и только первое потрясающее впечатление могло настолько смутить его и поразить, чтобы он не мог найти слов для выражения охватившего его чувства. Но предположить, чтобы Пётр совершенно воздержался от пламенного протеста против предсказания, так мало соответствовавшего его собственному мнению о своём мужестве и душевной силе, чтобы он оставил слова Господа без возражения и требования новых объяснений, значило-бы предположить нечто несогласное с тем, что мы знаем об Апостоле Петре из Евангелия. И помимо этих общих соображений – самое сличение Евангельских повествований о предсказании Господа Петру ведёт к тому заключению, что в этих повествованиях разумеется не один и тот-же факт, что после предсказания, переданного у Иоанна, было и другое подобное-же предсказание, о котором и говорят Матфей и Марк. Что последние два Евангелиста говорят, действительно, об ином предсказании сравнительно с Иоанном, – это достаточно подтверждается уже тем, что Ев. Иоанн и вообще повествует преимущественно только о том, что опущено у Синоптиков, и в частности – и в повествовании о последней

вечери он ничего не говорит даже об установлении таинства Евхаристии, как и несколько позднее умалчивает о Гефсиманском борении Господа, – в виду именно подробного повествования об этих предметах у Синоптиков. И если поэтому мы находим у Иоанна переданным предсказание Господом Петру его будущего отречения и притом – в том самом повествовании о последней вечери, из которого он выпустил даже рассказ об учреждении величайшего таинства Тела и Крови Господней, – то не ясно-ли говорит это уже само по себе в пользу того, что известие его восполняет здесь известный пробел в синоптическом повествовании? А всматриваясь в разность между повествованием Иоанна и этим последним повествованием, легко видеть, и в чём именно пробел у Синоптиков. Сравнивая рассказ Иоанна с рассказом Евв. Матфея и Марка, мы находим уже упомянутую выше разницу в хронологических их показаниях, и отсюда естественное заключение то, что новизна повествования Иоанновна заключается в рассказе о таком предсказании Господа Петру, которое разнится от переданного у Матфея и Марка *по времени*, представляет, следовательно, совершенно другое предсказание, чем передаваемое самим Иоанном. С Лукою-же Иоанн разнится в данном случае не по существу дела, а лишь в изложении фактов. Дело в том, что у Ев. Луки рассказ о предсказании Господа Петру вводится, как говорится, *ex abrupto*, внезапно, в силу чего самое предсказание стоит в совершенно непонятной связи с предшествующим евангельским повествованием. Иоанн существенно пополняет этот пробел в повествовании Луки и представляет нам истинный ход событий, в естественном развитии своём приведший к предсказанию Петру его отречения.

И таким образом, в Евангелии Иоанна повествуется о *первом* из двух предсказаний Господа Петру, – и при том о *первой половине* всего собеседования между Господом и Апостолом, в течение которого было совершено это предсказание, – о второй-же половине беседы их передаёт Ев. Лука. Соединив повествование обоих Евангелистов, можно будет таким образом передать историю первого предсказания

об отречении Петра. «Глагола Ему Симон Петр: Господи, камо идеши? – Отвеща ему Иисус: а може Аз иду, не можеши ныне по Мне ити, последи-же по Мне идеши. Глагола Ему Петр: Господи! почто не могу ныне по Тебе ити? Ныне душу мою за Тя положу... (Ин. 13:36–37). Рече-же Господь: Симоне, Симоне, се сатана просит вас, дабы сеял, яко пшеницу. Аз-же молихся о тебе, да не оскудеет вера твоя, и ты некогда обраща утверди братию твою. Он-же рече Ему: Господи, с Тобою готов есмь и в темницу и на смерть ити (Лк. 22:32–33) ⁹⁹. Отвеща ему Иисус: душу-ли твою за Мя иоложиши? Аминь, аминь глаголю тебе, не возгласит алектор, дондеже отвержешися Мене трищи» (Ин. 13:38 подобно и Лк. 22:34) ¹⁰⁰.

Так совершилось первое предсказание Петру ожидающего его великого испытания. Но, говорим, – неестественно было такому печальному предсказанию остаться без дальнейшего обсуждения, – без вопросов и протестов со стороны Петра и без разъяснения или по крайней мере, подтверждения со стороны Господа. Евангелисты Матфей и Марк и передают нам обо всём этом. По их повествованию, Господь Сам подал повод к возобновлению уверений со стороны Петра в его преданности Учителю и самоотверженном его мужестве. Когда Учитель и Ученики – «воспевше, изыдоша гору Элеонску (Мф. 26:30 ср. Мк. 14:26; Лк. 22:39), – тогда глагола им Иисус: вси вы соблазнитесь о Мне в ночь сию. Писано бо есть: поражу пастыря и разыдутся овцы стада»... (Мф. 26:31 ср. Мк. 14:27). Этими словами Господь сказал прямо Ученикам Своим то, что прежде сказано было им лишь в лице выразителя общего их настроения, Апостола Петра. По-видимому, при этих словах Учителя, гнетущая скорбь самого Петра должна была значительно смягчиться, ибо, в виду общего отступничества Учеников от Учителя, будущая вина Петра представлялась уже далеко не такою тяжкою, и сам он не являлся уже печальным исключением в семье других Апостолов. Но Петру видимо чужда обычная слабость человеческая – находить утешение в своих падениях при виде таких-же падений ближних своих; – слова Господа дали ему только удобный повод к новым возражениям против предсказания об отречении, – и

возражения эти он делает в духе прежней самоуверенности и с прежнею своею горячностью, порождаемою только голосом сердца, но не проверенною судом разума. – «Петр-же рече Ему: аще и вси соблазнятся, но – не аз. И глагола ему Иисус: аминь глаголю тебе, яко ты *днесь, в ночь сию*, прежде даже *вторицею* петель не возгласит, три кратно отвержешися Мене. Он-же множае глаголаше паче: аще-же ми есть с Тобою и умрети, не отвергуся Тебе. Такожде и вси глаголаху». (Мк. 14:29–31. Ср. Мф. 26:33–35) ¹⁰¹.

Пётр не только не смолкает при возвещении ждущего его страшного горя, но и до конца громко протестует против самой возможности его. Ст. его пламенным протестом сливают свой и все Апостолы, но Господь уже безмолвствует и не возражает уже на эти протесты... Последнее слово остаётся за Петром и громко разделяющими его чувства Учениками, – на их уверения теперь ответит сама действительность...

V. Увещание и воззвание к вере и мужеству

Так-ли, однако, был в действительности уверен в своих чувствах сам Апостол Пётр, как старался уверить он Господа? И если к его уверениям впоследствии присоединились и другие Апостолы, то значило ли это, что они и тогда и теперь преисполнены были отваги и мужества, подобно Петру?.. Не свидетельствовала-ли самая настойчивость их протестов и заявлений своей преданности и готовности на мучения и смерть о чём-либо совершенно обратном?.. Нельзя, конечно, подозревать и ни на минуту нельзя допустить сомнений в искренности этих заявлений, преданных своему возлюбленному Учителю Учеников, – но как часто бывает, что человек тем более говорит о своей силе, чем более опасается за своё бессилие, – тем более уверяет всех в своей стойкости и способности к перенесению всяческих невзгод, чем сильнее сам боится за действительность и полноту присущего ему мужества. Здесь не ложь и не обман, – это естественное психологическое явление, – уверяя других в своих силах, человек в таких случаях стремится собственно уверить прежде всего себя самого, стремится заглушить мучающие его сомнения и тот тайный внутренний голос, который с мучительной настойчивостью говорит ему о действительной его слабости и немощи, о духовной его несостоятельности пред грядущей бедой, грозящим ему испытанием. С какою жадностью ищет в таких случаях человек поддержки вне себя, с какою жадностью ловит он слово ободрения из чужих уст, – и часто одно такое слово совершенно укрепляет его на борьбу в предстоящем ему подвиге. И наоборот, – голос внутреннего сомнения окончательно разъедает мужество человека и лишает его всякой энергии и присутствия духа, раз получит он ещё поддержку со вне, и от посторонних лиц человек услышит подтверждение мучающим его опасениям за себя, за свои духовные силы.

Как должно было подействовать и на самого Петра, и – косвенным образом – на всех Учеников предсказание Господом

отречения первоверховному Апостолу?.. Какое впечатление должно было произвести оно на их и без того не сильные и мужественные – вопреки собственным их уверениям – души?.. В какое смятение и страх должно было их повергнуть оно?.. – «В самом деле, – пишет Иоанн Златоуст: если верховному и столь пламенному (Ученику) сказано было, что он прежде, нежели алектор возгласит, трижды отречётся; то им естественно было ожидать, что их постигнет какое-либо несчастье, которое в состоянии потрясти и адамантовые души»... ¹⁰². «Сказав о том, что Пётр по малодушию падёт, имея трижды отречься и падёт, таким образом, в одну только ночь, Господь, в этом крайнем обнаружении (предстоящих) опасностей, показал, – изъясняет св. Кирилл Александрийский, – величайший их ужас, откуда другим Ученикам в это время не без основания должно было предполагать, какой-же и сколь великий ужас грядущего, и какую он будет иметь великую степень, – (предполагать), что искушение – непобедимо, ибо оно имеет поразить и превосходнейшего и привести его к падению не один раз, а – многократно («трикраты отвержешися»...) и в непродолжительное при том время. Апостолы могли думать: кто-же из нас избежит, чтобы не быть побеждённым, или кто другой вынесет (испытание), когда колеблется и как-бы по необходимости склоняется пред тяжестью обстоятельств Пётр»... ¹⁰³ «А так как, помышляя об этом, они естественно приходили в ужас, то смотри, как Он успокаивает их. говоря: *да не смущается сердце ваше*»... (И. Златоуст) ¹⁰⁴.

Таким образом, вопрос Ап. Петра: Господи, камо идеши? – подавший повод к горестному предсказанию отречения и тем послуживший невольною причиной к ещё большему смущению и устрашению всех Учеников, – прервал речь Господа и дал ей на время совершенно новое направление. Господь обращается теперь к Ученикам с словами ободрения и утешения и призывает их к вере в Бога и в Себя. *Да не смущается сердце ваше*, – говорит Он им: – *веруйте в Бога и в Мя веруйте!..*

Слова эти не могут, очевидно, почитаться сказанными ех abrupto (без ясной связи с предшествующим) ¹⁰⁵, ибо достаточным объяснением для них служат, таким образом, те

уже события, о которых рассказывается в предшествующем повествовании самого Ев. Иоанна. Близкая разлука с Учителем, предательство Его одним из Учеников ¹⁰⁶ и отречение от Него другого: неужели всё это были малые, действительно, поводы для Апостолов, чтобы прийти в страх и смятение?..

Но, признавая полную последовательность и естественность в переходе речи Господа к утешению Апостолов и в передаче её у Ев. Иоанна, естественно предположить с другой стороны, что, если где-либо в Евангелиях имеются ещё указания на события, случившиеся в период времени от предсказания отречения Петру до исхода к горе Елеонской и по характеру своему могшие послужить также к устрашению и смятению Учеников, – они должны были иметь место также именно здесь, пред словами Господа: «да не смущается сердце ваше!»... ибо тогда воззвание это является ещё более ясным и понятным. В Евангелии Луки мы находим, действительно, упоминание об одном событии, которое произошло также до исхода ещё из горницы, где совершена была тайная вечеря, и также имело все свойства, чтобы привести Учеников в смущение и страх. Непосредственно после предсказания отречения Петру Господь, по Евангелию Луки, обратился и к другим Апостолам – *«и рече им: егда послах вы без влагалища, и без меха, и без сапог. егда чесого лишени бысте? Они-же реша: ничесоже. Рече-же им: но ныне иже имать влагалище, да возмет такожде и мех»*... (22:30–36). В этой неясной, полной намёков и образов речи Господь, очевидно, желал только то сказать Апостолам, что обстоятельства ныне существенно изменяются, – что если они, Ученики Его, доселе, как дети при жизни отца, ни в чём не терпели нужды и, как дети-же могли быть беззаботными относительно всех суровых условий жизни, неведущими всех неприглядных сторон её и главное – необходимой в ней борьбы из-за удовлетворения самых первых, самых насущных нужд человека, – то ныне кончилось это благодатное для них время, и теперь они самостоятельно уже должны вступить в борьбу со всеми житейскими невзгодами, – теперь они сами уже должны позаботиться о себе и приготовиться к предстоящим опасностям

и трудам. И не только такими невинными приготовлениями должны были ныне озаботиться они, как обеспечение себе одеяния и пропитания, – *но* – продолжает Господь: (а) *уже не иметь, да продаст ризу свою и купит нож* (ст. 36). Обеспечение себе одежды и пропитания не только не исчерпывает забот, какие предстоят Апостолам, но имеет даже второстепенное значение, – на первом же плане, по словам Господа, в наступающее время должна стоять забота о мерах безопасности со стороны врагов, забота о вооружении, о приобретении меча – хотя-бы ценою проданной одежды. Наступало время не только простой нужды и лишений, но – и грозных опасностей и борьбы: *глаголю бо вам, изъяснял Господь Ученикам далее: яко ещё писано се, подобает да скончается о Мне, еже: и со беззаконными вменися, ибо еже о Мне, кончину имать* (ст. 37). Сам Учитель и Господь подвергнется крайней опасности со стороны врагов ¹⁰⁷, а так как «несть раб болий господа своего, ни посланник болий пославшаго его» (Ин. 13:16 ср. 15:20), то опасное положение Учителя и Господа должно было служить Ученикам знаменательным указанием на собственную судьбу их, – должно было и им предугадывать наступление времени, исполненного всяких бед для них, преследований и опасностей.

Вот эти то слова Господа, и действительно заключавшие печальное и способное смутить и утратить Учеников предсказание тяжестей грядущего времени, – получили в их глазах ещё более устрашающий смысл потому, что они поняли их буквально, как указание на непосредственно грозящую беду, для отражения которой нужна вооружённая сила. *Они-же реша: Господи! се ножа zde два* (ст. 38). – Надлежало разъяснить им образность речи и устранить неправильное понимание её, но Господь, по причинам, о которых была уже речь, уклоняется на сей раз от всяких объяснений Своих слов и ограничивается только кратким замечанием: *Он-же рече им: довольно есть!..* (ст. 38).

Уже самая поспешность, с какою Ученики приводят в известность свои средства к обороне, свидетельствует, как тревожно были настроены они, как быстро их возбуждённое

воображение, даже при одном только намёке на оружие, воспроизводило уже картины опасности, вооружённого нападения... Последующая речь, с призывом к вере и мужеству, была весьма естественна при таких обстоятельствах и даже положительно необходима. В ней Апостолы могли найти действительное разъяснение тех опасностей, на какие намекал им в предшествующей образной речи Господь (напр. 15:18–22; 16:2–4; 20–21, 33).

* * *

Обращаясь к самым словам Господа, в которых Он стремился ободрить и вдохнуть мужество в Своих поражённых страхом Учеников, мы встречаемся со множеством разнообразных мнений по вопросу о том, как следует понимать эти слова.

В греческом подлиннике нашим двум повелительным наклонениям: *веруйте в Бога и в Мя веруйте*, – соответствует глагольная форма *πίετεύετε*, которая может быть рассматриваема и как повелительное, и как изъявительное наклонение. Отсюда образовалось четыре группы мнений: одни переводят греческий подлинник, подобно нашему славянскому и русскому текстам, через два повелительных наклонения, другие – чрез два изъявительных, третьи – чрез изъявительное и повелительное, и, наконец, четвёртые – чрез повелительное и изъявительное. Достойно при этом замечания, что глагол «веровать» повторён два раза, и что в первом случае дополнение к нему стоит позади его, а во втором впереди; не сказано так: веруйте в Бога и веруйте в Меня, – не сказано и так: веруйте в Бога и в Меня, – но сказано: веруйте в Бога и в Меня веруйте. Чрез повторение глагола: веруйте – *πίετεύετε* и чрез поставление во втором случае дополнения «в Мя» – *εἰς Ἐμὲ* – впереди своего глагола, на словах: «и в Мя веруйте» чувствуется особое ударение, – отсюда следует далее, что вера в Господа Иисуса Христа не поставляется здесь параллельно только вере в Бога, но что, согласно данному изречению Его, она – как-бы ступенью выше веры в Бога, представляет нечто дальнейшее в деле развития веры: ударение на повелении веровать в Иисуса Христа указывает, что союзом «и» (*καὶ*)

соединены здесь два не одинаковые предложения, а такие, из которых одно служит лишь основанием для другого, представляющего развитие, дальнейшее следствие из этого основания. Вот почему все толкователи в этом союзе (καὶ) видят здесь не столько соединительную частицу «и», сколько союз, показывающий на зависимость одного действия от другого (нечто в роде ergo) ¹⁰⁸. Сообразно с таким значением союза «и» (καὶ) в данном случае, и всё изречение Господа представители перечисленных уже мнений передают таким образом: вы веруете в Бога, посему (или – в силу этой веры) и в Меня веруете (2 изъявит. наклонения) ¹⁰⁹. Или: вы веруете в Бога, веруйте-же, в силу этой веры, и в Меня (1 изъявит., 2 повелит. наклонение) ¹¹⁰. Или: веруйте в Бога, – таким образом и в Меня уверуете (1 повел., 2 изъявит. наклон.) ¹¹¹. Все эти мнения должны быть отвергнуты, как несостоятельные.)

За верное мнение должно признать то, по которому глагол: веровать в обоих случаях переводится с греческого повелительным наклонением, как это и сделано в нашем славянском и русском текстах ¹¹². Смысл всего изречения Господа, при таком переводе и при указанном значении καὶ, должен быть такой: «да не смущается сердце ваше: веруйте в Бога и в силу этой веры и в Меня веруйте!» ¹¹³

В таком смысле понимаемое изречение Господне полно глубокого смысла. Ап. Пётр писал, что христиане – «Его (Господа Иисуса Христа) ради веруют в Бога»... (1Пет. 1:21), иначе говоря, достигли полной веры в Бога чрез Иисуса Христа. Поскольку, действительно, в Нём Бог совершеннейшим образом явил Себя людям, поскольку Он есть высшее откровение Бога в мире, – и совершеннейшей веры в Бога не может иметь тот, кто не верует в посланного Им Единородного Сына Его.

Итак, Господь, говоря Ученикам: *веруйте в Бога*, – и затем присовокупляя: *и в Мя веруйте*, – возводил их на высшую ступень веры. Но кто колеблется и смущается, стоя на высшей ступени, тот, чтобы избавиться от своих колебаний, очевидно, должен сначала укрепиться на низшей, – и это правило для невозрождённых ещё Духом и слабых ещё в вере своей Апостолов имело полное значение и силу. Господь призывает их

веровать в Него, чтобы не смущаться сердцем в предстоящих испытаниях, – однако-же, не должна-ли была сначала найти твёрдое для себя основание и самая вера Апостолов в Учителя своего?.. Не эта-ли вера прежде всего и должна была подвергнуться искушению, ибо Ученикам скоро предстояло уже увидеть Господа на кресте поруганным и побеждённым силою злобы человеческой и смерти?.. ¹¹⁴ И если, поэтому, при настоящих обстоятельствах Апостолам трудно было усвоить высшую степень веры в Бога, то должно было укрепиться сначала в той вере в Него, которую твёрдо содержали они, как истинные Израильяне. В присущей им уже от колыбели вере, в Бога должны были находить они поддержку для себя, когда, в минуты испытаний, будет колебаться их вера в Господа, и только эта вера в Бога должна была служить для них твёрдой основой и крепким щитом, о который разбивались-бы все колебания их и сомнения, только она должна была вести к возрождению в новой силе и веры их в Господа Иисуса Христа... Всестороннее развитие и укрепление веры в Бога должно было прояснить им чистый лик Учителя, должно было вести взор веры их от Бога к Тому, Иже есть образ Бога невидимого (Кол. 1:15), сый сияние славы и образ Ипостаси Его (Евр. 1:3), – должно было убеждать и утверждать их в вере в небесное посланничество и Божественную личность Спасителя. Но поскольку, с другой стороны, именно вера в Господа Иисуса Христа есть исполнение веры в Бога, поскольку неверующий в Него не может иметь и совершенной веры в Бога: и Апостолам Господь не усвоит всей полноты сей веры в Бога и потому и требует от них не только того, чтобы они в Него веровали, но чтобы веровали они и в Бога. Так эта последняя вера, вера в Бога, в развитии своём должна переходить в совершеннейшую степень свою, – веру к Сына Божия, а вера в Сына Божия, коренясь и укрепляясь в вере в Бога, возводит в свою очередь её к высшей полноте и совершенству.

Отсюда, далее, становится ясным, что в призыве Своём к Ученикам: « веруйте в Бога и в Мя веруйте», – Господь и теперь, в виду уже близких страданий, поругания и смерти Своей, с особою силою свидетельствует пред ними Своё

Божество, Своё небесное посланничество, ибо только Тот, конечно, Кто «не восхищением непщева быти равен Богу» (Флп. 2:6), мог говорить о вере наравне с Богом и – в Себя. В общечеловеческое сознание бытия Божия Господь вводит раздельное представление о бытии Отца и Сына и узаконяет веру не только в единого Иегову, Бога Авраама, Исаака и Иакова, но – и в Сына Его, Которого послал Он в мир (Ин. 3:17 и дрр.). «Должно также наблюдать, пишет св. Кирилл Александрийский, – что Господь повелевает им (Апостолам) веровать, не в одного только Бога, но – и в Него, – (повелевает) не как нечто другое представляя по природе от Бога, но потому, что думать, будто в одном повелении веровать в Бога должна заканчиваться заповедь о вере, – это свойственно пониманию Иудеев, вводить-же в веру в Бога имя Сына является требованием Евангельского благовестия.» Migne t. LXXIV, col. 180.

При единстве Божественного Существа, вера в Сына Божия неотделима от веры в Бога Отца, – отсюда раздельная речь Господа о вере в Бога и вере в Него Самого имела своё основание отчасти – в намерении Его яснее и отчётливее оттенить существенную разность в отношении веры, какую должны отличаться Его ученики и последователи, а отчасти также – и в содержании последующей речи Его, где раздельно изображается промыслительная и спасительная деятельность Отца и Сына, вера в которую и должна была избавить от отчаяния Апостолов, как избавляет от него она и всех христиан. Следовательно, противоположение веры в Бога вере во Христа здесь только кажущееся, на самом-же деле вера едина (Еф. 4:5), как един Бог, в трёх Лицах покланяемый и славимый.

Так и в ветхом завете об Израиле по одному случаю было сказано: «и вероваша (людие) Богу и Моисею, угоднику Его» (Исх. 14:31). Но мог-ли Израиль веровать в Моисея, не веруя одновременно в пославшего его Бога?.. Вера в Моисея была неотделима от веры в Бога, была только одним из обнаружений этой последней.

Подобно сему и Иосафат, царь Иудейский, обращался к народу своему: «веруйте в Господа Бога вашего и уверитесь, –

веруйте пророку Его, и благопоспешится вам» (2Пар. 20:20). Вера в пророка служила, очевидно, и в этом случае только проявлением веры сынов Иудиных в Господа Бога, – была неотделима от неё и немыслима без неё.

Но Господь един по самому Существованию со Отцом, и, обитая на земле, Он постоянно указывал на то, что снисшел с небесе, не да творит волю Свою, но волю пославшаго Его Отца (Ин. 6:38 ср. 5:30; 4:34 etc.). Веруя в Господа, можно-ли поэтому *в тоже время* не веровать и в Отца, от Которого пришёл Он, – можно-ли в действительности, а не в отвлечённом только представлении, разделять друг от друга эти два момента единой веры христианина?..

В вере в Бога и Себя Господь указывал Апостолам средство победить страх и ужас и настоящих и вскоре грядущих событий. *Да не смущается сердце ваше: веруйте в Бога и в Мя веруйте!* говорит Он им ныне в утешение в печальный и торжественный час разлуки.

Всякий страх и всякая печаль должны терять свою силу при полной вере в Бога и посланного Им Спасителя миру. Где страх и уныние побеждают и угнетают дух человека, убивают всякую энергию и деятельность, там нет уже веры, или она очень слаба. При полной вере, страх и печаль могут являться в душе человеческой, особенно – сильно и глубоко чувствующей, но только как неустранимые уже обнаружения (реакция) её при встрече с мрачными явлениями жизни, при соприкосновении с её отрицательными сторонами. Вот почему Апостол Иоанн в первом послании своём писал: «страха несть в любви, но совершенна любви вон изгоняет страх, яко страх муку имать: бояйся же не совершися в любви» (1Ин. 4:18).

Вера и любовь – вот две опоры для христианина в борьбе с житейскими горем и злом, с земными – печалью и страхом. И отсюда ясно, в каком смысле требовал от Учеников Своих спокойствия и мужества Господь, когда говорил им: *да не смущается сердце ваше...* Это не было требованием той философской, стоической морали, которая предписывает последователям своим холодное равнодушие и презрение к жизни со всеми её горестями и печалью, требует от них как-бы

превращения в соляной столб. Нет, согретое любовью и верой в Бога спокойствие христианина в борьбе со злом жизни и мужество его не должны и не могут быть подобными отчаянному, исполненному крайнего неверия в Бога и жизнь спокойствию стоика. Христианское сердце должно быть широко открытым для любви, а кто в мире много любит, тот много и страдает и не может даже стремиться к тому, чтобы избегать этих страданий, ибо они-то и свидетельствуют о чуткости душевной, говорят о душе, чуждой постыдного равнодушия и к добру, и ко злу в мире, одинаково мёртвой для того и для другого. Сам Господь, завещая Апостолам: «да не смущается сердце ваше!» – в ту же приснопамятную ночь, когда сказаны были эти слова, испытал страшное душевное борение до слёз кровавых и пота. «В мире скорбни будете», – предсказал Он в эту же ночь и Апостолам (16:33), а в лице их и всем будущим ученикам и последователям Своим. Но – *да не смущается сердце ваше: веруйте в Бога и в Мя веруйте!..* ¹¹⁵

Имея в виду высочайший пример Спасителя Самого, прослезившегося при гробе Лазаря, кровавыми слезами плакавшего в саду Гефсиманском, с величайшею скорбью взывавшего к Отцу со Креста: «Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя еси оставил», – нельзя допустить мысли, чтобы Он мог требовать от ученика и последователя Своего окончательного подавления в себе всех естественных движений души, как радостных, так и горестных, и печальных: это было бы страшнейшим нравственным ригоризмом, совершенно чуждым самому духу учения Христа ¹¹⁶. И о самом гневе Ап. Павел пишет словами кроткого царя Давида: «гневайтесь и – не согрешайте» (Еф. 4:26), признавая законность и естественность негодующего движения в душе человека при известных случаях и только предостерегая, чтобы и здесь не нарушались требования христианской любви и милосердия, чтобы и здесь гнев не выходил за известные пределы, где он является уже грехом. И заповедуя ныне: *да не смущается сердце ваше, веруйте в Бога и в Мя веруйте*, Господь также указал только на необходимость сдерживать в известных границах всегда естественные для человека чувства скорби и страха: выше

всего должна стоять всегда вера в Бога и во Христа, и до этой веры не должны достигать волны смущения и боязни ¹¹⁷. И если всё скроется от глаз человека, если всё покроется в глазах его мраком и ужасом, если с Псалмопевцем скажет он себе: «страх и трепет прииде на мя, и покры мя тьма» (Пс. 54:6): светло должны сиять всегда для него его вера и упование на Бога и Спасителя мира. И в тягчайших скорбях и озлоблениях в душе его должно жить радостное сознание: «Господь просвещение мое и Спаситель мой, кого убоюсь? Господь защититель живота моего, от кого усташуся?» (Пс. 26:1). «Ибо, – говорит св. Кирилл, приводя эти слова Псалмопевца: –Всемогущий Бог за нас ратует и покрывает нас Своим щитом: кто может принести нам вред? Кто – столь сильный – устремится к тому, чтобы покорить себе избранных и причинить им зло по своему неразумию? Или кто захватит и сделает пленными имеющих божественное всеоружие?.. Вера есть несокрушимый и отовсюду покрывающий щит, отвращающий робость пред мыслию о страдании, отражающий назад нападающим бесполезными и не достигающими своей цели копья их злобы»... Migne t. LXXIV, col. 180.

VI. Великий дом Отца небесного – царственные обители Прославленного Сына Человеческого и верующих

Вера и с нею нераздельная надежда человека на Бога и Единородного Сына Его, Спасителя мира, в каждом особом случае принимает определённое, соответствующее этому случаю содержание. Невинно оклеветанный и осуждённый ждёт от Него с надеждой явления миру невинности своей, своей непричастности злему делу, ждёт той правды, в какой отказали ему люди. С надеждой ждёт от Него праведного суда и обиженный понапрасну, – и всякий несчастный и обездоленный от Него ждёт последнего своего утешения, веруя за терпение страданий получить воздаяние сторицею. Алчущие ждут, по слову Его, насыщения, плачущие утешения (Мф. 5:4, 6; Лк. 6:21). И ныне, вслед за возбуждением веры Апостолов в Бога и Себя, Господь предлагает и определённое, соответствующее настоящему случаю содержание для их веры. Скорби разлуки противопоставляется радость свидания и обитания вместе с любимым существом. На осуществление такой радости свидания и соединения с Божественным Учителем и должна быть обращена ныне, при разлуке с Ним, вера Учеников. *Да не смущается сердце ваше: веруйте в Бога и в Мя веруйте. В дому Отца Моею обители многи суть: аще-ли же ни, рекл бы вам: иду уготовати место вам, И аще (пойду и) уготовлю место вам, паки прииду и пойму вы к Себе: да идеже есмь Аз, и вы будете...*

Если Ученики недоумевали о смысле и сущности предстоящей им разлуки с Учителем, если они заблуждались относительно её и вместо предлежащих Господу креста и гроба видели на пути шествия Его царский трон и багряницу, боясь за Него только в виду тех трудностей, с какими царство достаётся и каких особенно можно было ждать со стороны озлобленных иудеев, – то и в настоящих словах Своих Господь минует бесполезные пока для Учеников объяснения их заблуждения и прямо переходит к той мысли, что куда-бы и каким-бы путём Он

ныне ни шёл, где бы и каким-бы образом ни состоялось Его прославление, – участниками Его царства будут и они. Разлука – временна, свидание непременно последует за нею и будет радостным началом блаженного и неподлежащего уже разлуке сопребывания с Господом. Проходя мимо заблуждения, Господь останавливается на заслуживавшем одного высочайшего одобрения чувстве детской привязанности к Себе Своих Учеников, смятённом вестью о близкой разлуке, и, отвечая только этому трогательному чувству, продолжает Он Свою речь. И не только не обличает Он при этом заблуждения их в стремлении Своём утешить их в скорби их любящего сердца, но и наоборот, – приближает самую речь Свою к их понятиям, облекая её в образы, близкие и доступные их пониманию, сродные обычным их представлениям, хотя и полные своего особого, высшего смысла и значения. «Образы речи Господа во втором стихе («в доме Отца Моего обители многи суть») удачно взяты, – говорит один из толкователей, – от великолепных дворцов Востока, где комнаты находились не только для князей и наследников престола, но и для всех многочисленных царских сыновей»... ¹¹⁸. Как гармонировали, следовательно, слова Господа с обычными чаяниями Учеников, как отвечали они заветным мечтам их, выражая, однако-же, мысль, несравненно более высокую и разумению их ещё пока недоступную. Но усвоить эту мысль во всей её полноте – и необходимости пока не представлялось; Ученикам, для утешения их и ободрения, достаточно было пока знать, что, так или иначе, Господь царствовать будет, будут и они соцарствовать Ему, соединившись с Ним после разлуки в царстве Его ¹¹⁹... Обещанное ранее Петру следование за Господом и соединение с Ним теперь обещается и всем Апостолам, при чём яснее намекается, что соединение это произойдёт именно в славном царстве Его. «Как в утешение скорбящему Петру, пишет св. Иоанн Златоуст, – Он говорил: *последу-же по Мне идеши*, так и им (прочим Апостолам) подаёт такую-же надежду. Дабы они не подумали, что только ему одному дано обещание, Он говорит: *в доме Отца Моего обители многи суть: аще-ли же ни, рекл бых вам: иду уготовати место вам*, – т.е., и вы будете в том-

же месте, где и Пётр. Там весьма много обителей, и нельзя сказать, чтобы нужно было готовить их» ¹²⁰...

Но что такое дом Отца, куда идёт ныне Господь, как- бы для наследования царства? И что хотел сказать Он Ученикам, когда в утешение их говорил о величии этого дома, о бытии в нём многих обителей? Хотел-ли Он заставить их забыть личное горе и скорбь, возводя мысль их к неизмеримости вселенной, где в блеске млечного пути мириады солнц всех величин, цветов и красок в вечном стройном движении своём немолчно поведают величие и славу Творца? Хотел-ли Он научить их смирять и заглушать своё горе созерцанием величия дел Божиих и размышлением о ничтожестве своём вообще пред этим необъемлемым для мысли величием?.. Хотел-ли Он научить, их побеждать свой страх и воспитывать в себе презрение к злобе отовсюду на земле их окружающих врагов мыслью о ничтожестве даже самой этой земли, подобной песчинке в безбрежном океане вселенной?.. Но само по себе величие и необъятность Божьего мира могут скорее смутить ещё более, а не ободрить и утешить упавший дух человека, – и тоскливо бывает ощущение его, когда, созерцая неизмеримость вселенной, он чувствует себя затерянным среди неё, как-бы забытым в громаде её, – чувствует себя маленькою соломинкой в безграничном океане мировой жизни.

Или, возводя мысль Учеников к неизмеримости вселенной, Господь желал сказать им, что среди сферы небесной, среди этого великого дома Отца, найдётся тихая обитель на одном из бесчисленных светил, где все страждущие и гонимые за имя Его найдут себе новое отечество и вечное блаженное жилище?.. Или – что на различных звёздах и планетах, как думал Сведенборг ¹²¹, будут распределены души их по исходе от нашего мира земного?.. Но чужды должны быть все подобные поэтические мечтания для христианина, ибо пишет Апостол Пётр, что – «нынешняя небеса... огню блюдома на день суда и гибели нечестивых человек» (2Пет. 3:7), и что в день Господень – «небеса с шумом мимо идут, стихии-же сжигаемы розорятся» (2Пет. 3:10).

Великий дом Отца с обителями многими есть, действительно, небо, но не наше, видимое с земли небо, а то иное небо, о котором ничего мы не знаем, живя на земле, к которому наше небо есть только преддверие и притом – не непосредственное. Ап. Павел писал о третьем небе, до которого восхищен был он (2Кор. 12:2), – но было-ли это третье небо жилищем Божиим?.. Этого знать мы, конечно, не можем, – знаем только, по слову Писания, что жилище Бога на небе. Сам Бог заповедал сынам Израилевым молиться Себе в таких, между прочим, словах: «призри с небесе от храма святого Твоего и благослови люди Твоя Израиля» (Втор. 26:15). «С небесе призре Господь, виде вся сыны человеческия, от готового жилища Своего призре на вся живущия на земли»... говорит псалмопевец (Пс. 32:13–14), и пророк Исаия: «обратися Господи от небесе, от дому святого Твоего»... (Ис. 63:15). Во 2-й книге Паралипоменон (2Пар. 30:27) читаем: «и восташа священницы и левити и благословиша людей, и услышан бысть глас их, и прииде моление их в жилище святое Его на небо».

122.

Сам Господь также представлял жилищем Божиим небо. В подтверждение сего нет нужды приводить много примеров, – достаточно указать, что, именуя Себя Сыном Божиим, Он вместе с тем говорил о Себе: «снидох с небесе» (Ин. 6:88 ср. 42) и всем людям заповедал молиться: Отче наш, Иже еси на небесех!..

Восходя ныне на небо, в дом Отца Своего, Господь восходил вместе с тем к славе Своей (1Пет. 3:22; Флп. 2:9–10; Еф. 1:20–21). Так и все верные последователи Его, преселясь от земли на небо, восходят вместе с тем к той славе, какую уготовал Бог любящим Его (2Тим. 4:8). Отсюда видно, что выражение Господа: «дом Отца Моего» – может быть понимаемо, как обозначение и того славного *состояния*, которое обещает Он ныне Апостолам Своим, а в лице их и всем будущим Своим ученикам, что не исключает, однако-же, возможности понимать это выражение и как указание на определённое *место*, где состоится это прославление верующих во Христа и их соединение с Ним. Подтверждение в

пользу последнего понимания выражения: «дом Отца Моего» мы находим у Ап. Павла. Когда Иисус Христос изгнал продавцов из храма Иерусалимского; Он сказал им: «возьмите сия отсюда и не творите дому Отца Моего дому купленного» (Ин. 2:16). Господь, таким образом, и храм Иерусалимский наименовал домом Отца Своего, но уже у пророка Исаии проводится аналогия (Ис. 47:15) между храмом Иерусалимским и небесным святилищем, в котором обитает Бог, Апостол-же Павел в послании к Евреям ещё более и определённое сближает понятия земного святилища, скинии, которую по своему значению заменил потом храм, – с небесным и учит, что земное святилище служит лишь прообразом небесного («противообразная истинных» – Евр. 9:24). Есть на небе особое место явления славы Божией, и по образу этого небесного храма устроена была скиния у народа подзаконного.

Вновь Ев. Иоанн говорит нам то, чего не сказали Синоптики. У них читаем мы о мерзости запустения, какое скоро имело воцариться в земном храме Иеговы, земном доме Божиим (Мф. 24:15; Мк. 13:14), а Иоанн возводит взор наш к первообразу этого храма, к храму и дому Божию на небеси, истинному жилищу Божию и месту явления славы Его, которого никогда не может уже коснуться мерзость запустения, который именно теперь, наоборот, имеет исполниться новых обитателей, поклонников славы Бога и Единородного Сына Его. Много было обитателей (пристроек) в храме Иерусалимском, – ещё более, несравненно более их в первообразе храма земного, небесном доме Отца, ибо неисчислимы поклонники славы Его в сем доме, и тьмы Ангелов (Евр. 12:22) от века прославляют там величие Его. Но, и при этом неисчислимом множестве обитателей в великом небесном доме Отца, Господь ныне свидетельствует Апостолам, что в нем обители ещё многи суть ¹²³; – им предвечным советом Божиим определено исполниться новыми жителями тогда, когда уже воцарилась мерзость запустения в земном доме Иеговы. Запустение в храме прообразующем было началом нового процветания и умножения поклонников в храме прообразуемом; Господь восходит ныне, чтобы отверзти двери и уготовать обители в небесном доме Отца для новых

причастников Божественной Его славы... ¹²⁴ И к тьмам Ангелов, Его благостью и силой, присоединились тьмы новых обитателей обителей многих: «взглянул я, – писал Тайнозритель: и вот, великое множество людей, которого никто не мог перечесть, из всех племён, и колен, и народов, и языков стояло пред престолом и пред Агнцем в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках своих. И восклицали громким голосом, говоря: спасение Богу нашему, сидящему на престоле, и Агнцу! И все Ангелы стояли вокруг престола, и старцев, и четырёх животных.» (Откр. 7:7–10).

Множество обителей не устраняет, а скорее предполагает различие их, и нельзя поэтому утверждать, что всё значение слов Господа исчерпывается свидетельством о бытии достаточного для всех любящих Его числа обителей в небесном доме Его Отца, что мысль о различных степенях воздаяния на небе за жизнь на земле чужда и далека этим словам ¹²⁵. Напротив, – поскольку под уготовлением места в обителях разумеется не столько забота о самых обителях, сколько, как увидим мы ниже, о тех, кто имел в них обитать, а эта последняя забота неминуемо должна была в отношении различных людей иметь и различные результаты, – постольку в слова о многих обителях нужно включить мысль об обителях и различных, соответственно различию имеющих в них обитать. На это будущее различие в царстве славы указывал и Сам Господь – в притче, напр., о талантах (Мф. 25:14–39) и Ап. Павел – в сравнении славы воскресших с различной славой небесных светил (1Кор. 15:41–42). Такую мысль вносили в слова Господа и бл. Августин, Тертуллиан, Феодорит, Златоуст, Феофилакт, Кирилл Александрийский, Василий Великий, Григорий Богослов ¹²⁶. Бл. Августин пишет: «хотя динарий, который повелел домохозяин дать всем, трудившимся в винограднике, не различая, кто работал менее или более, равен для всех, но этим динарием обозначается *только вечная жизнь*, где никто не живёт более другого, поскольку для жизни не будет в вечности различной продолжительности. Но многие обители обозначают различные степени наград в единой вечной жизни». Op. cit., col. 897. Подобно сему Кирилл Александрийский: «вероятно, что

словами о бытии многих обитателей Он желал обозначить и различие чести каждого, желающего жить в добродетели, как-бы имеющего получить своё место и ту славу, какая приличествует его деяниям». ¹²⁷

Переходя к уяснению дальнейших слов Господа об обителях многих, должно предварительно установить самое чтение их. Если в предшествующем стихе разность чтения обусловлена была неопределённостью грамматической формы глагола, то в настоящем – она обуславливается только разностью в знаках препинания между словами: *вам* и – *иду*. Одни ставят здесь двоеточие («Я сказал-бы вам: иду уготовать место вам»), другие – точку («Я сказал-бы вам. Иду уготовать...» etc.). О других разностях в чтении мы говорить здесь не будем ¹²⁸ и остановимся только на указанной, потому что она имеет место и в наших славянских и русских изданиях священного текста нового завета.

В русском тексте принято чтение с знакомь двоеточия. Также читают многие Отцы ¹²⁹, так-же читается и в греческом тексте (точка вверху). Но при всей авторитетности такого чтения, оно ведёт к таким затруднениям, избежать которых – невозможно. Приняв его, мы получаем ту мысль, что Господь в том случае, если бы не было достаточного числа обитателей в доме Отца, сказал-бы Ученикам: Я иду уготовать вам место. Но эти именно слова и говорит Он им непосредственно далее, так что выходит, будто обитателей в достаточном для всех количестве и действительно в доме Отца нет, вопреки предыдущим словам Самого-же Господа; *в дому Отца Моею обители многи суть...* Напротив, славянский наш текст держится второго чтения, ставя перед «иду» точку ¹³⁰. За такое чтение стоят и все новейшие толкователи ¹³¹. Мысль, получаемая при таком чтении, очень ясна: Господь желает подтвердить слова Свои о бытии в доме Отца многих обитателей и вместо обычного: «аминь, аминь» – Он свидетельствует: если бы дело было иначе, Я сказал-бы вам об этом ¹³². А далее развивается мысль уже другая: «Я иду приготовить вам место. И когда пойду и приготовлю вам место, прииду опять»... etc.

Это последнее чтение и должно быть принято, как не представляющее никаких затруднений для понимания. Выразительно подтвердив, что в доме Отца обители многи суть, Господь изъясняет Ученикам, что Он идёт уготовать им место в этих обителях.

«Каким, однако, образом, – спрашивает бл. Августин: Он идёт и уготовляет место, когда уже обители многи суть?»... Ор. cit., col. 898.

В ответ на этот вопрос можно указать на один пример св. истории, столь близко подходящий к изъясняемым словам Господа и столь сильно их напоминающий, что некоторые толкователи ¹³³ прямо думают даже, что Господь в данном случае и имел этот пример в виду, откуда заключают далее и о том, как знал Он св. Писание и с каким уважением к нему относился. Разумею здесь поэтический рассказ в книге Бытия о встрече раба Авраама с будущею женою сына его, Ревеккою (Быт. 24:23): «и спросил (раб) ее и сказал: чья ты дочь? Скажи мне: есть-ли в доме отца твоего место нам ночевать?.. И она сказала ему: у нас много соломы и корму, и есть место для ночлега (ст. 25). Лаван-же, брат девицы, говорит рабу: войди, благословенный Господом, зачем ты стоишь вне? Я приготовил дом и место для верблюдов» (ст. 31)...

Место для ночлега было, но нужно было надлежащим образом его приготовить к приёму гостя. Обителей в доме Отца много, но место в них к обитанию Учеников и последователей Господа также нужно было приготовить, – и для сей-то цели Он от них и удалялся. В чём-же состояло приготовление места в обителях небесного Отца?..

По блаженному Августину. Господь – «уготовляет обители, уготовляя обитателей для обителей» Ор. cit. col. 899, а св. Кирилл под уготовлением обителей понимает уготовление собственно пути к ним и пишет: «не для уготовления обителей не существующих... Не для этой цели, говорит Господь, – отходит Он, а чтобы наперёд приготовить, как-бы некоторую обитель и место, – путь к небу и сделать доступным недоступное древле (уравнять непроходимое). Ибо небо совершенно было недоступно для людей, и плоть никогда

прежде не приступала к чистому и всесвятому хору Ангелов. Христос первый освятил нам вход в него и дал нам пример восшествия на небо по плоти, возвратившись к Богу п Отцу, как начаток умерших и почивающих в земле, и явившись на небе, как первый Человек»... ¹³⁴

Так Господь открыл нам путь к небу, к обителям небесного Отца, вошедши туда предтечею о нас (Евр. 6:20). Своею кровию Он «вниде единою во святая, вечное искупление обретый» (Евр. 9:12), – открыв вход во святая и для всего человеческого рода. Посему и писал в другом месте Апостол: «и нас... Бог – с Ним воскреси и спосади на небесных во Христе Иисусе» (Еф. 2:6). От века предназначенные для человека обители на небе, в великом доме Отца, сделались тогда доступными для него, – место в них уготовано было для него кровью Господа Иисуса Христа. Но самое уготовление это, как легко видеть, заключалось, действительно, не в ином чём, как в уготовлении обитателей для обителей, согласно выражению бл. Августина.

* * *

Итак, Апостолам было возвещено, что те таинственные царские чертоги, куда грядет для прославления Своего их Учитель и Господь, не малы и не тесны, – что их достаточно для всех, кто имел принять участие в новом открывающемся царстве. Но само по себе знание и такой отрадной истины ещё не было достаточным для того, чтобы окончательно утешить Апостолов в скорби их о разлуке с Учителем, чтобы дать для веры их в Бога и в Него то полное содержание, при котором она сильна была-бы скорбь этой разлуки претворить в радость. И указанная далее Господом цель разлуки: *иду уготовати место вам*, – не давала их вере такого полного содержания. Если, наконец, слова Его и изъяснили Ученикам, что обетование, данное Петру: «последи-же но Мне идеши», – относится не к нему одному, а и ко всем им, то и этого всё-же было мало. Прозревая в глубину сердец, Спаситель не мог презреть того чувства пламенной любви к Себе, каким преисполнены были Его Ученики: их счастье и блаженство неотделимы были от пребывания с Ним, разлука с Ним довлеющее вознаграждение и возмездие для себя могла иметь только в личном свидании и

нерасторжимом затем уже с Ним союзе и сопребывании, а обетование поселения в одних из многих обителей царских чертогов Его ещё не говорило прямо и о возобновлении такого тесного единения с Ним. И вот, указав цель отшествия Своего, Господь так продолжал далее Свою речь к Апостолам: *и аще (пойду и) уготовлю место вам, паки прииду и пойму вы к Себе, да идеже есмь Аз, и вы будете* ¹³⁵. Личное близкое отношение Его к Ученикам после временной их разлуки в словах этих обозначается уже определённо и ясно: это полная мера утешения для них. И в великом доме Отца никто и ничто не может разделить их от Господа (ср. Рим. 8:38–39); такова Его воля, и об этой воле Своей Он говорит с царственной силою и властью, как полновластный хозяин отчего дома, как Сын, пребывающей в сем дому во век (8:35). Потому-то не говорит Он уже: *пойму вы в дом Отца, где уготовляется, по предшествующей Его речи, место Ученикам, – но: пойму вы к Себе*, ясно указывая, что дом Отца для Него – Свой, Его собственный дом, Его царство...

Куда отходил Сын Человеческий и как уготовлял Он место последователям Своим, мы уже знаем. Но о каком-же возвращении Своём к Ученикам говорит Он теперь, и какое взятие к Себе Он ныне им обещает?.. Что значат эти слова Его: *паки прииду и пойму вы к Себе?*.. Говорил-ли Он в этих словах о втором славном пришествии Своём, страшном для мира, но вождеденно-радостном для верных исповедников имени Его, чуждых этому миру, гонимых, презираемых им, сирых среди его суетного шума?.. Указывал-ли Он им на то полное, блаженное соединение их с Богом и Спасителем своим, когда – «небеса с шумом мимо идут, стихии-же сжигаемы разорятся, земля-же и яже на ней дела сгорят, когда праведницы просветятся, яко солнце, в царствии Отца их, и будет Бог всяческая во всех?»... ¹³⁶ (2Пет. 3:10; Мф. 13:43; 1Кор. 15:28). Но не забудем, что речь Господа непосредственными слушателями своими имела Апостолов и к ним ближайшим образом относилась. При своём вечном и общечеловеческом значении, она имела частный повод к своему произношению и в приложении к этому частному поводу и должна быть прежде всего понимаема. Но как могло

утешить Апостолов в разлуке их с Учителем указание на соединение с Ним по кончине мира?.. Как могла ободрить и поддержать вера в это грядущее свидание с Господом в инобытии тех, которые скорбели тогда о наступающем прекращении общения с Ним по плоти и продолжения именно такого общения жаждали?.. Не отозвалось-ли бы подобное утешение в сердцах их ещё большею горечью, указывая уже ясно на безнадёжность свидания на земле?.. Так с скорбью и печалью некогда и Марфа в слезах о смерти брата, Лазаря, на уверение Господа: воскреснет брат твой, – отвечала: вем, яко воскреснет в воскрешение, в последний день (11:24–25). Веруя (по её словам, даже зная) в общее свидание по воскресении, она оставалась неутешною в виду невозможности уже видеть брата живым здесь, на земле, – но подобным-же желанием были преисполнены и сердца Апостолов в отношении Учителя своего.

Правда, некоторые толкователи полагают, что данные слова Господа, понимаемые в смысле указания на славное второе пришествие Его, могли послужить утешением для Апостолов в том предположении с их стороны, будто это пришествие имело состояться в скором времени. Таким-же образом думают объяснить и то обстоятельство, что о пришествии Своём к Ученикам Он говорит в настоящем времени (πάλιν ἔρχομαι), что несомненно указывает на действие, имеющее состояться вскоре, особенно в виду последующего будущего времени (поиму – παραλήψομαι). ¹³⁷

В последнем случае представление о близости второго пришествия, пакибытия (parusie) приписывается уже не только Апостолам, но и Самому Господу, в изречениях Которого и указывают прямое подтверждение этого (указывают ещё напр. 21:22). Но отсюда и раскрывается уже вся несостоятельность разбираемого мнения, ибо допустить вместе с Лютардом, Мейером и друг., что Господь предсказывал и Сам чаял в ближайшем времени того, что в действительности имело быть по истечении лишь тысячелетий, есть очевидная нелепость и отрицание в Нём божественного всеведения. И положительным образом сверх того можно доказать совершенно обратное, т.е.,

что о времени пришествия Своего Господь говорил, как о весьма отдалённом, сравнивая Себя с женихом, коснящим приходом своим (Мф. 25:5), Своё благодатное царство – с тестом заквашенным (Мф. 13:33) и ублажая тех рабов, «ихже пришед Господь обрящет бдящих..., и аще приидет во вторую стражу, и в третью стражу приидет, и обрящет их тако» (Лк. 12:37–38).

Но при очевидной невозможности приписывать Самому Иисусу Христу мнение о близости второго пришествия Его, стараются представить дело таким образом, будто бы Его изречения, носящие отпечаток такого мнения, проникли на страницы Евангелия Иоанна, как следствие общераспространённого чаяния кончины мира и страшного суда в первенствующей церкви ¹³⁸. Иначе и прямее говоря, проводится та мысль, что сам Ев. Иоанн в известном смысле редактировал слова Господа, вводя в них идеи своего времени... Не говоря уже, однако, о всей невозможности такого произвола со стороны Евангелиста, заметим только, что и у Ев. Иоанна Господу приписывается всего два изречения, подтверждающих будто бы данное мнение: разбираемое нами и Ин. 21:22: «аще хочу, да той пребывает, дónдеже прииду, что к тебе?» – Нет нужды доказывать, что только предвзятое, тенденциозное толкование может на основании этих изречений заключать, что – „и у Иисуса по Иоанну было представление о близости пакибытия» («parusie» – Мейер).

При том-же, чаяние близкого пришествия Христова в первенствующей церкви вовсе не представляло собою какого-либо исключительного явления, – подобное чаяние всегда живёт и жило в человечестве во исполнение слов Самого Спасителя о неизвестности ни дня, ни часа того (Мф. 24:36; Мк. 13:32). И из последнего даже времени известны примеры, наглядно показывающие, какой иногда напряжённости и в наши дни может достигать это чаяние. Да это и естественно. Живое религиозное чувство любит поставлять себя лицом к лицу с мыслью о последнем суде и вечном воздаянии; где это чувство пробуждается с особою силою (хотя-бы и не по разуму), там пробуждается и вера в близость пришествия Христова и

страшного суда. Вот почему история сектантства, начиная с монтанизма и кончая нашими сектантами-мистиками, полна примерами различного рода проявлений подобных чаяний и веры.

Тоже самое можно сказать, далее, и о каждом высоконастроенном в религиозном отношении человеке: мысль о последнем суде близка и постоянна для него, а поскольку день этого суда приидет, яко тать в нощи (2Пет. 3:10), – естественно, что с мыслью о нём связывается мысль и о том, что каждый день мы стоим, быть может, накануне дня Господня, великого и страшного. И если в первенствующей церкви такого рода настроение и было обычным и общим, то лишь потому, что общим было и чувство религиозного одушевления, – по содержанию-же своему вера в близость суда не была, конечно, отличною от нашей, ибо именно в первенствующей церкви при жизни богодухновенных Наставников не могло быть заблуждения по этому вопросу. И все предположения, будто на страницах Евангелия Иоанна нашли себе отражение какие-то особенные верования церкви того времени, являются, таким образом, всесторонне неосновательными и явно тенденциозными.

И против чего, наконец, могло-бы свидетельствовать это напряжённое ожидание близкого пришествия Господня на суд в первенствующей церкви? Не так-ли некогда и Ева на обетование Божие о Семени жены отвечала наименованием первого-же сына своего Каином (человек от Иеговы, Богочеловек), в нём чая уже исполнения великого обетования, но – только затем, однако, чтобы следующего сына назвать Авелем (плачь, суeta) в свидетельство ошибки своей. И передавая об этом, не считает-же Бытописатель разочарования Евы ослабляющим силу обетования Божия, – о чём-же могли-бы говорить несбывшиеся ожидания первенствующей церкви?.. Много тысяч лет спустя по смерти Евы, пришёл на землю обещанный ей Искупитель, Которого она помышляла видеть ещё при жизни своей, – и ныне Слово Божие свидетельствует, что не «коснит Господь обетования, якоже нецыи коснение мнят,

но долготерпит на нас»... (2Пет. 3:9). И день Господень приидетъ, – приидет, «яко тать в нощи»... (10).

Но если не о втором Своём пришествии говорил Господь в утешение Ученикам Своим, то какой-же смысл имели слова Его: «паки прииду и поиму вы к Себе?»... Предуказывал-ли Он в словах этих сошествие Утешителя, Духа Святого?.. ¹³⁹ Но такое предположение в основе своей имело-бы толкование прямых Его слов в смысле очень отдалённом, переносном. О Духе Св. Господь Ученикам ещё ничего не говорит, прямой смысл Его слов – это обещание Апостолам личного свидания и соединения с Ним после разлуки. Как об этой разлуке Он говорит *иду* – (ἔρχομαι), так и о пришествии Своём вновь: *паки прииду* (πάλιν ἔρχομαι), – такая параллельность выражений заставляет и самые действия разлуки и свидания понимать также, как параллельные, сходные между собой: разлуке по характеру своему должно соответствовать и свидание.

В силу последнего основания, нельзя согласиться и с тем мнением, что в разбираемых словах Спасителя содержится указание на духовное, таинственное пришествие Его Самого к Своим в Духе Св. и на восприятие их в духовное с Ним общение, после того, как Он вошёл уже в славу Свою. ¹⁴⁰

Обетование Господа: *паки прииду*... можно и должно понимать в одном только смысле, в смысле указания на будущее свидание Его с Апостолами по воскресении Его из мёртвых. Страданиями и смертью Его были отверсты врата небесного царства, было уготовано место для человека в великом доме Отца, и вот – к горестным Ученикам Своим паки приходит тогда возлюбленный Учитель и ещё некоторое время в прославленном теле обитает с ними на земле, радостью этого свидания вознаграждая их за печаль разлуки. Об этой-то радости при наступающей разлуке Он и говорит им ныне.

Против такого толкования обычно делают то возражение, что по воскресении из мёртвых Господь ещё не взял к Себе Учеников Своих, тогда как в словах Его стоят в неразрывной связи именно эти два действия: *паки прииду* и – *поиму вы к Себе*. ¹⁴¹

Но, не отрицая действительности такой связи обоих действий между собою, нельзя вместе с тем допустить, чтобы связь эта должна была выражаться в их одновременности, чтобы и по времени за одним действием непосредственно должно было следовать и другое. Уже то одно обстоятельство, что *прииду* (ἔρχομαι) стоит в настоящем времени, а пойму (παράληψομαι) – в будущем, ведёт скорее к обратному заключению, – к тому заключению, что, при тесной внутренней связи, означенные два действия имеют происходить в различное время. ¹⁴²

Итак, имея в виду не одновременность, а, наоборот, – разновременность пришествия Господа к Ученикам и взятия их к Нему в дом Отца Его и исполнение первого предсказания (ἔρχομαι) указывая в явлениях Воскресшего Ученикам Своим, – исполнение второго (παράληψομαι) должно видеть в восприятии Христом души прежде всего – каждого из Апостолов, а затем – и каждого из верных последователей Своих при смерти его.

Что к этому моменту, к моменту смерти ученика Господа, относится обетование Его: *пойму вы к Себе*, – ясно уже из того, что, именно по разрешении от уз тела, человек входит в теснейшее духовное единение с Спасителем своим, почему и Ап. Павел желал сначала разрешиться, чтобы со Христом – затем – быть (Флп. 1:23).

И в св. Писании находится выразительный пример, свидетельствующий о том, что верующую душу, при разлучении её с телом, действительно, воспринимает Сам Христос. Когда приспел час кончины Первомученика, архидиакона Стефана, он – «сый исполнь Духа Свята, возрев на небо, виде славу Божию и Иисуса, стояща одесную Бога» (Деян. 7:55). К Нему, как присутствующему, и взывал Первомученик: Господи Иисусе, приими дух мой (59). Нет сомнения, что хотя смерть Стефана и была явлением исключительным, но исключительное не имеет значения для неба, и исключительное на земле открыло только для обитателей её обычно бывающее на небе. И сердцу христианина нет оснований лишать себя великого утешения, что в смертный час дух его воспринят будет Самим Господом. Не это-ли сладостное видение даёт, на самом деле, силы и

каждому праведнику без трепета испускать последний вздох, повторяя молитву Стефана?..

И такое исполнение обетования Господня: *пойму вы к Себе*, – стоит, действительно, в теснейшей связи с исполнением первого Его обетования: *паки прииду*.., – вопреки упомянутому мнению учёных, в данном толковании усматривающих нарушение этой неразрывной связи. Чтобы понять эту связь, необходимо обратить внимание на то значение, какое имели для Учеников явления Учителя по воскресении Его. Господь по воскресении явился им, как победитель греха и смерти, вещая о победе Своей. Эта победа открыла верующим двери небесного дома Отца, место для последователей Сына Его отныне было уже уготовано в обителях многих, и, согласно пророчеству Своему, как только достигнута была эта цель отшествия Его, Господь приходит вновь в Своим: в соответствие и исполнение разбираемым словам Его, эти Его явления в прославленном, преображённом теле были знаменем, символом совершившегося уготовления для Учеников места на небе. Отсюда, обращаясь от знаменующего к тому, что оно собою знаменует, должно выяснить связь не столько между обетованиями: *прииду* (ἐρχομαι) и *пойму* (παραλήψομαι), сколько между знаменуемым первым из них: *паки прииду* (πάλιν ἐρχομαι) делом победы Господа над грехом и смертью и – взятием в дом Отца Учеников (*пойму* – παραλήψομαι). Но нужно-ли выяснять эту последнюю связь? Она вполне ясна и сама по себе: как без Господа, победителя ада и смерти, никогда не было-бы возможно переселение, «взятие» человека на небо, в обители рая, так и после спасительных страстей и славного воскресения Его никто и ничто не может отнять у человека права на это. «Аще Христос не воста, тща и суетна вера наша (1Кор. 15:14–17), ныне-же Христос воста от мертвых, начаток умершим бысть» (ст. 20), – писал Апостол.

Но, победив грех и смерть, Господь не устранил их ещё до времени окончательно, – посему и за пришествием Его к Ученикам по воскресении не тотчас последовало взятие их на небо. Это взятие, это сообщение человеку плодов победы Господа, совершается уже постепенно, по мере окончания

каждым из последователей Его жизненной борьбы с грехом и после временного торжества над ним смерти. Если исполнение пророчества Господа: *паки прииду*, – совершилось вскоре после произнесения своего и однажды, то исполнение второго: *и поиму вы к Себе*, совершается ещё и имеет совершаться до того времени, когда последний враг истребится – смерть (1Кор. 15:26), и окончательно наполнится великий дом Отца. А до того времени Сын Божий постепенно будет воспринимать к Себе Своих с смертного их ложа. Так объясняется отношение между настоящим *прииду* (ἔρχομαι) и будущим *поиму* (παραλήψομαι).

VII. Вопрос Апостола Фомы о пути

Так высокоутешительные истины о цели Своего отшествия и о плодах его Господь раскрыл Ученикам в речи, полной образов и подобий. Великий дом Отца со многими обителями – подобно великолепным дворцам царей Востока, уготовление места в этих царских обителях, или (по толкованию св. Кирилла) – уготовление самого пути к ним, подобное уготовлению пути для царского шествия, – вот те образы, в какие ныне облакает речь Свою Спаситель, в отеческой заботливости стремясь преподать опечаленным Апостолам утешение в такой форме, в какой оно, при всей возвышенности содержащихся в нём истин, вполне было-бы для них удобовосприимлемым и доступным. Но внимая этой речи Учителя своего, не могли-ли Апостолы усмотреть в ней прямого подтверждения обычных неправильных представлений своих о самом пути Его, о предстоящем Ему подвиге, о сущности наступающих событий?.. При словах об уготовляемых Им благах в царстве Отца, при торжественном и царственно-властном обетовании Его: «паки прииду и поиму вы к Себе, да идеже есмь Аз, и вы будете», – могли-ли, в самом деле, думать они, что речь Учителя идёт здесь о таких плодах шествия Его, кои куплены будут ценою Его поругания и унижения, Его позорной, насильственной смерти от руки врагов?.. Естественна-ли была для них в данное время мысль о таком пути для Него?.. Не обычной-ли, наоборот, их мысли о земном величии и царстве Мессии, Учителя их, отвечали ныне слова Его?..

Теперь, когда дано уже радостнейшее обетование Ученикам, когда миновала уже нужда в тех образах и подобиях, в какие для удобнейшего усвоения своего было облечено оно, – Господь вновь обращает мысль их к предстоящему Ему пути и говорит о нём так, чтобы устранить самую возможность неправильного понимания его. Ранее Он сказал: *иду уготовати место вам*, – а ныне говорит: *и аможе Аза иду, весте, и путь весте* ¹⁴³. Немного слов, но многое должны были сказать они Апостолам!..

Как очевидно, на самом деле, противоречили они всем несбыточным надеждам и чаяниям их относительно шествия Господа, если бы таковые оживились у них под впечатлением речи Его! Говорил-ли им когда Господь о земном Своём величии, о славном царстве Своём на земле, раскрывал-ли Он им те обстоятельства, те средства, коими имел достигнуть Он престола Мессии-Царя, указывал-ли путь Свой к этому престолу?.. Нигде и никогда. Итак, если бы Он отходил теперь, чтобы устроить земное Своё царство, то они в праве были-бы ожидать от Него объяснений относительно того таинственного пути, коим идёт Он к этому царству, той неведомой страны, где имело Его царство открыться, относительно дома Отца, где будут уготованы обители и для них, участников царства Его, – всё в Его шествии было-бы тогда для них исполнено неизвестности и полной тайны. Но Господь говорит нечто совершенно обратное всем этим ожиданиям: *и аможе Аз иду, весте и путь весте!*.. Не в новых речах и объяснениях Его должны Апостолы искать уразумения предстоящей разлуки с Ним и подлежащего Ему пути, а в том, что уже известно им из предшествовавших Его речей и наставлений. И так как прежде ничего о земном царстве и о пути к нему им не говорилось, то тщетны и теперь все мечтания о том и о другом! Ничего нового не прибавляет ныне Господь к прежнему учению Своему о пути Своём: и в последние моменты пребывания с ними не имеет Он говорить о земных каких-либо планах и предприятиях, и ныне, как прежде, чужды Ему и Его великому делу земные расчёты. И Апостолы должны были знать и Его и дело Его: *и аможе Аз иду, весте и путь весте...*

И если бы они отрешились от чувственных своих представлений о царстве Мессии, то разве могли-бы, действительно, не ведать пути, подлежащего Господу? И даже из только что выслушанных слов Его – разве не могли-бы они тогда уразуметь пути сего? *Иду*, сказал Господь, *уготовати место вам... в дому Отца Моего*. Но не их-ли самих также учил Он и ранее молиться к Отцу: *Отче наш, иже еси на небесех?*.. Итак, не знали-ли они и от Него, как и из Писания, что Отец на небесах обитает, и что на небе Его дом?.. И если бы, далее, не

дорожили они своими ошибочными надеждами на земную славу Учителя, то разве не вспомнили-бы тогда неоднократных предсказаний Его о смерти Своей и не поняли-бы, что путь Его к небу не иной, как и всякого человека, что путь этот – смерть?.. И эта-то смерть была для Господа, по учению Его, путём не только к Отчему дому, но и к царственной славе (12:23, 30–33). Но, как истые Израильтяне, Ученики всегда склонялись на сторону другого убеждения, готовые всегда с Иудеями повторить: «мы слышахом от закона, яко Христос пребывает во веки»... (12:34). Сообразно с таким убеждением, и отшествие Господа, и путь Его представлялись им совершенно в другом смысле, чем разумел их в речах Своих Господь, и потому-то в одно и тоже время и знали и не знали они пути Его: знали, поскольку неоднократно им о нём говорилось; не знали, – поскольку внимание их постоянно скользило мимо предсказаний об этом пути, поскольку знание его оставалось без влияния на весь строй их мыслей и представлений, не мешая жить в душе их и совершенно несовместным с собою чаяниям и надеждам ¹⁴⁴. Как не мог, конечно, заблуждаться и прав был Господь, говоря: *весте*, – так с своей стороны прав был и Ап. Фома, утверждая: *не вемы... и како можем ведети?*..

С особою настойчивостью, два раза повторяя: *весте*, – Господь требует от Учеников, чтобы в себе самих, в памяти своей, хранившей им речи Его, они искали объяснения словам о пути Его в обители Отца ¹⁴⁵. Но менее, чем когда-либо способны были ныне Апостолы к тому, чтобы ясно, на основании известных им предсказаний Спасителя, усвоить себе настоящий смысл переживаемого момента и всех за ним грядущих событий, особенно – в виду того, что в только что оконченной речи Его прямо говорилось и об Его возвращении, а это для потеснённого чувственными представлениями ума должно было казаться чем-то, совершенно уже несоединимым с мыслью о смерти. Выразителем общего настроения Апостолов на этот раз выступает Фома: *глагола Ему Фома: Господи, не вемы, камо идеши: и како можем путь ведети?*.. ¹⁴⁶

Что в данном случае Фома говорил, действительно, не столько от себя лично, сколько от лица всех Апостолов, –

достаточно видно уже из того, что Господь, отвечая на его вопрос, обращается ко всем им, и – из того, что Евангелист не прибавляет к его имени обычного объяснения: «глаголемый Близнец» – ὁ λεγόμενος Δίδυμος, как в 11:16; 20:24; 21:2, чем отчасти даётся понять, что личность Ап. Фомы в предложенном им вопросе не имела исключительного значения, что он высказал только то, что думали и прочие Ученики ¹⁴⁷. Св. Кирилл пишет: «со Христом, ещё не желавшим говорить с Учениками Своими прямо о том, что Он восходит горé и возвращается к Отцу, раскрывавшим дело в притчах и многочисленных намёках, вступил в разговор Ученик. Это был Фома. И он высказывает недоумение, едва-ли не вынужденный говорить не по своей воле: и куда Он намерен идти, и куда простирается путь Его шествия... Ибо – не вемы, сказал, камо идеши, и како можем путь вести»... Migne t. LXXIV col. 185.

Но если и не лично только Ап. Фоме принадлежал вопрос его, то, с другой стороны, в том самом обстоятельстве, что, будучи общим для всех Учеников, вопрос этот предложен был только одним из них, всё же отразился бесспорно характер вопрошавшего. До сих пор собеседником Господа выступал Пётр, – почему-же его ныне заменяет Фома? Предположение, будто Апп. Пётр и Иоанн в это время уже не находились при Господе, что они были посланы для уготовления пасхальной вечери и не слышали уже продолжения прощальной Беседы ¹⁴⁸, натянуто и неосновательно настолько, что на нём ни на минуту остановиться нельзя. Что грешит неосновательностью также и то предположение, будто молчание Петра обусловлено было горем по поводу предсказания ему отречения, – мы уже говорили. Дело объясняется иначе: Ап. Пётр молчит потому, что не таков характер речи, чтобы ему говорить. Речь не поражает новизною мысли, не содержит чего-либо, особенно действующего на чувство и воображение, и Ап. Пётр не отзывается на неё. Но в ней есть нечто неудобовразумительное, нечто требующее объяснения, более подробного раскрытия, – и на место Петра выступает рассудительный, задумчивый, медленно верующий и долее сомневающийся пред тем, как поверить (20:25), но зато глубоко и сильно привязывающийся к

тому, в кого поверит (11:16), Ап. Фома. Его вопрос, даже со внешней стороны, прекрасно рисует его личный – вдумчивый, положительный характер: особою точностью, особою основательностью отзывается он ¹⁴⁹. В первой половине вопроса содержится обоснование его, во второй – уже самый вопрос, в силу предшествующего сильного обоснования для себя, принимающий характер возражения Господу, не чуждого даже некоторой резкости: *Господи, не вемы, камо идеши: и како можем путь водети?..* На двукратное утверждение Господа: весте, – оїδате, Фома отвечает не только: не вемы – οὐκ οїδαμεν, но и отрицанием самой возможности знания с их стороны: и како можем водети (καὶ πῶς δυνατόμεθα εἰδέναι)?.. Всматриваясь в самую сущность вещей, Апостол не довольствуется отрицанием одного явления: он обсуждает это явление в самых основах его и здесь делает оценку ему. «Мы не знаем, да и знать не можем», – так как-бы возражает он Господу... ¹⁵⁰

Какая разница между первым совопросником Господа, всем вниманием своим обращаясь к внешнему факту, к внешней, выдающейся стороне дела, и между вторым, стремящимся проникнуть в сущность его! Какая разница между Апостолами: Петром и Фомою!.. И при всей разности характера их, отражающейся и в речах их, – эти речи одинаковы в том чувстве пламенной любви к Учителю, какою исполнены они. Не чуждая характера довольно резкого возражения Господу, настойчивая и излишне основательная речь Фомы не отлична в этом случае от довольно резкого также ответа Петра: «Господи, почто не могу ныне по Тебе ити»? И как Петра, так и Фому на эту резкость в ответах Господу побуждает одна любовь их, повергающая их в смятение, при сознании переживаемого ими опасного для Учителя времени, подвигающая их к поступкам, на какие они не решились-бы в обычное время.

Что выражал собою вопрос Ап. Фомы? – «Место, куда шёл Христос, – пишет Зигабен: Фома представлял себе каким-нибудь чувственным, – равным образом и путь» (Толк. Еванг., стр. 223). – В его вопросе вновь отразилось, таким образом, прежде всего то исполненное чувственных представлений мнение о пути, подлежащем Господу, какое примыкало к

общему убеждению Апостолов в будущем земном величии и славе Учителя их. Стоя на этой точке зрения, Ап. Фома с особенным, конечно, удивлением и недоумением должен был выслушать слова Господа об известности пути Его. А между тем, слова эти представлялись для него далеко не безразличными, имели для него, как и для прочих Апостолов, великое значение и интерес. Судя по следующим непосредственно за речью Фомы словам Господа, касающимся уже вопроса не о пути следования Его Самого, а о пути следования за Ним, с полным правом и основанием должно полагать, что и Фома, Апостол, интересовался этим последним вопросом, т.е. вопросом о том, куда и как должно идти, чтобы следовать везде за Господом, чтобы не разлучаться с Ним, чтобы разделить с Ним Его опасный, таинственный и страшный путь. Ап. Фома слышал, что разлука не вечна, что, по устройению царства, Господь Сам придёт, чтобы взять к Себе их, однако, подобно Петру, он горел не одним желанием пользоваться только властью в добытом уже без него среди таких опасностей царстве, но и желанием прежде всего – разделить с Господом эти самые опасности при воцарении Его. Отсюда с такою живостью он обращается к словам Господа о пути Его, надеясь найти в них указание, куда и как он может приложить своё, подобное Петрову, желание душу свою положить за Учителя. И что-же слышит он от Него? Двукратное, усиленное подтверждение, что путь Его Ученикам известен... И в такие минуты, когда все они ждут света и научения, когда они теряются в догадках относительно всего происходящего перед ними, когда неизвестность и гнетущая таинственность каждого непосредственно следующего момента вносят мучительные беспокойство и страх за Учителя и себя в их души, – слова Господа кажутся Ап. Фоме особенно несправедливыми и даже жестокими: Господи, *не вемы камо идеши; и како можем путь водети?..* В самом вопросе его, быть может, помимо даже желания его, прорывается это чувство огорчения, овладевшее им при словах Господа.

VIII. Единый путь к Отцу небесному – Господь Иисус Христос

Проникая в смущённую трепетом и страхом душу Апостола, ценя глубокую любовь и преданность его, Господь не осуждает вопроса-возражения Фомы, но всё, что в нём было неправильного, Он ниспровергает в ответе Своём, не возражая, однако же, прямо. При всём благородстве мотивов своих, при всей чистоте побуждений для себя, вопрос Ап. Фомы грешил не только чувственным характером лежавших в основе его представлений, но и самым существом своей мысли, будто для знания пути необходимо было прежде знание цели его, из чего следовало далее, будто слова Господа о знании Апостолами *Его* пути, при незнании ими ещё самой цели его, содержали мысль ошибочную и даже невозможную. И вот отвечая ему, Господь предположениям его о чувственном пути, коим можно было-бы следовать за Учителем, противопоставляет учение о духовном, таинственном пути, который в действительности ведёт за Ним в дом Отца, говорит о том, что путь этот – Он Сам: *глагола ему Иисус: Аз есмь путь, и истина, и живот*. А на то, по-видимому, глубоко продуманное и в самом строгом согласии с требованиями разума стоящее предположение Апостола, что для знания пути Господня необходимо должно было знать сначала цель его, Господь, – не указывая уже на то, что в действительности Ученикам и известна цель эта, – в самом построении ответной речи Своей раскрывает, что в рассуждении пути, о котором Он говорит, знание цели не есть необходимое и первое условие к познанию самого пути, и потому-то в ответе Своём Он говорит сначала о пути и затем уже о цели его, – сказав: *Аз есмь путь, и истина, и живот*, – затем продолжает: *никтоже приидет ко Отцу, токмо Мною*.

Св. Кирилл Александрийский – Migne t. LXXIV, col. 190 и бл. Августин – Op. cit, col. 903 свидетельствуют о таинственности и глубине мысли, заключённой в приведённых словах Господа. Должно при этом заметить ещё, что помимо той трудности толкования данных слов, какая обуславливается

действительной глубиной содержащейся в них мысли, – много новых затруднений, трудность толкования доводящих почти до невозможности его, получается ещё и от неправильного определения соотношения между предшествующими (ст. 4), и – настоящими (6 ст.) словами Господа, когда думают именно, что и в настоящем случае речь Его идёт о том-же пути, о котором Он выше сказал: «и аможе Аз иду, весте и путь весте». Но в этих ранних словах Своих Господь несомненно говорил о том пути, которым шествует Сам Он, – если поэтому допустить, что об этом-же самом пути говорит Он и ныне: *Аз есмь путь*, – то тогда необходимо будет сделать то заключение, что Он есть путь Сам для Себя. При таком понимании дела получается, очевидно, весьма тёмная, трудно уловимая и трудно уяснимая мысль ¹⁵¹, при которой, сверх того, остаётся совершенно неясным и то, в каком-же отношении стоят слова Его: *Аз есмь путь, и истина, и живот*, – к последующим: *никто-же приидет ко Отцу, токмо Мною?* Вполне естественным и очевидным представляется на основании этих последних слов, – где говорится, очевидно, не о Господе, а о людях, не имеющих кроме Его другого пути ко Отцу, что и непосредственно выше путём, и истиной, и животом Господь Себя наименовал в отношении также людей. И, таким образом, должно признать, что в данном случае речь о пути идёт уже в другом смысле, чем впереди, что теперь Господь говорит уже не о Своём собственном пути, а о пути следования за Собою. Поводом к такой перемене в предмете речи Его мог послужить, как уже замечено, вопрос Ап. Фомы, желавшего узнать не столько о том, куда и как идёт Господь, сколько – куда и как за Ним можно следовать. Именно в таком смысле, т.е. в смысле решения вопроса только о следовании за Господом, толкуются разбираемые слова Его св. Кириллом Александрийским (Migne t. LXXIV, col. 185), Иоанном Златоустым (Migne t. LIX, col. 398), Зигабеном (Толк. Еванг., стр. 223).

Св. Кирилл, напр., следующим образом передаёт ответ Господа Ап. Фоме: «Я, говорит Господь, отхожу вперёд, чтобы уготовать вам место восхождения на небо, и если вы желаете, и вам угодно в этих (обителях) пребывать, и если друг пред

другом вы усердно стремитесь к вышнему граду и к общению со святыми духами, то вы знаете путь, т.е. Меня. Ибо только через Меня и не через кого другого вы получите эту пречудную благодать, так как никто другой, кроме Меня одного, истинного Логоса, не отверзет вам небеса и не сделает доступною страну, совершенно прежде недоступную и необычную для земнородных. Посему то и пророк Иеремия в Духе повелел нам как можно усерднее искать этого пути, говоря: станите на путях, и видите, и спросите о стезях Господних вечных, и видите, кий есть путь благ, и ходите по нему и обрящете очищение душам вашим (Иер. 6:16). Ибо пути Господни и стези суть, по пророку, спасительные писания святых пророков; но если кто к ним (к писаниям сим) приложит ум, то обретёт благой путь, то есть Христа, чрез Которого достигается совершенное очищение для душ наших. Ибо мы оправдываемся чрез веру и Божественного причастницы естества (2Пет. 1:4) являемся чрез причастие Духа Св. И сам громогласный пророк Исаия таким образом предсказывал нам о Христе, говоря: и тамо будет путь чист, и путь свят наречется (Ис. 35:8). «Тамо» говорит он вместо тогда, о временах, очевидно, воплощения Единородного»... Migne t. LXXIV, col. 185.

Таким образом, на вопрос свой о пути, Фома получает от Господа такой ответ, который по содержанию своему представляется гораздо обширнее самого вопроса, ибо Господь в Себе Самом указывает не только путь, но – и истину, и живот. В виду того, однако, что Господь отвечал на вопрос о пути следования за Собою, а также и того, что в дальнейших словах Его говорится тоже о пути (*никтоже приидет* и т.д.), – несомненно, что из трёх наименований: «путь», «истина» и «живот», коими Ему угодно было обозначить Себя в настоящем случае, сила речи сосредоточивается на первом, – на понятии «путь»: *Аз есмь путь*. Отсюда становится ясным, что два другие понятия: истина и живот, как вставленные только в речь о пути, по отношению к главному предмету этой речи имеют значение служебное и употреблены лишь к пояснению, определению и обоснованию главного понятия – понятия пути. Такое значение их в данном случае отчасти указывается и тем

обстоятельством, что они приложимы к Господу в собственном смысле, тогда как понятие пути приложимо к Нему в смысле лишь переносном и является образом, толкование и объяснение себе находящим в понятиях с собственным значением и смыслом. ¹⁵²

С другой стороны – грамматически все три понятия равны, и ко всем им в равной мере относится: Я есмь. Подчинённое значение понятий: истина и живот – не должно поэтому простираться до полного отрицания их самостоятельности, при чём выражение: Я есмь – относилось-бы только к понятию пути; поэтому нельзя так, напр., передавать слова Господа: Аз есмь истинный путь живота – *vera via vitae*. ¹⁵³

При сохранении-же самостоятельного значения за двумя последними понятиями и, вместе с тем, при известной их зависимости от первого, должно будет эти слова передать таким образом: Я есмь путь, потому что Я – истина и живот ¹⁵⁴... И, таким образом, для истинного раскрытия понятия пути в приложении его к лицу Господа должно обратиться прежде к раскрытию понятий истины и жизни – также в их отношении к Его лицу.

В каком смысле именует Себя Господь истинною? В том же, в каком начертывая историю Боговоплощения Евангелист Иоанн писал: «и Слово плоть бысть и вселися в ны, и видехом славу Его, славу, яко Единородного от Отца, исполнь благодати и истины» (1:14). Это не метонимическое только выражение для означения Христа, как орудия совершившегося в мире самооткровения Божества ¹⁵⁵, это не указание только на то, что истинны все речи Христовы, всё учение Его (что предполагается уже само собою), – нет, истина обозначает здесь самое Божественное Существо Его, указывает на Него, согласно древне-еврейскому словоупотреблению, принятому Иоанном, «как на последнюю инстанцию всякой реальности, неизменяемости и силы» ¹⁵⁶. Это истина в её высочайшем значении, истина Бытия чистого и абсолютного, единого Источника бытия во всём мире, – это Бог, Иегова-Сущий, вне Которого, вне союза и общения с Которым – нет жизни, нет бытия, и остаётся только ложь и обман, один лишь внешний вид

бытия без соответствующего действительного содержания. В таком смысле Бог-истина противопоставляется на страницах Писания лжи идолов (Иер. 10:10–11; Рим. 1:25) и лжи людей, доколе последние разлучены с единым Источником истинного бытия (Откр. 19:11 ср. Пс. 116: 11). И Христос, как Сам Бог, открывшийся людям во всём Существо Своём, во всей святости Своей и любви, есть сама истина. Говоря о Себе: *Аз есмь истина*, – Господь определённо и ясно указывал в Себе истинного Сына Бога истинного, Иже есть Сам Бог истинный и – живот вечный (1Ин. 5:20).

Так определяя содержание понятия истины в приложении его к Господу, мы с необходимостью приходим непосредственно к раскрытию и понятия жизни, коим также угодно было ныне Ему Себя обозначить. *Аз есмь живот*, – это только другая сторона первого самоопределения Его: *Аз есмь истина*. Как сама воплощённая истина, Господь есть единый источник и истинного бытия, истинной жизни: жизнь человека вне Его есть только жалкое подобие жизни и в действительности чужда и самого духа её. Смерть господствует над нашею жизнью, к смерти лишь ведёт она. В безграничном океане смерти, лежащем за обоими пределами кратковременной жизни человека, последняя поистине подобна призраку, подобна искре, блеснувшей и погасшей в беспросветной темноте ночи. Такому бытию может-ли быть усвоено в строгом, собственном смысле самое имя бытия, жизни?.. И тем менее имеет оно прав на это имя, что при свете Слова Божия и краткие мгновения земной жизни являются на самом деле продолжением господства над нами смерти, – и мы должны отказаться и от той последней иллюзии, что хотя в эти краткие мгновения жизнь торжествует над смертью, прерывает господство её. Без Бога, без благодатных Его средств – «живота не имате в себе», говорил Господь, обращаясь к живым людям (6:53), к людям, думавшим, что они живы, а мёртвым на самом деле (Откр. 3:1). Один внешний вид бытия, ложь и обман есть естественное бытие наше, и только потому, что в союзе с единою истинною Жизнью прекращается этот обман, к нему и можно ещё приложить название жизни и бытия, бытия в возможности, – *in spe et potentia*.

Этому-то бытию противопоставляя Себя, Господь и говорит ныне: *Аз есмь живот*, – *Аз есмь истина и живот*. Как Бог, как абсолютная истина. Господь и в бытии Своем не только не причастен в каком-либо отношении всякому неистинному бытию, бытию призрачному, но и прямо противоположен ему ¹⁵⁷. Как абсолютная истина, Он в Себе Самом заключает всю полноту бытия и в Себе Самом, а не во вне, имеет источник его. И потому в словах Его: *Аз есмь живот*, – должно видеть указание на Себя, не только как на посредника, чрез которого жизнь получается, но и как на самую Жизнь, в её личном и абсолютном вместе с тем выражении.

В Его жизни нет места и возможности хотя-бы для временного торжества смерти. Если в естественной человеческой жизни, и при внешнем виде бытия, продолжается господство смерти, то в отношении Господа наоборот, – и при внешнем торжестве смерти, совершается в действительности поражение её, разрушение владычества её, – совершается светлая победа жизни над смертью. «*Аз есмь истина и живот*», – говорит Спаситель уже в последние минуты пред величайшим торжеством смерти, когда светильник собственной Его жизни уже готов потухнуть, предаться во мрак над всем господствующей смерти...

И в этом соотношении между настоящими словами Его и тем моментом, когда были произнесены они, и раскрывается глубочайший их смысл. Крестная смерть Спасителя, уже недалёкая, уже как-бы переживаемая Им и потому везде ближайшим образом разумеющаяся Им в речи Его, – вот истинный ключ к уразумению и настоящих Его слов: именно эта смерть имела показать всем, что воистину Он живот вечный (1Ин. 5:20). А с другой стороны – чрез крестную-же смерть Свою Господь явился *жизнью* и для всего грешного человечества, и – единый Источник жизни, жизнь вечная Сам в Себе, по Существованию Своему, – Он, не нарушая правды милостью, только с креста Своего мог даровать благо вечной жизни и всему, в неистление созданному, но чрез грех подпавшему смерти, роду Адама.

В таинстве живоносного для человеческого рода Креста Господня должно искать объяснения и того, каким образом

вечные свойства Существа Господа и, вместе с тем, – вечные отношения Его к миру, как абсолютной истины и жизни – стали основанием и перешли в то временное отношение к людям, обозначая которое Он назвал Себя путём. «Имеем убо дерзновение, братие, писал Ап. Павел, – входити во святая кровию Иисус Христовою, путем новым и живым». (Евр. 10:19)... Итак, не потому Господь путь для нас, что Он показал нам путь к Отцу, и не потому, что Он является для нас высочайшим и совершеннейшим примером шествия в горние обители путём безгрешной жизни и самоотверженной, смертью запечатлённой любви ¹⁵⁸. Дорого указание, велик пример, но что значили-бы для человека и это указание, и этот пример, если бы Господь не был для него путём, как *истина* и *жизнь*?.. К чему-бы служили они если бы Сама вечная Истина и истинная Жизнь не стала ближайшим образом доступною для человека, не восприняла-бы его на кресте в теснейшее общение с Собою, не стала-бы Сама путём для него?..

Истина и *живот* вместе с Сыном – и Отец и Дух Святой, но поскольку без Креста Сына Божия истина и жизнь Божественного Существа остались-бы для людей не сообщимыми благами, то – *Аз есмь путь, и истина, и живот*, говорит Спаситель о Себе, не упоминая пока ещё о Духе и прямо как бы даже противопоставляя Себя в данном случае Отцу, когда непосредственно далее, продолжая речь Свою о Нём, не простирает, однако, на Него понятий истины и жизни. Так, – для людей только Сын есть истина и жизнь, – вне Его они не могут найти истины и жизни ни в Самом Отце, ни в Духе, ибо только заслугами Сына входят в общение с человеком и Отец, Бог истинный (Ин. 5:20), «из Него-же всяко отечество на небесех и на земли именуется» (Еф. 3:14–15), и Дух истины (14: 17), животворящий. Такое отношение Сына к людям в союзе новом, благодатном, стоит, однако, в точном соответствии и с первоначальным Его отношением к ним, ибо, по изображению Евангелиста Иоанна, и искони – «в Том живот бе, и живот бе свет человеком» (1:4).

И потому что для людей только Сын есть истина и жизнь, Он для них – и путь единый ко Отцу, в Его великий дом: до

явления Сына в мире, до вступления Его в благодатный союз с человеком, доколе, говоря словами Апостола, – стоит первая скиния, ещё не открыт путь во святилище (Евр. 9:8). Путём новым и живым, по расторжении первого союза с Богом, стала для человечества кровь Сына Его, Иисуса Христа (Евр. 10:19). И когда путь этот для людей явился, когда общение с истиной и жизнью Божественного Существа в лице Сына Божия для человека стало возможным, – только в этом общении сделалось возможным для него и восхождение в горние обители Отца. Только в общении с личной Истиной человек способен возвыситься над суетной жизнью мира со всем её обманом и ложью, над блеском его показной добродетели, над жалкими фразами его мудрости, над его бездушным лицемерием, над бессилием и ложью добрых его намерений и надежд. Только в союзе с вечною Жизнью для человека возможен переход от настоящего его призрачного бытия, бытия в возможности, к бытию действительному и не подлежащему смерти, имеющему бесконечное продолжение себе получить на небесах. ¹⁵⁹

Аз есмь путь – говорит Спаситель: *никтоже приидет ко Отцу, токмо Мною*. Несколько ранее Он говорил Ученикам: «в дому Отца Моего обители многи суть..., иду уготовати место вам», – и из этих слов Его следовало, что и Его собственный путь, и путь Его учеников конечною целью своею имеет дом Отца, т.е. небо, – но так как не небо объемлет Бога, а Бог Собою объемлет весь мир, то ныне цель пути указывается точнейшим образом в Самом Боге Отце. В противоположность Фоме, рассуждавшему на основании плотских представлений, что сначала должно знать цель пути, а потом уже самый путь, Господь, раскрывая возвышенно духовное учение о пути к Отцу Своему, о цели говорит, уже сказавши предварительно о самом пути: в предметах духовных иной порядок вещей, не сродный плотскому, грубо вещественному. ¹⁶⁰

Если-же истина и жизнь для человека в Сыне Божием, то Сына, как путь свой, и должен он познавать прежде всего и более всего, этого пути и должен он только искать и ему бестрепетно всегда следовать. Только познавая свой путь и следуя ему, человек достигает познания и той конечной цели, к

которой ведёт он: *аще Мя бысте знали, и Отца Моего знали бысте*, – продолжает речь Свою Ученикам Спаситель. Познание Отца помимо воли Сына невозможно (Мф. 11:27; Ин. 1:8; 1Тим. 6:16), и хотя и Сына Самого совершеннейшим образом знает только Отец (Мф. 11:27), но и для людей стало возможным и доступным познание Его, когда Он явился на земле и с человеки поживе (Ин. 1:14): в теснейшем общении с людьми Господь познан был ими в той мере, какая была для них только возможна (1Ин. 1:1), а так как Он есть сияние славы и образ Ипостаси Бога Отца (Евр. 1:3), то чрез познание Его был познан и Сам Отец, что и было осуществлением самой цели явления миру Иисуса Христа (1Ин. 5:20 ср. 2Кор. 4:6). «Божественная природа, – продолжим далее словами св. Кирилла: непостижима для всякого разума, и осмелиться стремиться к тому, чтобы совершенно исследовать, что такое по существу Творец всяческих, – представляет собою доказательство полного безумия. Но из того, что́ есть Он (Христос), и из того, что́ совершил Он, сделавшись человеком, как и предвочеловечением, можно восходить с этого времени по аналогии к созерцанию Того, из Кого рождён Он. Таким образом, должно идти от подобия к первообразу, от образа к Тому, Чей Он есть образъ»... Migne t. LXXIV, col. 193–196.

Так познание конечной цели всего нашего бытия, Отца небесного, невозможно ранее познания пути к Нему, – ранее познания Сына Его, Господа нашего Иисуса Христа, и Креста Его, чрез который Он сделался путём для нас, вводя нас в общение с истиною и жизнью Существа Божия. Гордое стремление разума познать сначала высочайшую Цель всего мирового движения и собственной своей жизни и самостоятельно определить затем путь к Ней остаётся бесплодным. Смиренная вера в Спасителя и неуклонное, безраздельное стремление к усвоению указанного Им в Себе, в единении с Собою спасения, – вот единственно чем достигается и познание Отца, и единение с Ним. Кто не начал шествия своего к Отцу с искания пути к Нему, кто не обратился прежде всего всем вниманием своим к заботе об очищении души своей и в этой заботе не привлёкся с неодолимою силою к Спасителю

своему и не повергся пред Крестом Его с плачем и покаянием: как тот обретёт истину и жизнь, или как без них достигнет Отца?.. Одно пытлиное стремление разума не приведёт человека к Нему: что есть истина? – может только повторить вопрос Пилата тот, кто пожелает сначала постигнуть высшую Премудрость и Истину, конечную Цель всей мировой жизни и движения, чтобы самому затем найти путь к Ней. Вот та тайна, но которой не премудрые, не книжники, не совопросники века сего познают путь к Отцу, а чистые сердцем младенцы, – вот та глубокая тайна, в сознании которой Господь обращался к Отцу: «исповедаются, Отче, Господи небесе и земли, яко утаил еси сия от премудрых и разумных и открыл еси та младенцем»... (Мф. 11:25; Лк. 10:21) „Мир своею мудростию не познал Бога в премудрости Божией... Посмотрите, братия, кто вы призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных», – писал Ап. Павел в Коринф (1Кор. 1:21, 26).

Господь есть *единый* путь к Отцу: *никтоже приидет ко Отцу, токмо Мною*, – с особою силой подтверждает Он это Апостолам. Много обителей на небе, но Путь к ним един, – многими средствами и способами влечёт к Себе людей Бог, но все частные пути приводят ко Христу, как к пути единому, главному, и, не достигнув Его, они не достигают и Отчего дома. И где, поэтому, упование помимо Господа, помимо мысли об Его кресте и искупительной смерти, возлагается, напр., на личную святость, на личные, мнимые дела и заслуги, на мнимую, фантастическую мудрость (напр. масонство), на ложных пророков (напр., Магомета), – где упование возлагается даже на Самого Бога, но только помимо Христа, как напр. в Иудействе, – нет там спасения...

Но нет ещё также оснований, впадая в обратную крайность, предполагать, что в той среде, где не исповедуют Христа, где не ведают даже Его явления в мир, человечество совершенно лишено возможности приближаться к Отцу. Свет светит и в тьме язычества и свет этот – Христос (Ин. 1:6); естеством законная творя (Рим. 2:14), язычники издали следуют за светом Христа, и так как Он единый свет для людей, единая основа всего доброго в человеке, то – где добро, там и Он, там и путь к Отцу.

Но так как вне благодатного царства Христова для человека полная победа над грехом невозможна (ср. Рим. гл. VII и VIII, особенно: 7:23–25; 8:1–5), и вследствие этого и совершение добра является делом лишь частным и даже случайным, а не постоянным и последовательным, как у христианина, одарённого всеми для того божественными силами (2Пет. 1:3), – то отсюда понятно, что вне благодатного единения с Господом люди могут достигать лишь относительной близости к Отцу, степень которой ведома лишь одному Богу.

И только всецело, по Апостолу, жизнь свою погружающий в жизнь Христа (Гал. 2:20), только достигающий полного единения с Ним, имеет в Нём путь на небо, в великий дом Отца ¹⁶¹... Высокоутешительна была эта истина для Апостолов, уже и теперь горевших желанием душу свою положить за Учителя, всюду за Ним следовать и быть с Ним в постоянном общении: духовный союз с Господом был залогом и основанием и для будущего союза их со Отцом в вечном, славном царстве Его. «Что касается до пути, пишет Златоуст, – то это они поняли и исповедали... и из того, что было сказано о пути, они получили большое утешение. Если в Моей власти, говорит Христос, привести вас к Отцу, то вы непременно туда придёте. А другим путём туда невозможно прийти»... ¹⁶²

IX. Непостижимость сего пути. Божество Господа Иисуса Христа

Справедливо, однако-же, замечает далее И. Златоуст, что, понявши речь о пути, Апостолы – «остального не уразумели и не смели спросить о том, чего не уразумели». Но отсюда уже видно, что и понятие пути в приложении его к Господу далеко не было усвоено ими во всей его глубине и объёме; в этом понятии они остановились только на той радостной для них стороне его; что в союзе со Христом для них отверсты были двери к Отцу, в обители Его дома, но они не уразумели дальнейших слов Его, т.е. слов Его о Себе, как истине и жизни, тогда как эти-то слова и должны были ввести их в точнейшее разумение того смысла, в каком Он наименовал Себя и путём. Указывая на Себя, как на истину и жизнь, Господь указывал в Себе Бога в высшем, совершеннейшем откровении Его в мире, – отсюда Богопознание даже в бесконечно совершенных формах его, каковых, конечно, в действительности не может и быть и кои предполагаются в виде лишь отвлечённой возможности, – не может выходить всё же за пределы познания лица Господа Иисуса Христа, и нет той грани, на которой оканчивалось-бы познание Сына, и начиналось познание Отца.

Всё это не мирится с порядком дел в мире вещественном, где познание пути и конечной цели его являются двумя делами, столь-же различными, как и самые предметы познания: путь и его цель. «Не уразумев остального», т.е. учения Господа о Себе, как истине и жизни, Апостолы естественно и в отношении учения Его о Себе, как пути, могли приложить ту же мерку понятий, которою руководился, напр., в своём вопросе Фома: могли познание Сына, как пути, принять за нечто отличное от познания Отца и только приводящее к этому второму познанию, что, очевидно, противоречит единству Божеского Существа. Устраняя возможность такого понимания Своей речи, Господь в дальнейшем продолжении её определённо и ясно указывает на единство познания Отца и Сына, на неделимость этого единого познания, иначе говоря, – Сам указывает те выводы, которые

должны были сделать Апостолы из учения Его о Себе, как истине и жизни.

В высшей степени достопримечательна та форма, в которой делает это Господь. – *Аще, говорит: – Мя бысте знали, и Отца Моего знали бысте.* ¹⁶³ В словах этих бесспорно слышится нечто укоризненное для Учеников (подобно ст. 9-му), тем более, что они представляют собою буквальное повторение того, что сказано было уже Иудеям (8:19). Вновь, как и ранее (13:33), Апостолы поставляются наравне с Иудеями, и вновь это уравнивание, ясно указав на некоторое ещё несовершенство их и их непонимание, служит с другой стороны к тому, что в дальнейшем ещё яснее выступает их превосходство пред враждебными Христу соплеменниками их: *и отселе познасте Его и видесте Его*, – прибавляет и ныне Господь, чего Иудеям Он, конечно, не прибавлял. – «Я думаю, справедливо замечает поэтому св. Кирилл: достойно удивления и присущее этой речи расположение, и несказанное её устройство. Ибо сказав, – *аще Мя бысте знали*, – и дав повод думать, что Он порицает незнание Учениками столь необходимого, Он тотчас и уврачевал (их скорбь): *и отселе познаете и видесте Его*»... Migne t. LXXIV, col. 197.

Но как-же понимать то непосредственно получающееся противоречие в словах Господа, что Апостолы – то приравняются таким образом к Иудеям в отношении незнания и Его, и Отца Его, то, вслед затем, признаются уже знающими Их? И как особенно понимать это противоречие, когда вслед за последними словами о том, что Ученики знают Отца и Его, Филипп своим вопросом свидетельствует об обратном, и Господь, в виду этого свидетельства, вновь укоряет его, как отчасти и всех Учеников (11), – за незнание и Его Самого и Отца чрез Него?..

«Вопрос этот решается очень легко, если скажем, что одни из них (Апостолов) знали, а другие – не знали, и в числе тех, кои не знали, был и Филипп»... Так предполагает бл. Августин, Op. cit., col. 904, – но он берёт во внимание только то противоречие, какое заключается между настоящими словами Господа и последующею Его речью к Филиппу (равно как и

предыдущими словами о знании Учениками пути, ибо в толковании бл. Августина и эти слова Его противоречат разбираемым), – противоречия-же в пределах настоящих слов Господа он не касается и не разрешает его. Мнение бл. Августина можно поэтому иметь в виду только при решении другого вопроса, именно: от себя-ли лично говорил Филипп или от лица всех Апостолов?..

Бл. Феофилакт предполагает, что в словах: *аще Мя бысте знали, и Отца Моего знали бысте*, – Господь не отрицает у Апостолов знания Отца, а только указывает условия его, каковы и действительно, по дальнейшим словам Его, у них были на лице (Благов. 353). Такого толкования держались и Тертуллиан и Викторин ¹⁶⁴. Но оно противоречит грамматическому смыслу текста ¹⁶⁵, и притом никак не устраняет дальнейшего затруднения с вопросом Филиппа и ответом на него Господа.

Прекрасное толкование предлагает Иоанн Златоуст: «Христос не противоречит Себе, потому что Ученики хотя и знали Его, но не так, как следовало. Бога они знали, а Отца ещё не знали. Уже впоследствии Дух, нисшедший на них, сообщил им совершенное ведение. Смысл слов Христа такой: если бы вы знали Моё Существо и достоинство, то знали бы Существо и достоинство и Отца»... ¹⁶⁶

При следовании греческому подлиннику в его настоящем виде, это единственно правильное и возможное решение вопроса. Ученики несомненно знали Учителя, но разница между знанием и –знанием: в известном смысле знали Его, ведь, и Иудеи. Господь говорит о том знании, которое даёт возможность в Нём и чрез Него познать Отца, при котором человек, помимо плотского образа Спасителя, познает Его духовное Существо, познает Его, как истину и жизнь, и при таком познании находит в Нём путь к Отцу. Но мысли Учеников вращались ещё долу, – они Учителя знали преимущественно как человека, по внешней природе Его, и сердцем своим прилеплялись к Нему преимущественно также, как к дорогому, любимому человеку, – поэтому то так и горька была для них предстоящая разлука с Ним. Духовная природа Учителя не познавалась ими в должной

мере при их обычно-человеческом обращении с Ним, и Господь, говоря о знании Себя в этом высшем его смысле, отрицает его у них. Но отрицал Он его и у Иудеев, – и было-бы, конечно, крайностью в такой-же мере отрицать его и у Апостолов. Достаточно вспомнить исповедание при призвании Нафанаила (Ин. 1:48–49), исповедание Петра (Мф. 16:16) и всех Апостолов при буре на море (Мф. 14:33), чтобы видеть, что знание Учителя и по духовному Его Существованию далеко не было чуждым для них. Если это знание и не наблюдалось у них в должной мере, то всё же оно было, всё же был хотя начаток знания действительного, совершенного, – и отрицая полноту его, Господь со всею справедливостью поэтому признаёт, что и не отсутствует оно всё же у них совсем. Так и выходило, что Ученики, по Его словам, в одно и тоже время–и знали и не знали Его, Своего Учителя. А вместе с тем, слова эти имели и тот смысл, что с явлением Сына Божия в мир люди вообще и Апостолы – прежде всего – *должны были* познать и Его и Отца Его: в Слове, бывшем плотию, они необходимо должны были видеть славу Его, славу, яко Единородного от Отца, а чрез то должны были познать и Бога истинного (1Ин. 5:20), откровением славы Которого была слава Сына Его (Евр. 1:2). Иначе говоря, в явлении в мир Сына объективно дана была и возможность, и даже как-бы необходимость познания и Его Самого, и Отца Его чрез Него; дано было знание Их: *отселе познаете и увидите* ¹⁶⁷... Выражение «отселе» ¹⁶⁸ относится, таким образом, ко времени явления Христа в мир, в каком смысле и толкует его св. Кирилл: –"отселе (ἀπ' ἄρτι) Он говорит, без сомнения, не о том только часе, или дне, в который имел с ними о сем речь, но *отселе* Он сказал, противопоставляя древнему и первому – настоящее и новое время пришествия Своего, в которое яснее сделалось во всех отношениях знание Отца чрез Сына». Migne t. LXXIV, col. 197. ¹⁶⁹

Х. Новое обнаружение непонимания Апостолов: вопрос Филиппа

Замечательной особенностью прощальной Беседы Спасителя с Учениками, сообщающей ей такой глубоко трагический характер, является, без сомнения, непонимание слушателями-Учениками слов Учителя своего, тех самых слов, в которых изливалась вся любовь Его к ним, в которых выражалась предсмертная воля и последнее завещание Его, в которых и они сами столь страстно искали и утешения, и просвещения, и помощи всемогущей.

Всю великую тяжесть создавшегося в силу этого непонимания положения живо и глубоко чувствовали и Сам Господь, и Апостолы, и отсюда естественны были с обеих сторон попытки для его устранения, но – почти без успеха остаются они. Такая попытка ясно сказалась уже в вопросе Ап. Фомы, повод к которому подал, как изъясняет это Иоанн Златоуст ¹⁷⁰, Сам же Господь, прочитавший в сердце Учеников недоумение по поводу Своих слов и настойчивым утверждением Своим: «и аможе Аз иду, весте и путь весте», – прямо вызвавший Апостола на беседу. И ныне, для устранения новых недоумений у Своих слушателей, Он Сам вновь, чрез особенно сильное утверждение той самой мысли, которая в данный момент представлялась для них наиболее непонятною, наиболее загадочною, даёт им повод к вопросам и возражениям. Как ранее утверждением, что путь Его известен, Он дал повод к вопросу Фомы, так теперь, при настойчивом указании Его на то, что они знают уже и видели Отца, является новый собеседник в лице Ап. Филиппа. Непосредственно после слов Господа: *и отселе познасте Его и увидите Его, – глагола Ему Филипп: Господи, покажи нам Отца, и довлеет нам.*

На страницах Евангелия, всецело посвящённых лицу Богочеловека и Его великому делу, мало вообще имеется сведений об Апостолах, почему и для выяснения нравственного облика нового собеседника Христова мы располагаем в евангельском материале весьма малым числом данных. Но не

будет во всяком случае ошибкою то предположение, что появление в настоящем случае в качестве собеседника Господа Ап. Филиппа имеет столь-же мало характер случайности, как и ранее – Ап. Фомы: и в кратких евангельских сведениях об Апостоле достаточно можно найти подтверждений в пользу такого предположения. В них Филипп выступает, как богобоязненный Иудей, чтитель закона и знаток его, ясно, при том, разумевший сокровеннейшую сущность его и всю душою, всеми помыслами её чаявший утехи Израилевы (Лк. 2:25), живший надеждой видеть осуществление величайших образов пророческих о временах мессианских ¹⁷¹. Радостно исповедание пред Нафанаилом ревнителя закона, Ап. Филиппа: «Его-же писа Моисей в законе и пророцы, обретохом Иисуса, сына Иосифова, Иже от Назарета»... (1:45).

Но в евангельском-же повествовании выступают и другие черты духовного облика Ап. Филиппа, – в них познаётся ещё не возрождённый человек, ещё не уврачёванная свыше человеческая немощь. Всем Апостолам до времени была свойственна она, – не чужд её был и Филипп: в нём она выразилась главным образом в некоторой слабости духа, недостатке самостоятельности и мужества, что, быть может, являлось, впрочем, следствием крайней мягкости характера. В этом отношении особенно замечательно то, что имя Филиппа на страницах Евангелия почти везде связывается с именем земляка его, Ап. Андрея, и при том – в таком приблизительно отношении, что Андрей всегда является по отношению к Филиппу человеком не только близким, но и руководящим как-бы, и первенствующим. Вот, напр., пред великим чудом насыщения пятью хлебами пяти тысяч народа Господь обращается к Филиппу и говорит: «где нам купить хлебов, чтобы их накормить?» (Ин. 6:5.) Едва Филипп на этот вопрос Его даёт свой полный недоумения и как-бы некоторой безнадёжности ответ: «им на двести динариев не довольно будет хлеба, чтобы каждому из них досталось хотя понемногу» (7), – как к нему на помощь поспешает и Андрей, подтверждая верность и необходимость этого отрицательного ответа его: «здесь есть у одного мальчика пять хлебов ячменных и две рыбки; но что это

для такого множества?»... ¹⁷² (ст. 9.) Вот – «некоторые Еллины, из пришедших на поклонение в праздник, подошли к Филиппу, который был из Вифсаиды Галилейской, и просили его, говоря: господи́нь! нам хочется видеть Иисуса» (12:20–21). Что-же Филипп? Поспешил-ли Он передать Господу об этом радостном и знаменательном для Него желании Еллинов, исполнившем такого восторга и пророческого вдохновения Его душу? Нет, – сделать это без Андрея Он не решается: «Филипп идет и говорит о том Андрею» –и только тогда уже –"Андрей и Филипп сказывают о том Иисусу» (22)... ¹⁷³

Эти евангельские данные наводят, далее, на мысль, что не простая случайность то близкое отношение, в каком стоят оба Апостола у Иоанна и в истории призвания первых Учеников. Передав историю призвания Филиппа, Евангелист следом делает замечание, что Он происходил из одного города с Андреем (1:44). Кратка была история призвания Филиппа, но она уясняется из этого замечания Евангелиста: если принять во внимание, что призвание самого Андрея совершилось пред призванием Филиппа и при том – незадолго до него, что ещё накануне только Андрей виделся с Господом, когда привёл к Нему брата своего, Симона Петра, то понятно, почему так скоро последовал Филипп за Иисусом Христом. Почва была подготовлена, нужно было только семя. Не случайно встретился Филипп на дороге Господу: его поставил туда Андрей. Он расположил его к этой встрече, Он указал ему путь, на котором и обрёл Филипп Того, Его-же писа Моисей в законе и пророцы. И вот, когда «на другой день Иисус восхотел ийти в Галилею и находит Филиппа», – Он «говорит» только «ему: иди за Мною» (1:43): больше ничего уже и не требовалось, – на убеждённого уже Андреем и верующего уже Филиппа нужно было только повлиять решительным словом, и – Он следует за Сказавшим его.

Значение замечания Евангелиста о происхождении Ап. Филиппа из одного города с Ап. Андреем изъясняется ещё и другими, более частными, но характерными чертами. Если сравнить исповедание Филиппа пред Нафанаилом: «Его-же писа Моисей в законе и пророцы, обретохом Иисуса, сына

Иосифова, Иже от Назарета» (1:45), с исповеданием Андрея пред братом своим, Симоном Петром: «обретохом Мессию, еже есть сказано Христос» (1:41): не слышится-ли между ними сходства, не однородны-ли они даже по внешней форме своей? И затем: в ответ Нафанаилу на сомнение его: «от Назарета может-ли что добро быти?» – Филипп говорит ему: «прииди и виждь» (1:46). Но замечательно, что те же самые слова, в особо знаменательном при том смысле ¹⁷⁴, были сказаны Господом и – никому другому, как именно Андрею и другому ученику Иоанновну (1:39). Не ясный-ли намёк это на ту связь, в какой стояло призвание к Апостольству Филиппа с призванием Андрея, его земляка? Не отголосок-ли это тех убедительных речей Андрея, силою которых привлёк Он ко Христу и Филиппа?..

Так в своей вере, своих убеждениях и решениях Ап. Филипп склонен был становиться под влияние других, а в этом, как известно, и проявляется обычно нерешительность, робость и слабость характера, ищущего для себя опоры во вне, во внешнем авторитете. С особою силою эта черта характера его раскрывается в приведённой беседе его с Господом пред чудом насыщения пяти тысяч. Почему, на самом деле, ни к кому другому, а именно к Филиппу обращается Господь? – Почему – не к Петру, Иакову или Иоанну, приближённым Ученикам Своим, – почему не к Иуде даже, у которого была общая касса, а именно к Филиппу? – «Потому, – изъясняет Златоуст, – что (Христос) знал, которые из Учеников Его наиболее требуют научения. А это – тот самый Филипп, который впоследствии говорил: покажи нам Отца, и довлеет нам. Потому Христос заранее и наставляет его: ибо, если бы чудо совершилось без предварения, то оно не показалось-бы столь дивным, но теперь Христос предварительно побуждает Филиппа признаться, что (в пище) скудость, дабы, сознав как велика была она, Он тем лучше уразумел величие имевшего совершиться чуда»... ¹⁷⁵ Господь знал, для кого чудо, для кого внешний авторитет наиболее важен и нужен, кто без воздействия этого авторитета – личности или дела – способен ослабевать в вере и колебаться, – и Он заранее принимает меры, чтобы всё величие

чуда стало ясным для того, для кого оно и было особенно важно.

Но если для устранения своих сомнений Ап. Филипп, по самой природе своей, склонен был искать опоры во внешнем авторитете, то несомненным с другой стороны представляется то, что для него, как истинного Иудея и сведущего в Писании человека, единственным, непререкаемым авторитетом были собственно только Моисей и пророки. Верил Он Андрею и не без его влияния, как можно не без достаточных оснований предположить, убедился Он и в мессианстве Христа, но исповедуя Его Мессией пред Нафанаилом, Он прежде всего спешит сослаться на этот верховный для себя авторитет Моисея и пророков, и убеждения Андрея, если бы они не возводили его к этому единому, верховному авторитету, не имели-бы для него ни силы, ни значения. Благоволил Господь чудом утвердить веру Ученика, но зная его, – на каком чуде с особою силою останавливает Он внимание его? – На чуде, которое каждому Иудею должно было напомнить другое чудо, – то чудо, когда «отцы их ядоша манну в пустыни, якоже есть писано: хлеб с небесе даде им ясти» (6:31).

При таком складе характера и воззрений Ап. Филиппа, совершенно понятною становится его настоящая просьба: *Господи! покажи нами Отца, и довлеете нам!..* Склонный стоять под влиянием авторитета, мыслить и судить в зависимости от внешнего морального давления, а не по непосредственным внутренним восприятиям, – мало, наоборот, склонный к мышлению самостоятельному, выходящему из себя самого, Ап. Филипп после Фомы явился самым естественным совопросником Господа ¹⁷⁶. Среди окружающих обстоятельств, среди грозно-таинственных предвестий будущего, – среди этой мглы без просвета, речь Господа, в его глазах казалось, ещё только более затемняла дело, осложняла и без того тяжёлое их положение. И если уже Ап. Фома вопросом своим пытался переменить направление речи Его, сделать её определённою и ясною и перевести с языка отвлечённых и переносных понятий на язык понятий прямых и конкретных, – то неудачу попытки его всех сильнее должен был чувствовать именно Филипп с его

стремлением к прямым и, так сказать, осязаемым внешним данным в пользу тех или других истин, с его малою подготовленностью к разумению высших истин духовных только во взаимном их соотношении. Внешний факт, внешнее свидетельство, определённое указание на них – для Ап. Филиппа были ещё дороже, чем для Ап. Фомы. И вот, когда Сам Господь нарочито делает ударение на словах о том, что Ученики Его уже видели и знают Отца, Филипп поспешно, даже без посредства и содействия Андрея (это единственный случай, когда его имя не стоит в Евангелии в связи с именем его земляка), пользуется этой мыслью, чтобы переменить речь Господа в желательном направлении. Так бывает и всегда: когда человек не понимает речи собеседника, Он в ней привлекается вниманием к отдельной, поразившей его мысли, – привязывает свои ответы и возражения к отдельным словам собеседника. Не смотря на кажущееся противоречие выраженного Филиппом желания видеть Отца Самого с непосредственно предшествующими словами Господа, где желание это представляется уже удовлетворённым, Апостол на самом деле далёк от мысли о таком противоречии, и в просьбе своей Он скорее всего просто проходит вниманием мимо прямого смысла слов Учителя, даже не поняв его, – чтобы скорее только выразить Ему своё желание. Не выразить-же теперь этого желания Ап. Филипп не мог тем более, что утверждение Господа: *и отселе познасте и увидите Его (Отца)*, – не только давало, казалось, Ученикам удобный предлог перейти в беседе с Учителем от всего непонятного для них и тяготившего их своею непонятностью – к тому, что не только было-бы, наоборот, вполне ясно, но и прямо, по-видимому, предполагало возможность великого чуда, которого и давно уже жаждало их сердце. Предоставим далее слово св. Кириллу. – «Вожди народа Иудейского, пишет Он: и с ними книжники и фарисеи уязвлялись при чудесах Спасителя и при безмерных знамениях, как-бы получая камни в сердце, терзались завистью и (однако) знали, что ничего против этого не могут поделать и совершающимся чудесам никоим образом воспрепятствовать не в силах. Издеваясь-же просто над тем, что непостижимым

образом совершалось, и лукаво стремясь словами уменьшить славу Его, – обходя во всех направлениях страну Иудейскую и самый Иерусалим, они баснословили, что Он о Веельзевуле творит знамения. И вновь доведённые до неудержимого бешенства говорили, что Он имеет демона, не зная, что говорят. Ибо они укоряли народ, говоря: беса имать и неистов есть, что Его слушаете (Ин.10:20).., убеждали его (народ), не следовать учению Спасителя нашего, но удаляться (от Него), как учащего против закона, и стараться держать себя от Него подальше, прилепляться-же более к предписаниям Моисея. По какой-же причине? Они утверждали, что великий Моисей привёл древних к сретению с Богом, по писанному, поставил при горе Синае, показал им Его (Бога) на горе, устроил так, что они слышали слово Его, и таким образом совершенно их убедил, что закон изрёк Сам Бог, – Он-же (Христос) ничего такого не явил совершенно. И что такая речь была у них ходячею, познай отсюда (из сказанного). Вот ты можешь слышать, как они говорят слепому от рождения, которого неизъяснимою силою исцелил Спаситель: ты ученик еси Того, мы же Моисеевы есмы ученицы. Мы вемы, яко Моисеови глагола Бог, Сего-же не вемы, откуда есть (9:28–29). Держащиеся Иудейских верований думали, что речь их об этом бесспорна и для многих неопровержима, и, как и подобает, многих они (действительно) устрашили и прельстили. Филипп помышлял в себе об этом и, в том предположении, что всякое Иудейское противоречие будет ниспровергнуто, если и Сам Христос покажет верующим в Него Отца, подошёл, говоря: *Господи, покажи нами Отца, и довлеете нам*. Когда Он говорит это, понимай так: всё, Господи, приводящее к вере, совершено Тобою; благодаря бесчисленным чудесам, страшится Тебя безмерное злословие Иудейское. Совершенно ничего более нам не было-бы нужно, если бы и Ты показал нам Бога и Отца»... ¹⁷⁷

Так своею просьбою Филипп открывает Господу желание, давно и глубоко затаённое всеми Апостолами, но, быть может, именно его, Филиппа, в силу особенных свойств его характера, особенно беспокоившее и тревожившее. Это-то пламенное желание своё Он, пользуясь теперь удобным случаем, и

противопоставляет отвлечённой и непонятной для него речи Господа. Всё было-бы сказано, по его мнению, явлением Отца, – какие-бы вопросы в эти минуты разлуки с Учителем ни оставались у Апостолов, какие-бы сомнения или желания в душе их ни жили, – всё разъяснилось бы, всё было-бы удовлетворено явлением Отца. *Господи! покажи нам Отца, и довлеет нам!* просил Филипп Учителя, разум неразумный ища... ¹⁷⁸ Взамен всех речей Его, столь притом таинственных и непонятных, Он просит лишь одного: чуда и именно – великого чуда явления Бога Отца, прибавляя, что после этого чуда ничего уже более не потребуется ни для пытливого ума, ни для смущённого сердца. ¹⁷⁹

Любознателен Филипп, однако, не очень способен к мышлению, наиболее соответствующему Богопознанию, замечает св. Кирилл. – Ибо не свойственно для плотских очей быть в силах к созерцанию Божественной природы, по ясно сказанному Богом: не бо узрит человек лице Мое и жив будет (Исх. 33:20). Ибо хотя Он некогда и был видим святыми, как повествует богодухновенное Писание, однако, я думаю, никто не предположит, чтобы Божественная природа открывалась когда-либо так, как она есть на самом деле (т.е. сама по себе, – адекватно), но скорее являлась под образом, наиболее соответствующим известному времени. И потому и пророки созерцали её различно, и речь у них о Боге различна. Ибо иначе – Исаия (говорит о Нём) и опять не также и не таким-же образом Иезекииль»... Migne t. LXXIV, col. 200.

Не прав был, таким образом, Филипп в понимании явлений Отца и в ветхом завете, в постоянном представлении которых Он жаждал явления Его и теперь; но ещё большим заблуждением было желание его – видеть Отца – в самом существе своём, в основном своём мотиве. Эту сторону дела ясно раскрывает в своём толковании бл. Августин. «Филипп, говорит Он: мог далее сказать: я вижу Тебя и верую, что Ты совершенно подобен Отцу, но неужели подлежит порицанию и укоризне тот, кто, видя подобного, желает ещё видеть и того, кому сей подобен? – *Покажи, говорит, нам Отца, и довлеет нам.* Но Учитель потому порицал ученика, что видел (самое)

сердце просящего. Ибо Филипп так стремился знать Отца, как будто бы Отец был лучше, чем Сын: и потому не знал Он и Сына, веруя, что может быть что-либо, лучшее Его. И для исправления такой мысли и было сказано: *видевый Мене виде Отца; и како ты глаголеши: покажи нам Отца?* Вижу Я, в каком смысле говоришь ты: не Другого подобного ищешь ты видеть, но предполагаешь, что Он превосходнее Меня. *Не веруеши-ли, яко Аз во Отце, и Отец во Мне есть?* Почему ты желаешь видеть неравенство между Подобными? Почему стремишься ты отдельно познать Неразделяемых»?.. Op. cit, col. 905–906.

К указанным двум заблуждениям Апостола в просьбе его присоединялось, как можно думать, и ещё одно. Несомненно чувственный характер того видения Отца ¹⁸⁰, какого Он домогался, невольно обращает мысль опять к чувственным также представлениям всех вообще Апостолов о царстве Мессии. При сопоставлении просьбы Филиппа с предшествующей ей речью Господа о доме Отца, о Своём туда шествии и о взятии туда потом и Апостолов, – становится ясным, что как естественно речь Христова от дома Отца перешла к Самому Отцу, – также естественно за мыслью Его речи следовали своим своеобразным пониманием и Апостолы: просьба Филиппа стоит в очевидной связи с словами Господа о многих обителях в доме Отца Его. Отсюда ясна и эта затаённая её мысль: Апостол, взамен всех непонятных речей Господа о месте прославления Своего и о пути к нему, в непосредственном видении желал познать Самого Отца, Владыку великого царского дома, уготованного для прославления Мессии, Сына Его: *и довлеет нам*, – прибавляет Он к своей просьбе.

XI. Ответ Апостолу Филиппу

Столь много ошибочного и ложного заключавшая в себе просьба Ап. Филиппа вызвала горький упрёк со стороны Господа: *только время с вами есмь, и не познал еси Мене, Филиппе!* – Но уже самым последним личным обращением Господь придаёт речи Своей тон и особой убедительности, и особой сердечности ¹⁸¹. Помимо любвеобильности Учителя, сердечное отношение Его к неразумной просьбе Ученика вполне объясняется и тем, что в ней отразилась всё же и глубокая вера Апостола в Того, в Чьей власти, Он полагал, лежит показать ему Отца, т.е. совершить величайшее чудо. Если-же в существе дела просьба его и граничила даже с отрицанием Божества Господа, то и не малое извинение для себя она имела в том обстоятельстве, что и «Иисус не у бе прославлен» (7:39), и Божественная Его слава не открылась ещё славным Его воскресением и вознесением, сошествием Св. Духа и победою на земле Церкви Его. В этом было некоторое оправдание для Апостола, но не совершенное, и потому Господь, обращаясь к нему по-прежнему в духе укоризны, продолжал: *видевый Мене виде Отца; и како ты глаголеши: покажи на Отца?..*

Своим ответом Господь ниспровергает все заблуждения в просьбе его. Возводя мысль его от чувственного, плотского видения к духовному познанию Отца, Он, вместе с тем, в Себе Самом вновь и с особою силою указывает ему высшее, совершеннейшее откровение Бога Отца в мире, Его образ, единосущный и равный Ему. Совершенному отрицанию Божества Христа равносильно было действительно желание Ап. Филиппа видеть Отца помимо и вне Его, ибо понятие о Боге Едином, присущее ему, как истинному Иудею, и признание Божеского достоинства Учителя своего должно было с необходимостью вести к заключению о единстве Их Существа и отсюда к заключению о единстве познания Сына и в Нём, и чрез Него – Отца; только тот странный для смертного образ раба, в котором Господь, Царь славы, явился на земле, мог повести Апостола к такой его, полной самопротиворечия, просьбе. Но и

то предполагая, что зрак раба менее соответствует величию Бога, чем образы Его явлений в ветхом завете, Филипп, не проникая в сущность вещей и гонясь за внешним лишь блеском, глубоко заблуждался. Эту мысль подробно развивает в своём толковании св. Кирилл: «Тебе, – обращается Он к Апостолу от лица Господа: тебе, Филипп, есть (полная) возможность во Мне созерцать Отца и из того, что Я Сам, познавать Родителя... Или лучшим и более совершенным ты считаешь дарованное древним, когда Он сошёл на гору Синай в виде огня? Ибо относительно этого особенно в обычае хвалиться у Иудеев. Но как от огня взойдёшь мыслью к первообразу, к Богу? Ибо благ по природе Бог и кроме того – Творец, призвавший к бытию не сущее, всё в бытии содержащий и животворящий, Сам и мудрость, и сила, благий, снисходительный и милосердый. Ничего этого совершенно нет в огне. Ибо кто имеет разум, не подумает, что огонь благ или человеколюбив, и никто здраво мыслящий не скажет, что огонь – Творец мудрый и животворящий»...

Бог, по токованию св. Кирилла, явился в виде огня на Синае только потому, что «когда Иудеи в это время начинали воспитание своё в благочестии и, в качестве определённой нормы, имели получить закон для приведения в порядок своей жизни, Бог должен был являться по преимуществу грозным и карающим, чтобы отступники знали, что завет у них (заключён) с огнём. Посему и великий Моисей вещал Израильтянам, говоря: Господь Бог твой огонь потребляя есть (Втор. 4:24). И только в Сыне, Богочеловеке, совершеннейшее откровение Бога и Отца»...

«Так благ по природе Бог и Отец, – таковым-же мы находим и Сына. Ибо как не благ Тот, Кто потерпел для нас такое уничижение и пришёл в мир, чтобы грешных спасти, и – душу Свою за них положил?»... «В Сыне и Его чудесах познаётся и всемогущество Отца, в Сыне, воскрешающем мёртвых, Отец познаётся, как жизнь по существу»... «И потому, заключает св. Кирилл: справедливо говорит Он Филиппу: *видевый Мене виде Отца*". ¹⁸²

Как премирную силу характеризовали, действительно, Бога явления Его в ветхом завете, но всемогущество только одна сторона Божеского Существа, и только в жизни человека, и именно Богочеловека Христа, людям могло открыться самое Существо Божие, только здесь могли совершеннейшим образом проявиться и другие Его существеннейшие свойства, свойства святости и любви.

И до явления, впрочем, Сына Божия в мир, Он, как Божественный Логос, «бе свет человеком» (Ин. 1:4), – и до Его воплощения всё знание человека о Боге восходило к Отцу чрез Него. Так и об естественном даже Богопознании св. Афанасий Великий писал: «если тварь приведена в бытие Сыном, и всяческая о Нем состоятся (Кол. 1:17); то правильно взирающий на тварь по необходимости усматривает создавшее Слово (Логос), а чрез Слово начинает уразумевать и Отца. Если-же, по сказанному Спасителем, никто-же знает Отца, токмо Сын и ему-же еще волит Сын открыть; и на вопрос Филиппа: покажи нам Отца, не сказал Господь: смотри на тварь, но – *видевый Мене виде Отца*, то справедливо Павел обвиняет язычников, что, рассматривая стройность и порядок в твари, не домышляются о зиждителе твари, Слове»... ¹⁸³

А что нераздельно было с познанием Сына Божия, Логоса, познание Бога Отца в сверхъестественном Откровении, к высшему обнаружению заблуждения Ап. Филиппа, – ясно говорится в самом же Слове Божиим, называющем Логоса вообще светом для человеков, а в сверхъестественном Откровении и сияет с наибольшею силою свет истинного Боговедения. И Великий Ангел завета на самом деле исполняет деятельностью своею весь ветхий завет, всю историю богоизбранного народа (Ис. 63:8–9 в русск. тексте); с видением Отца нераздельно видение Сына для пр. Исаии (Ис. 6:1–10 ср. Ин. 12:40–41) и т.д. ¹⁸⁴

Тем большим было заблуждением – с явлением в мире Божественного Логоса во образе человека искать познания Бога и Отца вне и помимо Его; тем менее оснований для себя имела просьба Ап. Филиппа, когда Он, толико время сый с Господом Иисусом, сиянием славы Отчей и образом Ипостаси Его (Евр.

1:3), ныне, при самом конце уже пребывания своего с Ним, глагола Ему: *Господи! покажи нам Отца!..*

Но от укоризны Господь поспешает перейти к научению, к раскрытию заблуждения Филиппа в самых основах его и к указанию тех глубочайших причин, по которым видение Отца в совершеннейшей степени достигается в видении Сына: *не веруеши-ли, яко Аз во Отце и Отец во Мне есть?* – вопрошает Он Апостола. *Глаголы, яже Аз глаголю вам, о Себе не глаголю; Отец-же, во Мне пребывая, Той творит дела...* ¹⁸⁵

Ещё с большею выразительностью, чем прежде, Господь в словах этих противопоставляет стремлениям Филиппа к чувственному видению Отца и вообще ко внешним доказательствам в подтверждение веры своей, начало духовного познания: *не веруеши-ли?* – вопрошает Он Апостола, призывая его внутрь себя самого и здесь научая его искать опоры в своих сомнениях и недоумениях, ответа на тревожащие его душу вопросы. После всех слов и дел Господа, какие слышали и видели Апостолы, пребывая столь долгое время в общении с Ним, крепость и сила духовной связи их с Ним должны были стоять в зависимости только от сложившегося уже в душах их убеждения относительно лица Его и Божественного достоинства, – после всего ими слышанного и виденного от Него, какие бы то ни было внешние знамения и чудеса были уже бесполезны. Взамен своей, невозможной притом по самому существу своему, просьбы, Филипп призывается Господом к тому, чтобы и в настоящие тяжёлые минуты обратиться с особым вниманием внутрь себя и, оживив свою веру в Учителя, в ней найти основания и для веры в истинность ныне обращённых к ним слов Его, когда Он говорит им о Своей близости к Отцу, о Своем шествии в дом Его и уготовлении там места для них... На этот путь самоуглубления и самоиспытания надлежало обратиться Апостолу, и любящею рукою Господь указывает ему этот путь. Его вопрос: *не веруеши-ли?* – нельзя понимать, как выражение сомнения в действительном присутствии веры у Ученика, – наоборот, в нём отражается удивление ¹⁸⁶, как при своей вере в Учителя, в Его Божественное достоинство, Филипп мог предложить Ему такой,

столь мало согласный с этой верою вопрос?.. Как мог Он вступить в такое противоречие с собственной своей верою, как мог так мало сообразоваться с голосом своего внутреннего убеждения? И вот почему вопрос: *не веруеши-ли?* – остаётся без всякого ответа со стороны Филиппа: ответа на него и не требовалось; как утвердительный, Он и сам собою подразумевался и был ясным ¹⁸⁷. И самый вопрос Господа только по форме своей был вопросом, в существе-же дела Он, наоборот, имел значение указания на веру Ап. Филиппа, как на нечто несомненное, и заключал в себе лишь требование сообразоваться с нею.

Не веруеши-ли, яко Аз во Отце и Отец во Мне есть?.. Итак, вновь Учитель принуждён напомнить Ученикам то, что прежде Он говорил Иудеям. Почти в тех-же, действительно, выражениях раскрывал Он и последним истину единосущия Своего с Отцом, когда 10:38 говорил им: «да разумеете и веруете, яко во Мне Отец и Аз в Нем». Достойна, однако, замечания здесь та разность, что в речи к Иудеям Господь прежде говорил об Отце, указывал на Его пребывание в Себе, и затем уже о Себе, как взаимно пребывающем в Отце; в речи-же к Апостолам – наоборот: сначала говорится о Сыне, а потом об Отце. Разность эта объясняется общим строем речи в том и другом случае: Иудеям Господь преимущественно указывал на дела Свои, совершить которые возможно было только для Бога, Отца Его, – отсюда, от познания в делах Своих всемогущего Отца, Он призывал их к познанию Себя, как единосущного Отцу. Апостолам-же Он раскрывает учение о Себе, как пути, помимо которого познание Отца невозможно, и потому-то естественно речь Его касается сначала Его Самого, Его пребывания в Отце, и затем уже переходит к Отцу. ¹⁸⁸

Вполне очевидно, что, то единство Господа с Отцом, которое Он с такой силою раскрывает в этих двух положениях: *Аз во Отце и Отец во Мне есть*, – может быть только единством Их Существа и ни в каком случае, наоборот, не может быть истолковано ни в смысле чисто-нравственного единения, ни в смысле того благодатного, сверхъестественного единения человека с Богом, какого удостаивались, напр.,

пророки, и удостаиваются вообще люди святые. Как бы ни стоял высоко человек на ступенях духовного совершенства, какую-бы близостью к Богу взыскан Он ни был: подобное свидетельство в его устах всё же было-бы дерзким и даже кощунственным, и приписать себе такую степень близости к Божеству, при которой созерцание его было-бы неотделимо от созерцания пребывающего в нём Бога и вполне равносильно ему, – было-бы, конечно, богохульством. И когда, поэтому, Господь говорит: *Аз во Отце и Отец во Мне есть*, – Он указывает в Себе не частичное, не отдалённое только подобие Отца (как то бывает в людях), но высшее, совершеннейшее Его откровение, сияние славы и образ Ипостаси Его, – Бога Сына, чрез Которого Отец открывается. Что только в таком смысле могут быть понимаемы эти слова, со всею силою подтверждается и их продолжением. Ибо, сказав о Своём единстве с Отцом, Господь непосредственно далее истину этого единства раскрыл и охарактеризовал таким образом: *глаголы, яже Аз глаголю вам, о Себе не глаголю; Отец-же, во Мне пребываяй, Той творит дела*.

Что-же, однако, значат и эти последние слова Господа?.. В них на первый взгляд, бесспорно, есть нечто непонятное. Судя по началу их, где речь идёт о глаголах Господа, должно, по-видимому, и во второй их половине ожидать речи о глаголах же, – взамен того говорится: *Отец-же, во Мне пребываяй, Той творит дела*. И таким образом Получается, что два предложения, по внешней стороне тесно связанные между собою и поставленные друг к другу в известное отношение, представляются как-бы не имеющими ничего между собою общего по самому предмету речи своей, так как одно из них говорит о словах, другое – о делах Господа.

Из множества существующих по поводу изложенного затруднения мнений ¹⁸⁹ самым естественным представляется то, что в данном случае *глаголы* значат тоже, что и *дела*, или входят, как составная часть, в понятие последних. – «Итак, и слова – дела суть? спрашивает бл. Августин. Совершенно верно. Ибо действительно, кто созидает ближнего словом – доброе дело делает». Op. cit, col. 906.

Вполне справедливо это замечание бл. Августина, но в данном случае глаголы, кажется, должно понимать не в смысле тождества с делами, а в смысле противоположения. Если-бы глаголы (ῥήματα) сопоставлялись с «делом» (ἔργον), то, понимая под последним понятием всё мессианское дело Господа, можно было-бы в состав его включить и глаголы Его (ῥήματα), но в настоящем случае говорится о делах (ἔργα), – берётся не вообще всё дело Спасителя, а многие отдельные Его дела, и отсюда дела естественно являются понятием, противопоставляющимся понятию глаголов, как равное равному, на что указывает отчасти и поставленная во втором предложении частица «же» (δὲ – ὁ δὲ πατήρ – Отец-же...) ¹⁹⁰. И так как далее (в следующем 11-м стихе) это противопоставление слов и дел Господа становится уже вполне бесспорным и ясным, – оно и признается Иоанном Златоустым, Кириллом Александрийским, Феофилактом и Зигабеном ¹⁹¹. Отсюда ясно, что решения затруднения должно искать иным путём.

В соответствие с общим смыслом речи необходимо представлять дело таким образом. Господь раскрывает ту истину, что Он во Отце и Отец в Нём, и эту истину подтверждает ссылкой на слова, которые – не Его, и дела, которые принадлежат Отцу. В словах и делах Господа должно было сказаться не только Его единство с Отцом, но именно то единство Божественных Ипостасей, при котором сохраняются и обнаруживаются личные Их свойства. Отец и Сын – едино, – отсюда и слова, и дела не принадлежат Господу лично, поскольку они принадлежат и Отцу. Но Господь, Сын Божий, есть вечное Слово Божие, вечное откровение Отчее, и потому то и глаголы Его, т.е. всё Его учение, должно быть признано принадлежащим Ему по преимуществу: в нём, в его возвещении по преимуществу раскрывается личное свойство Сына. И вот, Господь, по сознанию единства Своего с Отцом, отрицая исключительную принадлежность Себе глаголов Своих, не усваивает их и Отцу, – потому что слова всё же более Сыну свойственны, нежели Отцу, – и говорит только, что эти глаголы – не Его, т.е. не Ему одному принадлежат: «глаголы, яже Аз

глаголю вам, о Себе не глаголю»... Иначе говорит Он о делах Своих: Он не только отрицает принадлежность их Себе лично, но и прямо приписывает их Отцу: *Отец-же, во Мне пребываяй, Той творит дела* ¹⁹². И это потому, что как Сыну по преимуществу свойственна деятельность откровенная, так Отцу – деятельность творческая, ибо Отец всё сотворил чрез Сына в Духе Св. ¹⁹³. Не от Себя, – не о Себе, – возвещал Господь и глаголы Своя: Он исповедал их только, как Сый в лоне Отчи (1:18); но самое возвещание их по началу (инициативе) своему принадлежит Ему, Божию Слову, как дела – Отцу, из Него-же вся (1Кор. 8:6): и совершаемые Сыном, – Имже вся, – они началом, источником своим имеют Отца, Который, пребывая в Сыне, Сам творит их чрез Него. Сын говорит от Отца, Отец действует в Сыне.

Отсюда становится ясным, что, когда Господь говорит: *Аз во Отце и Отец во Мне есть*, Он говорит, действительно, о Божественном Своём единстве с Отцом (а не о нравственном или каком-либо ещё другом): и в дальнейшем продолжении слов Его речь идёт, очевидно, о таком только единстве; в них ещё яснее свидетельствуется и освещается истина его, когда раскрывается, что Отец и Сын, единые по Существо, в деятельности Своей сохраняют и проявляют личные Свои свойства и личную самостоятельность. Вполне также ясно, что, при таком значении своём, настоящие слова Господа, отрицая принадлежность Ему слов Его и дел, ни в каком случае не могут почитаться не соответствующими достоинству Его и сказанными Им только в виду добровольного самоуничижения во днех плоти Своя ¹⁹⁴, – напротив, эти слова и должны были свидетельствовать об Его Божестве. – «Он, пишет св. Кирилл, – как-бы говорил этим: да не уменьшает этот человеческий образ следующего и должного уважения ко Мне, и не думайте вы, что Мои слова суть (слова) простого человека и единого от вас, но (так думайте), что они воистину божественны и Самому Отцу столь-же принадлежат, как и Мне»... Migne t. LXXIV, col. 213. – Поэтому-то совершенно несправедливы ссылки на эти слова Господа в доказательство лжеучения своего Ариан. Ошибку их бл. Августин выясняет сопоставлением их с Савеллианами,

ссылавшимися на эти-же слова, но в подтверждение совсем противоположного заблуждения. «Ариане говорят: вот неравен Отцу Сын, – от Себя не говорит. Говорят Савеллиане или Патрипассиане наоборот: вот Кто Отец, Тот и Сам Сын, ибо что значит: *Отец, во Мне пребываяй, Той творит дела*, как не: Я, творящий (дела), во Самом Себе пребываю? Но, – возражает еретикам бл. Августин: заблуждаясь, вы впадаете в крайности, – в середине путь, которого вы ищете... Взаимно друг от друга вы должны научиться»... ¹⁹⁵

После такого определения внутреннего смысла слов Господа, некоторое недоумение может возбуждать ещё, однако, внешняя форма их, представляющая собою, как уже сказано, противоположение двух предложений: *глаголы, яже Азе глаголю вам, о Себе не глаголю, и – Отец-же, во Мне пребываяй, Той творит дела*, – тогда как, по сейчас изложенному смыслу этих слов, никакого противоположения, по-видимому, быть не должно. Но дело в том, что противоположение это и на самом деле нельзя понимать здесь в строгом, собственном смысле, и соотношение двух приведённых предложений, соединённых между собою в греческом подлиннике союзом *δὲ*, – не такое, какое определяется русскими союзами «но» или «а» ¹⁹⁶. Союз *δὲ* указывает только на переход речи от одного предмета к другому, на перемену его. И потому в славянском тексте Он с излишнею, кажется, силою передан частицею «же» (*Отец-же* etc.), – гораздо лучше в этом случае русский текст, оставивши союз *δὲ* совсем без перевода: Он сам собою подразумевается и слышится в движении речи.

Что касается, наконец, определения содержания в данном случае самых понятий слов (глаголы) и дел Господа, то, по согласному толкованию свв. Отцов и по непосредственному смыслу текста, под первыми должно понимать учение Господа во всём объёме его, а под последними, – под делами, – Его чудеса. ¹⁹⁷

XII. Господь Иисус Христос единый путь к Отцу и в отношении молитв верующих к Нему

В вопросе Ап. Филиппа ясно сказалось, как под тяжестью минуты, пред грозой близящейся опасности, потемнилось у Учеников сознание той единой истины, которая одна и могла только укрепить их в это тяжёлое время испытаний. Вера в Божественного Учителя не была в сознании их уже столь твёрдою, светлою и ясною, чтобы послужить к полному их ободрению и утешению и явиться в качестве единого и самодовлеющего ответа на все вопросы смущённого духа... Если и прежде в отношении Апостолов Своих Господь столь много заботился, «да егда Его узрят распинаема, страдание убо уразумеют вольное, мирови-же проповедят, яко Он есть воистину Отчее сияние»¹⁹⁸, – то совершенно естественно, что теперь, когда час страданий и смерти был уже близок, Он особенно желал возратить должное значение и силу вере с Себя в душах их. После как-бы голосом укоризны и печали предложенного Филиппу вопроса: *не веруеши-ли?* обращаясь вновь ко всем Апостолам, Он настойчиво и с силою повторяет: *веруйте Мне, яко Аз во Отце и Отец во мне...*¹⁹⁹

Это было вторым уже призывом их к вере, несколько отличным от первого, обращённого к ним ещё в начале Беседы. Незначительное по внешнему виду, но знаменательное по существу дела изменение заключалось в том, что Господь, вместо простого требования веры в Бога и в Себя, требует теперь от них веры на основании того, что веру эту заповедует им именно Он Сам. Самое содержание для веры в обоих случаях в существе дела указывается одно и то же, так как веровать в Бога и, вместе с тем, веровать, как в Бога-же, в Иисуса Христа – и значит веровать в единство Их Существа (*Аз во Отце и Отец во Мне есть*). Но в силу того, что в вере Апостолов обнаружилась некоторая нетвёрдость и слабость, явилась необходимость для них во внешней опоре, в авторитете, в личном обаянии возвещающего им эту веру; явилась необходимость обосновать её на других элементах

душевного их настроения, – и Господь призывает теперь их к вере на основании тех чувств доверия и любви, какие они питали к Нему. Вот почему не говорит Он просто, как прежде (в ст. 1): «веруйте», но с особою сердечностью: «веруйте *Мне*», и затем уже указывает содержание для их веры... И вновь, как-бы сомневаясь в доверии Апостолов даже и к Себе, продолжает: *аще-ли же ни, за та дела веру имите Ми...*

Сколько незлобия и кротости в этих словах Господа! При предположении оскудения у Апостолов Своих доверия даже к Себе Самому, – без гнева и только с тихой укоризной, слышащейся в самой кротости речи, Он предлагает им ещё более доступную для них форму веры, призывает их к вере, которую они могли почерпнуть в признании непостижимости Его дел. Не давал-ли уже, в самом деле, оснований самый вопрос Филиппа к предположению, что такая только вера и представлялась теперь возможною для Учеников, что не авторитет даже Учителя, а поразительные знамения и чудеса, вроде ветхозаветных Богоявлений, только и могли ободрить упавший их дух?.. И снисходя к безмолвному желанию их, Господь, далеко не всегда благосклонно встречавший подобное желание даже со стороны Иудеев (Мф. 12:38–39; 16:1–4; Мк. 8:11–12; Лк. 11:29–32), для которых оно было всё же более естественным и понятным, – не порицает теперь за него Апостолов и только, вместо совершения новых знамений и чудес, Он призывает их к воспроизведению в своей памяти целого уже непрерывного ряда непостижимых и великих дел, совершённых за время обитания Его с ними на земле. Но требуя, хотя и не прямо, от Господа того, чего домогались от Него неверующие в Него Иудеи, Апостолы вновь вызывают Его к укоризненному повторению им слов, ранее сказанных Иудеям (Ин. 10:37–38 ср. 5:36).

Вера, основывающаяся на авторитете знамений и чудес, была для Апостолов, конечно, ниже веры, основанной на авторитете Божественного Учителя их. Внешние чудесные дела могут иметь особое значение для человека вообще до тех только пор, пока, поражённый величаем их, Он не возвысится до веры в те святые истины, внешним подтверждением которых

служат эти дела. А когда ум его пленится красотой этих истин, взятых самих по себе, в своей внутренней сущности, когда его сердце всею силою своею сроднится с ними, – тогда чудеса в глазах его получают второстепенное значение, ибо не в них самих существо дела. И настоящие слова Господа нужно понимать не в том смысле, что Апостолы всем вниманием своим должны были сосредоточиться на чудесах Учителя своего и в них единственно искать опоры для веры своей, – нет: к делам этим они должны были обратиться лишь временно, как к последнему, крайнему средству среди обуревающих их сомнений, чтобы затем от дел поспешить к убеждению в высочайшем авторитете Сотворившего их ²⁰⁰, к усвоению, по вере в этот авторитет, глаголов Его, доколе истина их не станет ясною для веры их и сама по себе (Ин. 7:17). Господь и научает их далее ценить не столько чудеса, сколько внутреннюю жизнь собственного духа, голос непосредственного убеждения, – это великое свидетельство, живущее в самом человеке (1Ин. 5:10). От указания на дела Свои, как на основание для веры в Себя, сделанного по снисхождению к великому душевному смятению Учеников, Он спешит перейти к раскрытию той истины, что дела эти сами зависят от веры, и что силою веры Апостолы имели совершить не только такие-же, но и ещё большие дела. Не вера зависит от дел, а дела зависят от веры: аминь, аминь глаголю вам: *веруяй в Мя–дела, яже Аз творю, и той сотворит, и больша сих сотворит: яко Аз ко Отцу Моему гряду...* ²⁰¹

Уже знаменательное, торжественное начало приведённых слов Господа: *аминь, аминь глаголю вам* ²⁰², – ясно показывает, какой необычайной, какой поразительной должна была представиться для Апостолов раскрытая в них истина, особенно при этом постоянном стремлении их ко внешнему блеску, к блестящему чуду. То, что составляло предмет их сомнений и желаний, дум и надежд, ныне в обетовании Господа представляется не только уже близким к осуществлению, но и возможным для всякого верующего в Него. Как самое величие чуда должно было померкнуть в глазах их пред величием Учителя их, так ясно выступавшем в этом царственно-властном Его обетовании!.. Какого благоговения должны были в это время

исполниться к Нему Апостолы, какой высокий признак (критерий) для суждения о Божественном Его достоинстве был дан им!..

Как непреложно свидетельствовало, действительно, обетование Господа об Его Божестве, – вполне очевидно ²⁰³. И во все времена провозвестники Откровения истину его подтверждали знамениями и чудесами, (в чём подражать им стремились и ложные даже пророки), – но дерзновенно могли когда требовать пророк веры в себя самого, верующему обещаая ниспослание силы творить такие-же чудеса, какие творил и Он сам, и даже – большие их?.. Кто, кроме Самого Всемогущего, мог даровать такое обетование последователям своим? Совершающий чудеса сам (лично), творит их в силу личной своей святости, а совершающий их чрез других поистине может быть только Богом: свойства личной святости и личные заслуги не могут передаваться другому, а потому и полученной от Бога за эти заслуги чудодейственной силой никто не может располагать так, чтобы передать её другому по личному своему желанию и усмотрению. Это дело Бога, чрез Духа Своего «действующаго и разделяющаго властью коемуждо, якоже хочет» (1Кор. 12:11). И вере в Себя Господь даёт поэтому обетование великой чудодейственной силы не для того только, чтобы подтвердить высокое достоинство веры, но чтобы явить и Своё Божество, Своё безграничное всемогущество, слабыми лишь примерами и обнаружениями которого были собственные дела Его на земле. И если и эти дела являли миру Его Божественную славу (2:11), если и эти дела, «их-же ин никтоже сотвори» (15:24), бесконечно превосходили всё, возможное для человека: то ещё с большею силою имели свидетельствовать о Господе будущие дела последователей Его, совершённые по одной вере в Него, в одно Его святое имя. В этом смысле понимаемые настоящие слова Господа особенно важны для устранения возможности неправильного толкования Его предшествующего свидетельства о том, что слова и дела Его – не принадлежат Ему лично. «Как Бог, пишет св. Кирилл: Он не неведает, что и прекрасно сказанное будет точкою опоры и мнимым оправданием иноучения для мыслящих противное.

Итак, чтобы в этих (словах) не оставалось места для дерзкой болтовни, и чтобы не говорили, что Сын явился творцом чудес не по присущей Ему силе и не по собственному могуществу, но потому, что имел в Себе Отца, творящего дела, – согласно с тем, как Сам Он говорил и утверждал, – Господь по необходимости озаботился в отношении таких выводов разума. Он обещает, что Сам будет для верующих в Него раздаятелем того, чего они пожелают просить, и не только такую-же силу и могущество обещает подать им, но и ещё бóльшую... Но другим, как Бог, подающий силу совершать большее, каким образом Сам от Другого получает силу?».. Migne t. LXXIV, col. 245.

И что все дальнейшие чудеса Апостолов и всех верующих в Господа имели служить к яснейшему явлению Божественного величия Его, что к Его именно чести и славе имели они совершаться, – ясно уже из того, что и чрез других творимые, они, однако-же, принадлежать будут собственно Ему Самому. Мысль эта, прямо раскрываемая в непосредственно следующих словах Господа, ясна и из настоящих Его слов ²⁰⁴, поскольку в них определённо указывается на то, что чудотворящую силою в последователях Его будет вера в Него, что возможность каждого чуда будет стоять в зависимости от степени духовной близости верующего ко Христу, от непосредственного духовного единения с Ним. «Итак, пишет бл. Августин: и те большие дела Он обещается совершить Сам. Да не возносится-же раб над Господом и ученик над Учителем: большие дела, чем Он Сам, говорит Он, они сделают, но потому, что в них и чрез них будет делать Он, а не они, как-бы сами из себя»... Op. cit, col. 907.

Отсюда далее ясно, что, хотя по непосредственно получающемуся смыслу слов Господа, Он в отношении совершения чудес противопоставляет Себя верующим во имя Его ²⁰⁵, однако-же, не в этом собственно противопоставлении сила, так как совершителем чудес и был, и будет Он Сам, Бог, творяй чудеса един (Пс. 71:18), – и не в том, очевидно, вопрос, почему Он не совершил таких чудес, какие имели совершить верующие в Него, а – в том, почему чрез верующих Он творит дела большие, чем непосредственно Сам?..

Для ответа на такой вопрос в словах Господа указаны два основания, из которых одно должно назвать *субъективным*, а другое – *объективным*: первое указано в этом непереносимом условии: *веруй в Мя – той сотворит*; а второе, объективное – в заключительных словах: *яко Аз ко Отцу Моему гряду*.

Для совершения чуда необходима соответственная среда, необходима особая сфера и именно – сфера веры. Чудо стоит в прямой зависимости от веры, и когда от Господа требовали чуда люди, не только не верующие, но и мало вообще склонные и даже способные к вере; когда чудо могло получить поэтому значение внешнего, принудительного средства к столь-же внешней и потому малоценной в очах Божиих вере, – Господь резко уклонялся от совершения его (Мф. 12:38–39; 16:1–4; Мк. 8:11–12; Лк. 11:29–32; Ин. 6:30–32). И как пред совершением чуда Он требовал от просящего его веры (Мф. 8:13; 9:28; Мк. 5:36; 9:23–24; Лк. 8:50; Ин. 4:48–53), так иногда, не находя этой потребной для чуда сферы, – или совсем не совершал чудес или совершал их мало (Мф. 13:58; Мк. 6:5).²⁰⁶

Отсюда и раскрываются причины, по которым Господь чрез верующих имел совершить большие чудеса, чем совершённые Им лично. Разница здесь – в силе и степени той веры, которая является непереносимым условием для чуда. Совершенно ясно, что далеко не одинаковая вера потребна для того, чтобы быть только свидетелем или объектом чуда, или – чтобы совершить его самому. Если в первом случае веру достаточно иметь только в зачаточном, так сказать, состоянии, или, говоря иначе, достаточно иметь только предрасположение и готовность к вере (верую, Господи, помози моему неверию!..), то во втором необходима великая сила веры. А потому и возможность чуда, и размеры его в том и в другом случае – неодинаковы, – потому и Господь чрез верующих обещает совершить бóльшие дела, чем совершил Он пред верующими.

Общее неверие или вера весьма слабая, только и доступная человеку ещё невозрождённому, – и были причиною, по которой, явившись в мире, Господь не проявлял Божественного Своего всемогущества в чудесах и знамениях бóльших, чем какие совершил. Даже среди Апостолов Своих Он

не мог найти ещё той полной веры, какая стала возможна для них лишь по Его прославлению и по сошествии Утешителя. По мере их веры и во время земной жизни Своей Он даровал им силу чудотворения (Лк. 10:9, 17), но слабость-же веры их была причиною того, что и дарованною им силою они иногда воспользоваться не могли (Мф. 17:16, 19–20; Мк. 9:16–30). Ныне, с отшествием Господа, близилось иное время, – то время, когда «чадца» имели преобразиться в героев веры, – когда их иногда неясное, иногда ошибочное и всегда более или менее слабое (в смысле непостоянства и неустойчивости) чувство по отношению к Учителю своему готово было преобразиться в пламенную, ничем незаглушимую любовь к Нему, в несокрушимую, непоколебимую веру в Него. Их вера скоро уже имела достигнуть той степени, при которой видение, «якоже зеркалом в гадании», переходило у них в иные моменты в зрение лицом к лицу (1Кор. 13:12), когда очам их становилось доступным самое небо (свв. Стефан, Павел).

И едва только в этом малом стаде Христовом возгорелась, наконец, та вера, которой обещана была сила и горы переставлять, – мир увидел зрелище великих чудес, изменивших всё течение жизни его, весь её строй и трубным как-бы гласом возвестивших ему о величии распятого Бога. «Сия есть победа, победившая мир, вера наша», – писал Апостол (1Ин. 5:4).

Второе (объективное) основание для превосходства дел учеников пред делами Учителя Самого указано Им в словах: *яко Аз ко Отцу Моему гряду*. Мысль этих слов св. Кирилл передаёт таким образом: «о служители слов Моих и верные Ученики! Доколе Я имел общение с вами на земле, Я действовал, как человек, и не являл пред вами безмерного могущества Божества, но и говорил, и действовал соответственно мере уничижения и зраку, свойственному рабу. Когда-же, наконец, всё это, как должно, совершено, и таинство дела Моего воплощения исполнилось, – ибо вскоре Я претерплю смерть и воскресну, – Я обещаю вам даровать силу совершить и бóльшие, чем Мои, чудеса, так как наступило должное для сего время и потребность в них (стремление к ним). Ибо иду ко Отцу,

совозседа с Ним и совоцаряясь, как Бог из Бога, с неутаиваемую более силою и могуществом Моего Существа подавая блага верующим»... Migne t. LXXIV, col. 248.

Все дела Господа, т.е. все чудеса и знамения Его, служили цели явления Его Божественной славы; но так как «во днех плоти Своея (Евр. 5:7) Он Себе умалил и смирил» (Флп. 2:4–8), то не могло быть в эти дни и полного откровения славы Его. Ныне же наступал час прославления Его: выражение Его: «*Аз ко Отцу Моему гряду*», имеет равное значение с другим Его изречением: «подобаше... Христу внити в славу Свою» (Лк. 24:26): идти к Отцу для Господа и значило идти в славу Свою. И сияние этой-то славы и имело отразиться на земле, именно – в верующих и чрез верующих во имя Его: их слава есть Его слава, – слава дел их, бóльших Его дел, есть отблеск Его небесной славы, «бóльшей», несравненно бóльшей Его земной славы...

Но что разумел Господь под такими-же, как и Его собственные, и даже бóльшими делами верующих в Него?.. Отвечая на этот вопрос, прежде всего должно сказать, что под делами в этом случае, как и в предшествующем, должно разуметь собственно дела чудесные, чудеса. Такие именно дела противопоставлялись, как мы видели, глаголам, т.е. учению Господа в предшествующей речи Его, непосредственным продолжением которой и служат настоящие Его слова, – и о таком деле, т.е. о чуде, просили Его Апостолы в лице Филиппа: какие же основания и в настоящем случае понимать под делами что-либо другое, кроме чудес?.. Вот почему совершенно нельзя допустить того мнения, что под делами разумеются здесь успехи благовестнических трудов Господа и Апостолов Его, что здесь, таким образом, объём этого понятия гораздо шире, чем в раннейшей речи Его (ст. 11) ²⁰⁷. Такого рода толкование было бы произвольным и несогласным с общим течением речи.

Но если, с другой стороны, дела в данном случае разумеются чудесные, то возникает трудный вопрос: как ученикам приписать дела бóльшие, чем Учителю?.. Если и признать за несомненное, что достоинство Господа чрез это несколько не умаляется, – в силу того именно, что творить дела

и впредь имеет также Он Сам, – то всё же остаётся непонятным: как можно говорить о что-либо, бóльшем того, что совершено Господом?.. Могут-ли в действительности быть дела, бóльшие уже совершённых Им?.. Где и когда Апостол или другой какой святой совершили что-либо такое, что величаем своим превзошло-бы дела Господа?.. Дерзнёт-ли даже представить себе ум что-либо большее преображения Господня, Его воскресения или-же вознесения?.. Да и по тому уже одному дела Христовы были более всех, имевших впредь совершиться, что произведены были Им лично и собственной, Ему одному свойственной силою...

А между тем – что именно о чудесах говорил Он Апостолам, что в этом смысле бóльшие дела обещал Он им, подтверждается и тем, что подобные-же (хотя и не вполне тождественные) обетования давал Он им и прежде, и после. Так по поводу известной истории с засохшею смоковницей Он говорил Ученикам: «аминь глаголю вам: аще имате веру и не усумнитесь, не токмо смоковничное сотворите, но аще и горе сей речете: двигнися и верзися в море, – будет» (Мф. 21:21 ср. 17:20; Лк. 17:6 ср. Мк. 16:17–18). Следствием и знамением истинной веры, по обетованию Господа, имели быть именно чудеса.

Стремясь устранить указанные недоумения, иногда предполагают, что «большие» дела разумелись Господом не по качеству, а по количеству (т.е. что μεῖζονα здесь=πλείονα) ²⁰⁸. Но Евангелие Ап. Иоанна изначала написано по-гречески, и потому совсем непонятно, как могло произойти такое смешение понятий (т.е. как могло μεῖζονα получить значение πλείονα), и какое влияние могло иметь в этом случае то обстоятельство, что по-еврейски оба понятия выражаются одним словом?.. И главное притом: Господь-ли стал-бы оценивать совершённые силою Своею чудеса с количественной или качественной точек зрения?.. Как невозможна такая мерка понятий в отношении чуда при правильном понимании сущности и значения его! Итак, – кто совершил чудес больше, тот святее, тот твёрже в вере других?!... Вот поистине суждение о божественном по человечески, о духовном – по плотски!.. ²⁰⁹

Где у нас основание, критерий, и для суждения о величии каждого отдельного чуда?.. Не прозревая в область чудесного, как можем мы собственно судить: какое чудо больше и какое меньше?.. Такого рода оценка чудес чужда св. Писанию и глубоко несогласна с духом учения Христа, ибо в конце концов она сводится к чисто внешней, механической точке зрения на чудо, при которой теряется из виду внутренняя сущность его, его цель и знаменование, и оно рассматривается лишь само по себе, по внешней своей эффектности и величию... Как Сам Господь творил чудеса силою Своею, так и чрез верующих Он обещал творить их Сам, – но для Него, как Бога, вовсе не могло иметь силы различие чудес по степени их величия. И величайшее, по своей необычности и исключительности, чудо воскресения из мёртвых для Него, выражаясь языком понятий человеческих, было столь-же легко и естественно, как и каждое Его исцеление, изгнание духа нечистого и т.д. Все знамения Его и чудеса были откровениями Его Божественной силы и славы, для коих все границы пространства, времени и величины значения, конечно, иметь никакого не могут.

Повторяем: *такое* деление чудес на большие и меньшие для Господа, творившего лично и имевшего творить их чрез других, несогласно ни с возвышенным Его учением, всё устремлявшим от внешнего ко внутреннему, от видимого к невидимой сущности вещей; ни с самым понятием о сверхъестественном, как выходящем за все пределы обычных человеческих понятий о величине, величии и силе. Остаётся предположить разве, что Господь приспособлялся к кругу обычных воззрений человеческих; но, во-первых, приспособиться к нему очень трудно, ибо и обычные воззрения в данном случае очень неопределённые и стать определёнными, в силу сейчас сказанного, никогда не могут ²¹⁰. И если указывают, что в истории первенствующей христианской церкви совершались, правда, чудеса, великие и поразительные (для человека): тень проходящего Петра, главоотяжи и убрусцы Павла целили больных (Деян. 5:15; 19:12), верующие имели дар различных языков (Деян. 2:4–6; 1Кор. 12:–14, Ап. Павел, имея, быть может, в виду известные примеры, говорил о вере, горы

переставляющей (1Кор. 13:2), – то кто скажет, что эти чудеса были более чудес Христовых, как насыщение, напр., пяти тысяч пятью хлебами и двумя рыбами, хождение по водам, утишение бури?.. ²¹¹ А во-вторых – самое приспособление со стороны Господа, обличавшего такие воззрения, к этим самым воззрениям, в существе дела ошибочным и с истинным понятием о чуде несогласным, было-бы делом трудно объяснимым и допустимым.

Господь чудеса Свои и верующих в Себя называет делами. Всякое дело имеет свою определённую цель. Чем выше, величественнее цель дела, тем по справедливости выше и величественнее представляется и самое дело. Также вполне попятно, что если два или несколько дел имеют одну общую цель, то большее из них то, которое ближе всех других достигает этой цели.

Все чудеса имеют одну общую великую цель: все они предназначены служить делу спасения погибшего человека чрез принятие и усвоение им истин евангельского благовестия. На погрузившегося в омуты греха и плоти чудо прежде всего действует тем, что вторгаясь в мир обычной жизни, в мир материальных явлений, оно привлекает к себе невольно взоры и тем хотя на время вырывает человека из готового поглотить его омута. Назначение чуда – возбуждать и укреплять веру человека в Откровение, руководит его к усвоению возвещаемого в нём спасения. ²¹²

Такой цели служили и чудеса Господа, совершённые Им лично во время земной Его жизни. Но в какой мере цель эта была Им достигаема?.. «Толика знамения, с прискорбным удивлением замечает Евангелист: – толика знамения сотворшу Ему пред ними, не вероваху в Него» (Ин. 12:37)... Величие Христовых дел не оставалось совершенно втуне, но и плоды их были всё же весьма малы. Малое стадо Апостолов и других верующих – вот на ком сказалось только влияние дел Господа, и – как слаба, как смутна была ещё пока их вера!.. И самое воскресение Его из мёртвых – сколько встретило сомнения, недоверия и смущения не только среди врагов Его, но и среди

верующих в Него и даже – Апостолов!.. (Мф. 28:11–18; Мк. 16:10–11; Лк. 24:11, 23–25, 37–39; Ин. 20:25).

А для остальных свидетелей, не очевидцев дел Господа, величие их, по крайней мере – пока, проходило, как впечатление, более или менее мимолётное, случайное и слабое. Это были зерна, – всходы их был впереди...

Два обстоятельства, о которых уже сказано, были причиной того, что чудеса Господа не достигали своей цели в полной степени и мере, – что они были не так действенны, как чудеса, совершённые чрез верующих, и потому являлись меньшими последних: это неверие или слабая вера людей, окружавших Господа, и то, что Сам Он ещё не был прославлен. Оба обстоятельства эти стоят друг с другом в тесной связи, ибо истинная вера, имеющая силы и чудеса творить, стала возможна в человечестве лишь под наитием Утешителя, Духа Св., но доколе Иисус «не у бе прославлен, – не у бе Дух Святый на верующих во имя Его» (Ин. 7:39). Только по сошествии Его открылась для верующих возможность совершать дела, большие дел Господа, – большие по последствиям своим, по своей действенности, по степени близости своей к осуществлению своей цели и назначения, а не по внешнему величию и не по количеству (так сказать) потребной для совершения их божественной силы. В этом отношении дела Апостолов были несомненно более дел Господа, ибо – «Господу поспешествующу и слово утверждающу последствующими знаменами» (Мк. 16:20), они привели к спасению весь мир и изменили весь строй его жизни. Цель чуда в их чудесах достигнута была, таким образом, в несравненно большей степени, чем в чудесах Господа, и в этом превосходство их пред последними. Ап. Пётр в один день, пользуясь впечатлением чуда ниспослания верующим дара языков (Деян. 2:4–14), обращает ко Христу верующих более, чем Сам Господь обратил за всё время земной Своей жизни (см. 41), – как и в другой раз тот-же Апостол вместе с Иоанном, исцелив хромого от рождения и обратившись к поражённому народу с проповедью о Спасителе, заставляет уверовать во Христа до 5 тысяч мужей (Деян. 4:4). ²¹³

Нет, впрочем, и нужды указывать на отдельные примеры того влияния, какое оказывали чудеса верующих в Господа на привлечение к Нему новых исповедников имени Его, – примерами подобного рода полна история распространения христианства на земле, и вся она является как-бы одним непрерывным чудом в мировой истории. Над преемниками Господа в деле сеяния евангельского благовестия сбылось слово Его о сеющем и жнущем на ниве духовной. В беседе с Апостолами, после встречи у колодезя с женою Самарянкою, Господь говорил им, что – «ин есть сеяй, и – ин есть жняй. Аз послах вы жати, идеже вы не трудистесь: инии трудишася, и вы в труд их внидоште» (Ин. 4:37–38). И Апостолы и преемники их не только пожали посеянное Господом, но и сами сеяли семя для последней великой жатвы («а жатва – кончина века есть» Мф. 13:39) на той ниве, которая была уже удобрена и расчищена Господом, – и вполне было естественно, что их семя реже падало на места каменистые и в терния, что гораздо более находило оно для себя земли доброй, где и давало плод «ово убо сто, ово-же шестьдесят, ово-же тридесят» (Мф. 13:8), – что гораздо плодотворнее было их благовестие, и гораздо действительнее, *больша* были дела их, – их чудеса. Сколько кротости вновь в словах Спасителя, преемникам Своим дающего обетование дел больших Своих!.. И силу Свою и плоды Своих трудов Он передаёт им, не требуя Себе мзды, славы от человек не приемля... Ин. 5:41.

Так первое осуществление обетования Господа: аминь, аминь глаголю вам: *веруяй в Мя дела, яже Аз творю, и той сотворит, и больша сих сотворит*, должно видеть в истории распространения христианства на земле чрез Апостолов и сподвижников их. Не то, однако, это значит, что самое это распространение было тем делом, о котором говорил Господь, как о большем Его дел, но то только, что совершённые при этом знамения и чудеса, явившиеся при этом духовные, сверхъестественные силы провозвестников Откровения – послужили к большему его распространению и к полной победе евангельского благовествования в мире. «Духовная духовными сразсуждаются» (1Кор. 2:13), – и судить о величии чуда, –

насколько такое суждение доступно для человека вообще, – удобнее всего, действительно, по степени воздействия его на духовную жизнь человечества. Конечно, к чудесам Самого Господа с особо-благоговейным вниманием всегда будет обращаться взор верующего, и всегда для него эти чудеса останутся важнейшими и знаменательнейшими из всех, когда-либо бывших; но без чудес последующего и особенно – Апостольского времени, а ещё главнее – без чудес божественной Благодати в самом человеке, – имели-ли бы и чудеса Христа какое-нибудь значение для него, и знал-ли Он даже тогда-бы о них?..

Если стать на уже упомянутую точку зрения тех, которые «бóльшее дело» видят в самом необычайно-быстром распространении христианства, а не в *тех знамениях, чудесах и не в тех сверхъестественных дарованиях и силах, которые свидетельствовали прежде всего о чудесах Благодати Божией, сотворённых внутри, в духе самих совершителей внешних чудес*, – то обетование Господа придётся ограничить лишь кругом Апостолов и первых вообще проповедников христианства, ибо в наши дни распространение веры Христовой по внешней стороне дела, – по числу, напр., обращающихся ко Христу иноверцев, – ничего чудесного уже не представляет. Но обетование Господа имеет силу на все времена, как-либо сужать и ограничивать его нет никаких оснований. Прямо сказано: *веруй в Мя... и той сотворит*; для совершения дел, как это вполне ясно отсюда, нужна только вера в Господа, и где эта вера есть, там необходимо должны быть и силы к совершению дел. «*Веруй – сотворит*: следственно, доколе есть на земли верующие, дотоле должны быть творящие дела Христовы и *больша сих*, а в числе сих великих дел, без сомнения, заключаются и знамения или чудодействия, рассуждает митрополит Филарет. – Скажем ещё свободнее: как всегда есть Бог, так всегда есть и чудеса: ибо как всегда Бог существует, так всегда и действует; если Он действует, то, очевидно, есть дела Божии; дела собственно Божии суть чудеса»... ²¹⁴ Где-же, однако, ныне эти дела?.. Или совершенно уже оскудела вера во Христа на земле?..

Вопросом этим задавался уже бл. Августин и вот как решал Он его. «Если *веруй в Мя сотворит*, – не верует, кто не сотворит... Что-же это значит, братья? Неужели не должен считаться между верующими во Христа, кто не сотворит дел больших, чем Христос? Жестоко, нелепо это, нельзя этого понести (*durum est, ferri non potest*). Невозможным представляется это, доколе не понятно. Послушаем-же Апостола: верующему, говорит, во опревающего нечестива, вменяется вера его в правду (*Рим. 4:5*). В этом деле мы делаем дела Христа, ибо и самая вера во Христа есть дело Христа. Он делает это в нас, но во всяком случае – не без нас. Итак, слушай-же и понимай: *веруй в Мя дела, яже Аз творю, и той сотворит*: сперва Я творю, потом – и сам Он творит, ибо Я творю, чтобы Он творил. *Какия-же дела, как не те, что из нечестивого Он творит оправданного?*»... Эти дела бл. Августин склонен ставить выше всех дел в целом Божием мире: «и на небесах Престолы, Господства, Начала, Власти, Архангелы и Ангелы суть дела Христовы, неужели ещё больше сих дело сотворит тот, кто, при делании в нём Христа, с Ним делает вечное спасение и оправдание своё? Не смею упреждать мысли: пусть понимает, кто может, судит, кто может, что больше: творит святых или оправдывать нечестивых? Конечно, если оба эти дела и равны по силе, то последнее больше по милосердию»... *Op. cit, col. 908.*

Бл. Августин в своём толковании окончательно устраняет внешнюю точку зрения для суждения о величии чуда и устремляется мыслью к тем великим чудесам, область которых – дух человеческий. Если и допустить оскудение в наши дни, – сравнительно, напр., с первыми временами христианства на земле, – чудес внешних, то это нисколько не знаменует оскудения тех чудес, которые с полным правом и основанием могут почитаться и выше, и больше чудес внешних, поскольку в них сила Божия воздействует непосредственно на разумный дух человеческий, а не на мёртвую, бездушную материю, не на внешний неразумный мир. И в этой таинственной области духовной жизни человека и человечества совершались всегда и всегда совершаться будут, – доколе в небесной славе

пребывает одесную Бога Отца Господь, – чудеса, большие совершённых Им на земле.

Но благодатное царство Христово ещё не наступило, когда в образе раба обитал среди людей Сын Божий. Рукою служителя алтаря теперь низводится Св. Дух, Которого не сообщал верующим во имя Своё и Сам Господь, доколе не был прославлен (7:39). Тот не познает, конечно, величия совершающихся ныне чудес, кто с детским любопытством, подобно Иудеям, всю силу чуда и всё величие его будет искать во внешности его, во внешнем его эффекте, но кто способен хотя помыслить только о всём величии совершающегося под наитием Духа Св. благодатного возрождения и отдельных людей, и целых обществ, и народов, тот не усомнится, что мир не видел тех чудес, какие совершаются со времени прославления Господа... Нужно-ли добавлять, что основанием для всех этих чудес служит вера в Господа Иисуса Христа, опережающего нечестива?.. *Веруяй в Мя–той сотворит...*

Величайшие пред Богом чудесные дела совершаются верующими в мире и ныне, и всегда будут совершаться, ибо – «неложен божественный и сладчайший глас» обетования Господня – «с нами до скончания века быти». ²¹⁵ И весь вопрос в том только, почему чудеса эти совершаются ныне преимущественно внутри, в духе человеческом, – в той области, где они так часто неведомы и неприметны для ищущих знамений и чудес, подобно Иудеям?..

«Несть ваше разумети времена и лета, яже Отец положи во Своей власти», сказал Господь Апостолам при вознесении Своём на небо (Деян. 1:7). В благодатном царстве Божиим, в Церкви Христовой, этой воспитательнице народов ко вступлению в грядущее царство славы на небесах, есть также свои времена и сроки, в которые не одинаково воздействует Господь на верующих в целях приготовления их к спасению.

Чудо является также одним из воспитательных средств; как такое, оно предназначено служить цели возбуждения и укрепления в человеке веры во Христа. Но и при обычном воспитании, в соответствие с ростом самого человека, меняются и средства его воспитания. Внешние, более или

менее принудительные воздействия уступают место силе духовного, нравственного воздействия и убеждения, – самое убеждение черпается уже из оснований, более существенных, чем авторитет внешних явлений. Человеку предоставляется всё больший простор для деятельности самостоятельной, всё большая независимость в поисках истины, большая свобода в выборе между злом и добром. И с этой точки зрения понятно, почему чудодейственная сила веры во Христа обнаруживается ныне пред миром не столько во внешних чудесных делах, сколько в чудесах нравственного перерождения человека и человечества.

Такова воля Совершающего чудеса и ныне чрез верных Своих и Определяющего времена и лета в жизни Церкви Своей: чрез верующих и в верующих Он творит чудеса силою Духа Св., а Дух «разделяет властью коемуждо, якоже хочет» (1Кор. 12:11). И если в планах Божественного водительства человечества ко спасению время воздействия путём внешних знамений и чудес сменилось временем чудес иного, высшего порядка, то имеющий веру, коей обещана сила и горы переставлять, получает от Духа силу, равную обетованной, но только к совершению чудес сейчас указанного, высшего рода. Если-же и раздаются ныне укоризны и насмешливые указания хулителей веры Христовой на оскудение внешних чудес, то верующие должны помнить, что и Сам Божественный Учитель, тридцать три года обитая на земле, только в течении трёх лет общественного служения Своего являл миру в чудесах Своё всемогущество, – но и в это время уклонялся от совершения их, если их требовали, также, как и ныне, – люди, утратившие уже и самую способность к вере, легкомысленно-любопытные, жаждущие чуда, как развлечения... И как часто требуют и ныне чудес, заранее уверенные, что их не увидят, чтобы вновь, подобно Ироду (Лк. 23:7–12), обрушиться только с насмешками и хулами на Христа и на веру в Него!.. Но, ведь, пред Иродом Господь чудес не творил.

Когда-же то сообразно с целями премудрости и благодати Его, и в наши, впрочем, дни Господь даёт верующим силу для совершения пред родом лукавым и прелюбодейным (Мф. 12:39; _

16:4; Мк. 8:38) внешних знамений и чудес, которых величие было-бы доступно и для его понимания. Время таких чудес не миновало ещё, следовательно, совсем, и, снисходя к слабости человеческой, Господь и ныне совершает их чрез верующих в Него. ²¹⁶

Но внешние-ли чудеса или – чудеса Благодати внутри человека, в духе его, будем мы разуметь, говоря о превосходстве дел, совершаемых верующими во имя Господа, пред делами Его Самого, это превосходство, – кратко воспроизводя и заключая всё сказанное, – должно рассматривать с *точки зрения действительности* чудес в отношении свободной воли человека, пред которым и для которого совершаются они, – с *точки зрения наилучшего достижения самой цели совершения их и наивысшего осуществления лежащей в основе их идеи*. А с этой точки зрения – чудеса внутри человека, в духе его, бесспорно должны быть признаны и большими, и высшими чудес внешних, тем более, что они предшествуют последним и являются основанием для них у самого совершителя их. В отношении-же других – самая цель чудес внешних та, чтобы звать человека внутрь себя, к совершению там чудес новых. Словом, дела верующих «больше», поскольку в них так или иначе совершается полное нравственное возрождение отдельных личностей и всего человечества – главная цель всех знамений и чудес, не достигавшаяся в делах Господа до Его прославления.

Так на различных точках зрения стояли Господь и Апостолы Его: они жаждали внешних знамений и чудес, а Его взор созерцал величественные образы создаваемого Крестом Его благодатного царства с его знамениями, его чудесами... ²¹⁷

* * *

Условием и средством для получения от Бога силы к совершению дел *больших* служит молитва к Нему во имя Господа Иисуса Христа, – но это средство таково, что служит не для одной указанной только цели, а, как с силою подтверждает это Господь, и вообще для получения всякого дара от Бога: *и еще аще что просите от Отца во имя Мое, то сотворю, да*

прославится Отец в Сыне. И аще чесо просите во имя Мое, Аз сотворю... ²¹⁸

По тесной связи этих слов с предшествующими (καί), представляется несомненным, что прежде всего Господь говорит теперь, каким образом Апостолы и вообще верующие возмогут творить дела, такие-же и большие, чем Он, заключительные-же слова обетования Его о делах великих: *яко Аз ко Отцу Моему гряду*, представляют собою вводную мысль, имеющую в таком положении равное отношение как к предыдущей, так и последующей речи. Значение и смысл их в первом отношении, т.е. в отношении обетования о делах, уже выяснены; но такой-же приблизительно смысл и значение сохраняют эти слова и в отношении обетования Господа – всё сотворить верующим по молитве их к Отцу во имя Своё ²¹⁹. И это обетование основанием для себя имеет ту полноту силы и славы, какую имел получить у Отца Своего Сын Человеческий, и к какой приобщаются в теснейшем союзе с Ним и все верующие в Него. На этом-же основании покоятся, впрочем, и все вообще обетования, какие возвещаются ныне Апостолам, а в лице их и всем верующим, – поэтому-то так часто и возвращается Господь в настоящей беседе Своей к мысли, что Он ко Отцу Своему грядет (14:2, 12, 28; 16:5, 16, 28) ²²⁰: Он шёл чрез смерть, но к Отцу в Его Божественную славу, – Он удалялся от Своих и разлучался с ними, но только затем, чтобы ещё ближе, ещё теснее соединиться с ними новым, неразрывным союзом и в этом союзе излить на них все дары Своей любви...

Обетование Господа об исполнении всякой молитвы во имя Его носит характер обетования общего, имеющего значение для всех молитв: ограничивать и суживать его объём, относя его только к чудесам (о которых, однако, по связи с предшествующим, речь здесь, бесспорно, прежде всего) или – к делу распространения евангельского благовестия во вселенной ²²¹, нет никаких оснований, – Господь ясно и определённо свидетельствует, что Он исполнит все то (τοῦτο ποιήσω), чего только верующие будут просить у Отца во имя Его (ὅτι ἐν αἰτήσῃτε). По полноте и видимой даже безусловности обетования, слова эти сопоставляются с раннейшими

изречениями Его, передаваемыми у Синоптиков: «вся, елика аще молящися просите, веруйте, яко приемлете: и будет вам» (Мк. 11:24), – «вся, елика аще воспросите в молитве, верующе, приимете (Мф. 21:22)»; – но у Ев. Иоанна дано и такое толкование для этих изречений, которое, не ограничивая всех дарованных вере и молитве обетований, и помимо различных внешних ограничений относительно самого содержания молитвы, указывает для последней такой положительный внутренний характер, какой один только и даёт ей право на усвоение себе этих обетований, какой только и делает её всемогущею. Такой характер истинно-христианской молитвы, не знающей для себя ничего невозможного, неисполнимого, указан в словах: *во имя Мое, – еже аще что просите от Отца во имя Мое, то сотворю...*

Уже бл. Августин, по поводу разбираемого обетования Господа, указывал на то, что молитвы и просьбы могут быть по существу своему и дурными, и неисполнение их в таком случае есть прямое дело милости Божией. «Дурно намеревающийся воспользоваться тем, что Он желает получить, не получает скорее всего по Божьему милосердию. Поэтому, если от Него испрашивается то, от чего человек несёт вред, нужно бояться, чтобы, разгневанный, Он не подал того, чего не мог дать, милосердуя»... Ор. cit., col. 910–911. Только во имя Христа принесённой молитве обещано неременное исполнение. «Итак, – продолжает бл. Августин: Он: *еже аще что* – не сказал: *просите как-нибудь*, но – *во имя Мое*. Кто обещает столь великое благодеяние, как именуется? Христос Иисус: Христос обозначает Царя, Иисус обозначает Спасителя, – и по этой причине, что мы просим против нашего спасения, мы не просим во имя Спасителя... По этой причине, далее, когда мы желаем, чтобы Он сделал, что мы просим, – не как-нибудь, но в Его имя да просим, т.е. да просим во имя Спасителя». Ор. cit., col. 911–912.

Толкование бл. Августина обнимает одну только сторону дела, – оно касается филологического только значения имени Господа. Но ещё важнее, ещё знаменательнее внутреннее значение Его имени.

Под чьим-либо именем, по словоупотреблению в еврейском языке, разумеются все свойства и отношения известного лица ²²², – и потому и имя Христово (как и имя Божие) прежде всего обозначает, что такое Господь по Существованию Своему, и какие отношения Его к нам. Имя Господа, как справедливо замечают при этом исследователи новозаветного языка, должно служить для нас выражением всего того, во что мы должны веровать и что должны исповедывать относительно лица Господа ²²³. В этом смысле имя Его для нас – как-бы целая система догматического и нравственного вероучения в сокращении. «Как сокращение Своих дел, как залог Своих даров, как ключ к сокровищам благодати, даль Он вере, и любви, и надежде (человека) Своё Божественное имя», – пишет митр. Филарет ²²⁴. Отсюда становится понятным, что такое молитва во имя Иисуса Христа.

Молитва эта предполагает прежде всего знание, исповедание и живое, постоянное представление исторического Христа, – Его воплощения и всего совершенного Им дела нашего искупления и спасения, как и Его прославления на небе. Это – основа для молитвы во имя Христово. Второй её момент становится ясным из обычно-житейского языка, на котором просить в чьё-либо имя значит просить, как-бы заступая самого носителя этого имени и представляя его собою, или наоборот: как-бы его поставляя на своё место и для него домогаясь исполнения просьбы. Просить в чьё-либо имя или исполнять просьбу во имя кого-либо – значит, говоря кратко, не отличать в данном случае просящего от того, во имя кого Он просит, как-бы принимать их за одно лицо и именно – за то лицо, во имя которого просьба приносится. И, поэтому, во имя Господа молится тот, кто, ясно представляя себе, что такое для него его Спаситель, припоминая все проявления Его любви к человеку, все Его обетования, а вместе с тем – все Его безмерные заслуги и все те вообще основания, по которым имел быть услышанным, молясь к Отцу, Он Сам, – как-бы присваивает себе, в сознании благодати Божией, все эти основания, как-бы становится на место Самого Господа, как-бы сливает свою личность с Его и не для себя, а для Него как-бы просит милости

у Бога ²²⁵. Молитва во имя Господа предполагает, таким образом, теснейшее нравственное единение с Ним, – такое единение, при котором не столько мы сами, сколько Он в нас – и живёт, и мыслит, и желает, и молится. И понятною становится отсюда заповедь Апостола: «непрестанно молитесь» (1Сол. 5:17): христианская молитва, т.е. молитва во имя Господа Иисуса, является высшим осуществлением духовного единения с Ним, лучшим свидетельством и отражением близости верующего к Спасителю своему. Чем богаче, чем полнее жизнь моментами, в которые человек возвышается до такой молитвы, тем теснее, тем крепче его союз со Христом, во имя Которого Он молится.

Молитва во имя Христово не может, очевидно, идти в разрез с Его волей: это само собою ясно уже из сказанного. Единство желаний и стремлений есть первое условие нравственного единения, – можно-ли, поэтому, с дерзновением молясь во имя Господне, т.е. всю надежду молитвы своей полагая в сознании своей близости к Нему, в тоже время просить чего-либо, несогласного с Его волею? Такая молитва была-бы заблуждением, печальною ошибкою, в основе которой лежало-бы крайнее самообольщение. Напротив: молитва во имя Христово, основанная на действительном нравственном единении молящегося с Тем, во имя Кого Он просит, Кого как-бы просителем вместо самого себя Он называет, – со всею необходимостью предполагает, что у молящегося, всем существом прилепляющегося Господеви, един дух есть с Господем (1Кор. 6:17), что молитва его есть выражение воли Самого Господа, и что не переменным и основным содержанием её служит прошение: да будет воля Твоя!.. И Сам Господь, пребывая в постоянном сознании Своего единства с Отцом и прямо указывая на это единство Апостолам: «несмь един, яко Отец со Мною есть» (16:32), когда с воплем крепким и со слезами (Евр. 5:7) молился к Нему о миновании чаши страданий и смерти, к молитве Своей покорно прибавлял: «обаче не якоже Аз хочу, но якоже Ты» (Мф. 26:39; Мк. 14:36).

Такой преданной воле Божией молитве во имя Своё и обещал Господь не переменное исполнение. «И сие есть

дерзновение, еже имамы к Нему, писал Ап. Иоанн Богослов: яко аще чесо просим по воли Его, послушает нас» (1Ин. 5:14). – И, конечно, молясь во имя Господа, т.е. как-бы заступая Его место, прежде всего должно молиться о том, что прежде всего также составляло цель и Его дела на земле, являлось предметом Его собственных желаний и молитв: должно молиться о распространении царства Божия на земле, о спасении людей и соединении их с Небесным Отцом, как молился в первосвященнической молитве Своей Господь: «да вси едино будут: якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в нас едино будут»... (17:21).

Но Господь, вознёсшись на небо и возсев одесную Отца, сделался для людей Первосвященником (Евр. 5:5, 10; 8:1) и единым Ходатаем (1Тим. 2:5). «Ходатая имамы ко Отцу Иисуса Христа, праведника», писал Ап. Иоанн (1Ин. 2:1). Отсюда заповедуемая Им ныне молитва во имя Своё, хотя и направляется к Отцу ²²⁶, однако-же, не только не может исключать молитвенного отношения и к Нему Самому, но и прямо должна его предполагать. Молитва во имя Его предполагает тесный духовный союз молящегося с Ним, но – «Христос, встав от мертвых, ктому уже не умирает: смерть Им ктому не обладает» (Рим. 6:9), и потому, естественно, союз с Ним не ограничивается только подражанием Ему и исполнением заповедей Его, но является, сверх того, союзом действенным и живым, союзом, в котором верующий входит в живое, непосредственное и действительное духовное общение с Спасителем своим. Являясь высшим выражением такого общения со стороны верующего, молитва во имя Христа, и возносимая к Отцу, прежде всего предполагает молитвенное общение с Самим Господом Иисусом Христом.

К Богу Отцу, от Которого «всяко даяние благо, и всяк дар совершен свыше есть, сходяй от Отца светов» (Иак. 1:17), восходит всякая молитва верующих, но восходит она к Нему только чрез Ходатая завета нового, Иисуса (Евр. 12:24): Господь есть единый путь к Отцу для людей во всех отношениях. И вот почему молитва христиан во имя Иисуса Христа далеко не тоже, что молитва Евреев к Богу Авраама, Исаака и Иакова ²²⁷:

в основе её лежит живое отношение верующего к Спасителю своему, тогда как имена Патриархов для Еврея, при молитве к Богу, служили только к воспоминанию тех обетований Божиих, какие даны были всему народу Его в лице их.

Рассматривая обетование Господа об исполнении всякой молитвы во имя Его, нельзя не признать, что только Единородный Сын Божий, в совершенстве зная Отца (Мф. 11:27; Лк. 10:22), мог от лица Его дать это великое обетование, – только Он, Кому вся предана суть Отцом Его (Мф. 11:27; Лк. 10:22), Кому Отец по любви – «вся даде в руке Его» (Ин. 3:35), и Кому потом, по воскресении, «дадеся всяка власть на небеси и на земли» (Мф. 28:18), – мог о молитве, приносимой Отцу во имя Его, сказать: *το сотворю... Αз сотворю*, – (τοῦτο ποιήσω... ἐγὼ ποιήσω) ²²⁸. По ранее сказанному Самим Господом, совершение дел принадлежит собственно Отцу: «Отец-же, во Мне пребывай, Той творить дела», – и согласно с этим и, по настоящим словам, Его, молитва верующих должна направляться к Отцу, от Которого, как раскрывает Он ниже 14:16, 26; 15:26; 16:23, и подаются верующим испрашиваемые ими в молитвах их блага. Но в сознании Своего Божества, в сознании единства Своего с Отцом: «Αз и Отец едино есма» (10:30), и в совершенном, наконец, ведении воли Отчей, всё предавшей во власть Сына, Господь всю действенность и могущество молитвы во имя Своё с особою силою подтверждает указанием на Себя Самого, как на исполнителя такой молитвы к Отцу, указанием на Божественное всемогущество Своё и власть Свою, единую для Него с Отцом. Вторая половина настоящих слов Его (ст. 14) не может, поэтому, считаться простым повторением первой (ст. 13), – нет она полна глубокого смысла: в ней усиленное подтверждение (в роде: аминь, аминь) истины обетования Его, в ней-же – и именно в этом царственном, владычественном указании на Себя: Αз – ἐγὼ – сотворю, – подтверждение и истины Его Божества, ибо так сказать мог только Бог и – никто кроме Его ²²⁹. И ещё яснее и определённое свидетельствуя о последней истине, Господь говорит далее, что прошения верующих Он исполнит, да прославится Отец в Сыне.

Этими словами Он решительно указал на единство Своей славы и Божественной славы Отца. «Когда, пишет св. Кирилл: прославляется Рождённый, совершенно прославляется в Нём и Родивший Его». Migne t. LXXIV, col. 249. Всё совершающееся в Господе и чрез Господа служит к славе Отца (Ин. 12:28; Рим. 14:26; Гал. 1,5; Еф. 3:21) ²³⁰, – «и потому Сын, пишет бл. Августин: никоим образом не делает (и) этого (т.е. исполнения молитв верующих) без Отца, ибо Он делает (всё), чтобы прославился Отец в Нём. Итак, делает Отец в Сыне, чтобы Сын прославился во Отце, и делает Сын во Отце, чтобы Отец прославился в Сыне, так как едино есть Отец и Сын»... Ор. cit., col. 913. В Себе Самом Господь указывает совершенное откровение славы Отца и тем окончательно обличает неразумное желание Ап. Филиппа.

...Бог в ветхом завете чрез пророка Исаию говорил: «познают люди Мои имя Мое в той день» (Ис. 52:6). День той наступил и, исповедуя имя Господа Иисуса Христа, человечество познало, что истинное имя Небесного Отца – любовь. Имя Господа, имя воплощённой Божественной Любви – есть имя, пред которым «всяко колено поклонится небесных, и земных, и преисподних» (Флп.2:10), кроме которого – «несть иного под небесем, даннаго в человецех, о немже подобает спастися нам» (Деян. 4:12)... Имя Господа – это вся вера христиан, молитва во имя Его – единый источник их могущества, и надежда вечной победы... «Мвро изливанное имя Твое (Песн. 1:2), Господи Иисусе! – восклицает м. Филарет. Когда изливается мвро: его благоухание распространяется, и непритупленное или неподавленное обоняние, без искусства и усилия, получает ощущение, услаждающее и ободряющее. Когда имя Господа Иисуса изливается в молитве: от него распространяется благоухание Святого Духа; и не отягчённое земными пристрастиями сердце, не заглушённое страстями чувство внутреннее легко и просто приемлет ощущение благодати, услаждающее и возвышающее. Так верующая душа во имени Господа Иисуса, и чрез то в благодати Духа Святого, приближается ко Отцу Небесному, и со дерзновением вопиет Ему: *Авва Отче*; и с детскою простотою скажет Ему свои

прошения; и Он благоприемлет её прошения, сопутствуемые ходатайством Его Единородного Сына и Единосущного Духа...
²³¹

* * *

Итак, не всякая молитва с упоминанием имени Господа Иисуса Христа есть та всецельная молитва во имя Его, которой обещано неперемное исполнение: такая молитва возможна только для истинного последователя Христова и ученика, она требует высокого религиозного подъёма духа со стороны верующего и тесного единения его со Христом. Сущностью-же такого духовного, нравственного единения может быть только любовь: любовь – и основа и следствие его, она обнимает все стадии развития его и все его выражения. Только при ней духовное единение может быть тесным, искренним и крепким, и степень нравственной связи вообще стоит в прямом отношении к степени и силе любви. И что в духовном союзе со Христом, как необходимом условии для молитвы во имя Его, – любовь является также неперменным и существенным элементом, вполне ясно уже из ранее сказанного об этом союзе, как союзе действительном и живом, союзе со Христом, Который более не умирает, Которым смерть более не обладает. И таким образом, чтобы молиться во имя Христово, прежде всего должно Его любить, – вот почему Господь, после обетования неперменного исполнения молитвы во имя Своё, переходит к мысли о любви к Себе и говорит: *аще любите Мя, заповеди Моя соблюдайте...*
²³² «Определённо указав, пишет св. Кирилл Александрийский: что молящимся в *Его* имя должно просить, и Сам пообещав подать просящим всё, что они желают получить, – Он весьма озабочивается, чтобы не показаться нарушающим обещание, согласно безбожным клеветам привыкших злословить... И вот Господь наш Иисус Христос, чтобы ясно показать, к кому относилось и относительно кого было (сказано) слово, к чьей послужит пользе благодать обетования, и на ком оно оправдывается, тотчас указывает на любящих и к обетованию прибавляет (указание на) верного хранителя закона, показывая, что относительно этих, а не иных, будет иметь место и силу обетование милости и дарование духовных благ»...
²³³

На настоящие слова Господа нельзя смотреть, как на непосредственное условие далее следующего обетования Утешителя ²³⁴, – они входят, как часть, в состав целой речи Его, в которой Он раскрывал Апостолам начала их внутренней жизни в Себе, внутреннего союза с Собою, следствием которого имели явиться и «дела». Вся настоящая речь Господа является лишь продолжением Его беседы с Филиппом. Ап. Филипп для укрепления своей веры требовал внешнего чуда, – Господь, сославшись на прежние дела Свои, зовёт его затем внутрь, указывает на сравнительное ничтожество внешних дел пред созидающею их верою, говорит о возможности для веры и молитв дел бóльших, чем даже совершённые Им Самим. И продолжая теперь далее раскрытие основ того внутреннего единения с Собою, которое ближе знамений и чудес служит к уверению в Его Божестве и всемогуществе, которое сильно совершить и большие дела, как естественное своё следствие, Господь указывает на новый великий момент духовного союза с Собою, – указывает на любовь к Себе, от дел познаваемую ²³⁵. Зная, как сильна у Апостолов, при всей слабости веры, любовь их к Себе, Он останавливается теперь на этом чувстве, как на чувстве действительном, несомненном, которое именно теперь проявилось с особой силой в бурных заявлениях Ап. Петра, в вопросе Ап. Фомы, потому что достигло особого развития под влиянием страха за Него и известия о близкой с Ним разлуке. Но – «так как Ученики, пишет Иоанн Златоуст: услышав (слова Его): Аз ко Отцу Моему гряду, естественно пришли в смущение, то Он говорит, что любовь состоит не в этом, не в настоящем (их) смущении, а в повиновении словам Его... Любовь в том и состоит, чтобы исполнять это и подражать тому, кого любим»... ²³⁶ «Высшую чистоту дел сделать сопутствующею вере является делом собственным и отличительным для истинно любящих Бога», – поясняет св. Кирилл. Migne t. LXXIV, col. 253.

Итак, во имя любви к Себе Господь требует от Апостолов исполнения заповедей Своих. Но о Своей заповеди Он говорил уже в прощальной Беседе Своей, и так как новою заповедью Его названа была Им заповедь о любви, то естественно, что и

теперь, когда вновь говорит Он о Своих заповедях, именно к этой Его заповеди невольно переносится мысль. ²³⁷

Но, говоря точнее, любовь может служить не столько содержанием заповедей, как определённых предписаний, сколько – общим началом, принципом для них. И потому под заповедями Христа должно разуметь не одну только собственно заповедь о самоотверженной любви, но всё Его нравственное учение, поскольку в нём в приложении к частным, отдельным лицам, случаям и предметам и в отдельных правилах и наставлениях получило выражение общее правило любви. Но, как известно далее, нравственное учение Христа есть воспроизведение, раскрытие и усовершенствование заповедей ветхого завета, произведённое по началу самоотверженной любви, как главной заповеди Христовой; поэтому и в настоящих словах Господа нельзя видеть противопоставления Его заповедей – заповедям ветхозаветным; если-же такое противопоставление и допустить, то только в том смысле, что все заповеди ветхого завета, раскрытые Им вновь, противопоставляются теперь Им прежнему их виду и пониманию.

Для Своей новой заповеди (или заповедей) Господь и побуждение даёт совершенно новое. Когда, как новую заповедь. Он заповедывал самоотверженную любовь учеников Своих между собою, Он освятил её указанием на собственный пример Свой, а теперь со всею ясностью раскрывается, что это – не *пример* только, но и самое *основание* для братской самоотверженной любви верующих в Него, что это главнейшее *побуждение* к ней. Выше Господь говорил: любите друг друга, как *Я возлюбил вас*, – теперь заповедует: творите заповеди Мои (т.е. любите), потому что *вы Меня любите*. Любовь вызывается любовью и – «мы любим Его, яко Той первее возлюбил есть нас» (1Ин. 4:19). Весьма естественно, поэтому, что от Своей любви, как примера к исполнению заповеди о любви, Господь переходит теперь к *любви к Себе* учеников, как главному основанию и побуждению для братской их любви между собою.

Вот высочайшая и совершеннейшая основа христианской нравственности: *еще любите Мя, заповеди Моя соблюдайте...* ²³⁸ Кто заповеди Его творит только в надежде вечного

блаженства или из за страха адских мучений, тот раб только или наёмник, и только тот, кто исполнялся любовью к Распятому, кто у Креста безвинного Страдальца плакал слезами любви и умиления, кто у этого Креста взял и понёс свой собственный крест, – только тот достоин назваться другом Господа, истинным учеником Его и последователем.

С другой стороны – так часто встречающиеся в жизни проповедники независимой морали, творения добра во имя только прирождённого человеку стремления к добру, исполнения нравственного закона во имя только достоинства природы человеческой, равно как и все проповедники гуманности вообще, проповедники устройства жизни на лучших социальных основах и т.д., как ни близка по-видимому бывает иногда их проповедь проповеди евангельской, – никогда на самом деле не могут, однако, почитаться исполнителями закона Христова, если к Господу, к Его любви, как к последней исходной точке своей, не возводится их проповедь. Мало сотворить доброе дело, – нужно сотворить его во имя Христова; велик подвиг самоотречения, победы над своим эгоизмом, над всеми своими страстями, но «не и язычницы ли (напр. буддисты) также творят (Мф. 5:47)»?.. Если не во имя Распятого подъят подвиг этот, – нет в нём духа жизни, нет за ним и той великой цены, по которой христиане – «всегда мертвость Господа Иисуса в теле носяще», – чают и уповают, – «да и живот Иисусов в теле их явится» (2Кор. 4:10)... Малая лепта, поданная просящему во исполнение завета Христа, в чувстве любви к Господу и искупленному Его любовью брату, столь-же многоценнее сокровищ злата и серебра, естественным чувством жалости и сострадания уделённых на цели филантропические, сколь превосходнее любовь ко Христу любви к человеку, любовь к до Креста возлюбившему нас Богу – любви к творению. Не говорим уже о том, какого светлого упования, какой веры в Бога, человека и жизнь, какой воистину небесной радости исполняет человека его деятельная любовь к ближнему, если она есть только проявление его любви к Спасителю человека; не говорим уже и о том, что без этой последней любви – филантропия весьма близка к мизантропии

и часто переходит в неё, при близком знакомстве и постоянном созерцании всех бед и скорбей, какими обуреваются человечество, при опытном познании полного бессилия его в самостоятельной борьбе с ними, – бессилия не столько физического, сколько нравственного, порождённого собственною греховностью, испорченностью и злобой... Любовь к возлюбившему нас Господу – вот альфа и омега, начало и конец любви и всей нравственной деятельности христианской.

Вновь с прежнею силой в царственно-величественном тоне речи Своей Господь свидетельствует Своё Божество. Возвещённые Им заповеди Он называет Своими, – но так сказать мог только Бог, только Единородный Сын Божий, единый по Существу с Отцом, относительно Которого Он ранее говорил: «глаголы, яже Аз глаголю вам, о Себе не глаголю... Мое учение несть Мое, но Пославшаго Мя... Аз от Себе не глаголах, но пославый Мя Отец, Той Мне заповедь даде, что реку и что возглаголю» (14:10; 7:16; 12:49). Настоящие слова Господа не противоречат этим раннейшим Его изречениям. «Он и теперь говорит истину, потому что и Сам есть истина, пишет св. Кирилл. – Ибо не как один из пророков, в положении слуги и раба, передал Он нам слово Отца, но как имеющий с Ним такое подобие, что и в речи не представляется от Него отличным, и говорящим явился так, будто и Сам Отец говорил. Тожество природы побуждает признавать, что Сын говорил вместе с Родителем. Но так как Он есть слово, и мудрость, и воля Бога и Отца, то – Той, говорит, Мне заповедь даде, что реку и что возглаголю. Ибо и мы сами все свой собственный разум, при выражении мысли в словах, видим распоряжающимся внешним выражением того, что в нём находится»... Migne t. LXXIV, col. 253.

XIII. Утешитель иной – Дух Св. Два мира

Итак, не как прямое следствие любви к Себе Учеников Своих и исполнения заповедей Своих, даёт Господь им обетование Утешителя: *и Азе умолю Отца, и иного Утешителя даст вам, да будет с вами в век...*²³⁹ Это только дальнейший момент того духовного, таинственного союза верующих со Христом, того теснейшего единения с Ним в вере и любви, до которого, судя по вопросу Ап. Филиппа, было ещё так далеко, не смотря на всю любовь к Нему Учеников, – которое, для укрепления и утверждения своего, не только не должно было нуждаться в делах, но и само должно было иметь их, как естественное своё следствие. Доселе излагались условия для этого единения со стороны учеников, – теперь Господь обращается к обетованиям с Своей стороны. Вот почему и стоит здесь это *Аз – ёуѡ* с предшествующим и усиливающим его *каі* «и Я – с Своей стороны», – так именно должно понимать его в данном случае²⁴⁰. Обетование Утешителя возвещается в смысле свободного дарования, – сошествие Его есть дело исключительно благодати, заслуг и молитвенного предстательства Господа пред Отцом. Но с другой стороны – и совершение заповедей не поставляется здесь в зависимость от благодатного воздействия Духа Св. и даже, поскольку это исполнение заповедей является условием пребывания верующих в том союзе со Христом, при котором Он обещал с Своей стороны ниспослание Духа Св., оно как-бы является косвенным условием для этого последнего обетования, и поэтому вместе с бл. Августином можно спросить: «каким образом Господь говорит: *аще любите Мя, заповеди Моя соблюдайте*, и: *Аз умолю Отца, и иного Утешителя даст вам*, – когда это Он говорил о Духе Святом, Которого если мы не имеем, не можем ни любить Бога, ни соблюдать заповедей Его? Как это мы любим, чтобы получить Того, Кого если не имеем, любить не возможем? Или как мы будем соблюдать заповеди, чтобы Его получить, Кого не имея, заповедей соблюдать не можем?.. Или благодать, по которой

мы любим Христа, находится в нас наперёд, чтобы, любя Христа и соблюдая заповеди Его, мы удостоились получить Духа Св., чтобы не Христова благодать, которая наперёд в нас уже находилась, но (благодать) Бога Отца разлилась в сердцах наших чрез Духа Св., Которого дал Он нам? Такое мнение должно быть отвергнуто. Ибо кто думает, что Он любит Сына, и не любит Отца, – и Сына тот не любит, следовательно, а обольщает себя. Сверх того есть апостольское слово: никтоже может рещи Господа Иисуса, точию Духом Святым (1Кор. 12:3), а кто-же речет Господа Иисуса как не тот, кто Его любит, если речет в том смысле, в каком желал быть понятым Апостол? Ибо многие словом рекут, сердцем-же и делами отрекаются, как Он (Апостол) говорит о таковых: Бога исповедуют ведети, а дела отмещутся Его» (Тит. 1:16). Итак, никтоже речет Господа Иисуса душею, словом, делом, сердцем, устами, делами, – никтоже речет Господа Иисуса, точию Духом Святым, – и никтоже речет в таком смысле, кроме того, кто любит (Его). Итак, Апостолы уже рекли Господа Иисуса (ибо любили Его)..
но каким-же образом они любили Его, как не в Духе Св.? И, однако, им повелевается, чтобы они любили Его и соблюдали заповеди Его, чтобы получить Духа Св., Которого если бы они не имели, то и любить и заповеди соблюдать не могли-бы?»...

«Итак, остаётся, чтобы мы так понимали, что Духа Св. уже имеет тот, кто любит и, имея, Он заслуживает, чтобы иметь более, чтобы имея более, – более любить. Посему Ученики уже имели Духа, Которого Господь обещал, – но не так, однако, ещё имели, как обещал Его Господь. И имели, таким образом, и не имели ещё (Его) те, кои не имели Его столько, сколько должны были иметь: имели они менее, а намеревался дать Он им более. Имели они тайно (бессознательно), а получить готовились явно (открыто), ибо и это относится к бóльшему дару Духа Святого, чтобы Он был познан теми, которые Его имеют. О каковом даре говоря, Апостол сказал: мы-же не духа мира сего прияхом, но Духа, Иже от Бога, да вемы, яже от Бога дарованая нам»... 1Кор. 2:12. – Op. cit., col. 914–915.

Давая Ученикам обетование ниспослания Духа Св., Господь называет Его именем παράκλητος («Параклит»). Что значит это

имя? На какие отношения Духа Св. к верующим должно оно указывать?.. По этому вопросу существует несколько мнений, так как решение его представляет некоторые затруднения.

В нашем славянском и русском текстах Παράκλητος переводится словом *Утешитель*, что вполне соответствует значению глагола, от которого это слово производится: παράκαλέω на страницах нового завета употребляется до 100 раз именно в значении: утешать, так что такое значение можно признать почти исключительно свойственным ему.²⁴¹

Другие²⁴² думают, что слово Параклит (Παράκλητος), в приложении по крайней мере к Духу Св., значит *Учитель*. Доказывают же это мнение ссылкой на то, что Дух Св. называется Духом истины (ст. 17)²⁴³ и вообще Ему усвояется деятельность учительства (стт. 26. 15:26; 16:13–15).

Несостоятельность последнего мнения очевидна: оно не оправдывается ни употреблением термина в ветхом завете (см. прим. 228), ни значением его в 1Ин. 2:1 (об этом месте речь ещё будет ниже). А происхождение такого значения филологически объяснить и вовсе трудно (значение παρακαλεῖν в новом завете мы видели).

Сильные возражения приводятся также и против перевода словом *Утешитель*. Дело в том, что, как произведённое от прошедшего совершенного страдательного залога, слово Параклит (Παράκλητος) и сохранять должно значение страдательное (пассивное) и действительного значения: «Утешитель», в силу грамматического своего производства, иметь не может. Так как первое значение глагола, от которого оно производится (παρακαλέω), на обычном языке – призывать, и так как в этом-же значении, – правда, один всего раз; Деян. 28:20, – употреблён Он и в новом завете, то полагают, что и произведённое от него существ.: «Параклит» значит тоже, что латинское advocatus: призванный и именно – по употреблению на судебном языке – призванный для защиты на суде (causae patronus, orator). Такое значение παράκλητος было обычно на греческом языке, – оттуда перешло оно и в еврейский к раввинам²⁴⁴. Иначе говоря, παράκλητος в этом смысле значит:

защищающий чьё-либо дело, а вместе с тем – представитель того, чьё дело Он защищает.

Несправедливо было-бы, однако, полагать, что этим и исчерпывается значение слова παράκλητος ²⁴⁵. На языке греческом и еврейском, как и на языке римлян соответствующее слово advocatus, – такое специальное значение получило уже в позднейший период времени, первоначальное-же значение слова было гораздо шире, именно – призванный на помощь вообще, помощник, покровитель, заступник ²⁴⁶. Следовательно, ещё в древнейший период времени страдательное (пассивное) значение слова естественным порядком вещей перешло в действительное (активное).

Отсюда становится ясным, что, не смотря на указанные возражения, славянский и русский перевод слова Παράκλητος словом Утешитель имеет все права на существование и согласен с древнейшим значением подлежащего переводу слова. Как помощник, покровитель, заступник вообще, – Дух Св. для христиан есть поистине Утешитель благий, и такое наименование Его наилучшим образом объединяет в себе все эти отношения Его к верующим ²⁴⁷. А если принять во внимание сказанное о значении глагола παρακαλέω на страницах новозаветных писаний, то всё достоинство, вся незаменимость этого наименования станут бесспорными.

Но, по смыслу настоящих слов Господа, Утешителем является не только Дух Св., а и Он Сам, ибо Он говорит: *и много Утешителя даст вам*, – т.е. вместо Меня, отходящего Утешителя. И Ап. Иоанн в 1-м послании своём пишет: «чадца моя! Сия пишу вам, да не согрешаете: и аще кто согрешит, Ходатая (Παράκλητον) имамы ко Отцу, Иисуса Христа, праведника» (2:1). Между тем – церковное употребление имя Утешителя осватило для обозначения именно Духа Св. ²⁴⁸ И в приведённом сейчас месте из послания Иоанновна Παράκλητος в приложении к Самому Господу, как мы видим, передано словом не Утешитель, а Ходатай ²⁴⁹. Почему это?.. Решение этого вопроса получается чрез рассмотрение тех отношений, в какие стали к верующим Спаситель, по окончании земного дела Своего, и Дух Св., – по нисшествии на Апостолов.

Господь даёт Ученикам Своим обетование иного Утешителя (Параклита), – из этого становится ясным, что и в Себе Самом указывая, таким образом, Параклита (как после именовал его в вышеуказанном месте послания своего и Ев. Иоанн), Он признает, однако, необходимость иного Параклита и именно – теперь, в настоящее время, когда Он Сам удаляется. Отсюда ясно раскрывается, что после настоящей разлуки, и оставаясь Параклитом, Он уже не мог быть им в том смысле и значении, в каком был для Учеников Своих доселе, и в каком будет для них Дух Св. В чём-же разница?.. Раскрывая это, Господь об ином Утешителе говорит Ученикам далее: *да будет с вами в век* (ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα) ²⁵⁰. И хотя во веки с Своими обещал быть и Сам Господь (Мф. 28:20), но как Утешитель, Он ныне от них удаляется, тогда как иной Утешитель, именно как Утешитель, в противоположность Первому, пребудет с верующими (μεθ' ὑμῶν) в век, – станет к ним на веки в те отношения, в каких доселе к ним стоял Христос. Но отношения Господа к Апостолам доселе были непосредственными, ближайшими отношениями Учителя к ученикам, Отца к детям, – эти отношения теперь обрываются и возобновятся, по обетованию Господню, уже не с Ним Самим, а с ниспосылаемым от Отца Духом Св., – возобновятся с тем, чтобы не прерываться затем на веки. В этом-то смысле Дух Св. для верующих будет Параклитом-Утешителем, тогда как Господь перестаёт быть для них таковым и становится Параклитом-Ходатаем.

Значение и употребление слова παράκλητος легко допускают такое толкование. Выше мы отметили два значения этого слова: древнейшее и позднейшее. Но позднейшее значение не есть, очевидно, значение новое: оно представляет лишь специализацию древнейшего, сужение его, понимание слова в одном только из прежних многих смыслов. И в древнейший период времени слово παράκλητος могло употребляться и в том смысле, в каком исключительно оно стало употребляться в позднейшем. Поэтому, и в отношении Господа (по вознесении) и Духа Св. – оно могло иметь различные значения, в каких в нашем славянском и русском

текстах они и передаются: значение и Утешителя и – Ходатая. Как живущий в самом человеке (1Кор. 3:16; 6:19), в теснейшем, следовательно, единении с ним, как укрепляющий, согласно ещё раннее данному обетованию Господа, последователей Его в борьбе их с миром (Мк. 13:11; Лк. 12:12 ср. Деян. 4:8), как помощник верующим в немощи вообще (Рим. 8:26, Гал. 4:6), подающий им сверхъестественные дары Свои (1Кор. 12: 4–11) и благодатные силы в таинствах, – Дух Св. поистине является Утешителем, т.е. ближайшим руководителем и помощником для верующих, каким был Христос на земле для Апостолов. Господь-же пребывает ныне на небесах, именно как Ходатай, Предстатель пред Отцом за искупленное Им человечество (Рим. 8:34; Евр. 7:25), как «Первосвященник во веки (Евр. 6:20), Иже единою Себе принес (7:27) и совершився бысть всем послушающим Его виновен спасения вечного, наречен от Бога Первосвященник по чину Мелхиседекову» (5:9–10), как «святым Служитель и скинии истинней, юже водрузи Господь, а не человек» (8:2). – Начало такой деятельности Своей Господь указывает и в настоящих Своих словах: *и Аз умолю (ἐρωτήσω) Отца*, – говорит Он. В этих словах иногда прямо даже усматривают общее обозначение наступающей деятельности Сына Божия без отношения к частному последствию её, т.е. ниспосланию Духа Св. от Отца ²⁵¹, но и признавая, что непосредственно они относятся лишь к последующему: *и много Утешителя даст вам, да будет с вами в век*, – в этом частном примере нельзя не видеть, действительно, и общего указания на новые отношения Христа к людям, как небесного Ходатая за них пред Отцом. ²⁵²

* * *

С раскрытием тех отношений, в каких находится к искупленному человечеству по вознесении на небо Господь, сами собой устраняются и те возражения, какие предъявляются со стороны отрицательной критики против понимания настоящих слов Его об Утешителе, как указания на Божественную Личность Св. Духа. Сопоставляя сказанное Господом у Синоптиков о вечном пребывании Его с учениками и последователями Своими (Мф. 18:20; 28:20) с настоящею речью Его в таком-же

смысле об Утешителе, представители рационалистической критики усматривают здесь противоречие, выход из которого, по их мнению, один – именно признание, что не о Духе Св., как отдельной Божественной Личности, говорит ныне Господь, а о Себе-же Самом в известном отношении Своём к верующим, что под Духом Св. (Πνεῦμα ἅγιον) в данном случае нужно разумеать принцип единения верующих между собою и со Христом. – «У Иоанна в гл. XIV–XVI Дух Св. является, как замена телесного присутствия Христа, для продолжения сообщения от Него жизни. Но так как Христос обещал также и Своё духовное присутствие, которое следствием своим должно было иметь тоже самое, то отсюда очевидно, что это (т.е. присутствие Христа и присутствие Духа Св.) – одно и тоже», пишет Шлейермахер²⁵³. «В нашем церковном учении признаётся и то, и другое, – деятельность Христа и деятельность Духа, – таким образом возникает, однако, вопрос: как это примирить с собственными изречениями Христа?.. Все изречения, где Христос, не упоминая вовсе о Духе (Πνεῦμα) или Утешителе (Παράκλητος), чрез одно жизнеобъединение с Собой обещает вечную жизнь, будут тогда в противоречии»...²⁵⁴ Примиряя это мнимое противоречие, Шлейермахер объясняет, что «Дух» и «Утешитель» (Πνεῦμα и Παράκλητος) не суть какие-либо специальные обозначения Божеств. Лица Духа Св., что это не более, как обозначения Самого-же Христа в известных отношениях Его к верующим: такими выражениями Господь пользуется, будто бы, тогда, когда говорит о будущей Своей деятельности в отношении всех верующих вместе, а не отдельных только лиц из числа их.²⁵⁵

Согласно с этим мнением, ещё один толкователь утверждает, что имя: «Дух Святой» (τὸ Πνεῦμα ἅγιον) обозначает, по крайней мере в данном случае, не Божественную Личность Духа Св., а – «дух прославленного Христа».²⁵⁶

Но, не говоря уже о том, что единство Божественного Существа, и при особом отношении к миру и при особой деятельности в нём каждой из трёх Ипостасей Божества, предполагает соприсутствие всех Лиц Пресв. Троицы, необходимо в частности, далее, признать, что в откровении и

явлении Духа Св. совершается, действительно, явление и Господа Иисуса Христа, и что особой близости к Нему христиане могут достигать только в Духе Св.: благодатью Духа Св. Он входит в теснейшее единение с ними, осуществляя непосредственно далее следующее обетование таинственного пришествия Своего: *не оставляю вас сиры, прииду к вам...* Ср. 1Ин. 3:24; 4:13. Великий для этого пример в таинстве Евхаристии: силою и действием Духа Св. претворяются хлеб и вино, но вкушают верующие тела и крови именно Господа Иисуса Христа, входя в существеннейшее с Ним единение. По Шлейермахеру-же, человек должен иметь непосредственное отношение либо к Сыну, либо к Духу Св., иначе же выходит будто бы противоречие... ²⁵⁷

Главнейшее основание для такого ошибочного мнения лежит, очевидно, в смешении раскрытых уже и уяснённых отношений к верующим Параклита-Ходатая и Параклита-Утешителя. Рассуждение Шлейермахера – поверхностный взгляд на дело и не глубокий экзегез; при точнейшем рассмотрении мест св. Писания и более серьёзном и тщательном углублении в учение Церкви, становится очевидным, что различие для деятельности Сына и Духа Св. в таинственном пришествии Их к верующим сохраняется во всей своей силе, и чрез то падает всякое основание для рационалистического смешения Самых Лиц (точнее: для отрицания бытия Духа Св.), как и для обвинения церковного учения в самопротиворечии. Под наитием Духа Св. зачинает Дева Мария, но рождается Логос, Господь Иисус: так при посредстве Духа Св. и с возрождённым Его благодатью человечеством вступает в союз Господь, но именно Он для него остаётся путём, истиною и животом; только потому, что Он живёт, – и мы живём (14:19). Тем не менее, ни познать Господа, ни соединиться с Ним без благодати Всесвятого Духа человек ни возможности, ни сил не имеет, и, во исполнение обетования Своего: *не оставляю вас сиры: прииду к вам*, Господь приходит к людям, т.е. вступает в теснейший союз с ними, только в Духе Св., только при Его благодатном посредстве. Это духовное пришествие Христа к человеку немыслимо, таким образом, без

пришествия Духа Св., и наоборот: пришествие Духа, просветляющего в человеке образ Христа, оживляющего Его в душе его, есть с необходимостью пришествие и Христа Самого, хотя это одновременное пришествие есть всё же пришествие именно двух Божественных Лиц, различно познаваемое, в соответствии ипостасному различию Их. Логос есть начало и виновник Откровения, во вне данного (объективного), – в Нём для человечества дан предмет познания, необходимого для спасения; Дух Св. есть начало внутреннего (субъективного) Откровения: Он подаёт силы человеку к познанию и – к действительному при том, спасительному познанию Того, в Ком для человека путь, истина и жизнь. С Своей стороны (объективно) Бог совершеннейшим образом открылся миру в Сыне Своём, Логосе, когда во плоти Он обитал на земле; без этого Откровения (объективного) невозможно было-бы для человека спасение, но с другой стороны – и до того времени, пока сам человек не усвоит божественной истины (субъективная сторона), она для него, конечно, ещё не спасительна. И если божественное Откровение в последнем смысле, т.е. в смысле усвоения божественной истины самим человеком (Откровение субъективное), возможно действительно только в Духе Св., то ясно, что пришествие Христа в душу каждого отдельного верующего, после единожды совершившегося явления Его в мире, неотделимо от пришествия Духа и невозможно без него, как с другой стороны – невозможно и пришествие Духа без пришествия Христа. Пришествие Одного есть с необходимостью пришествие и Другого, но оно не есть пришествие Одного и Того-же.

Отсюда становится ясным, почему в св. Писании Дух Св. именуется Духом Христовым (Рим. 8:9–10; Гал. 4:6). И если Его, Христово, первосвященническое ходатайство пред Отцом Он усвоит верующим, если по заслугам Господа Он к ним ниспосылается, то не могло-ли, действительно, всё это служить для Господа вполне достаточным основанием для возвещения верующим, что Он Сам будет вечно в среде их, хотя в ближайшем смысле Утешителем для них будет Иной?..

В ком действует Дух Св., кто себя, свою волю слил с Его Божественною волею, тот по всей справедливости может сказать, что живет не ктому он, а живет в нем Христос (Гал. 2:20), ибо Дух Св., усваяя ему плоды небесного ходатайства Христа, плоды всех заслуг Его, – только посредствует его союз с Ним и приводит этот союз к той близости, к тому единству, по которому, и на небесах обитая, Господь с вами есть – μεθ' ἡμῶν ἐστί.

Не доказывая личной самостоятельности Духа Св., личного бытия Его, на основании свидетельства св. Писания вообще (что в нашу задачу, конечно, не входит), остановимся лишь на тех доказательствах этой истины, какие можно почерпнуть из настоящих только слов Господа. Со всею ясностью на Духа Св., как на Божественную Личность, Господь указывает в них, когда говорит, что Дух истины заменит верующим Его Самого. Равное заменяется равным, и как-бы Господа возмогла заменить какая-либо сила, какое-либо отвлечённое (абстрактное) начало (принцип), или основанная на нём деятельность Самого Христа?.. Возможно-ли сопоставление, подобное тому, какое теперь, по Шлейермахеру, находится в словах Господа: сопоставление силы, деятельности и т.д. – с Личностью?.. Личность естественно сопоставляется с личностью-же: прямое, непосредственное понимание слов Господа отсюда – то, что Его присутствие заменит не нечто, а Некто. «*Умолю Отца, и иного Утешителя даст вам*, т.е. иного такого-же, как Я», – справедливо толкует, поэтому, Иоанн Златоуст ²⁵⁸. К тому-же и прямой грамматический смысл в этих определённых указаниях на Утешителя в муж. роде: *иной* (ἄλλος, как далее в ст. 26 – Той, ἐκεῖνος), при главном подлежащем среднего рода (Дух – πνεῦμα), побуждает видеть указание на личное Существо, на определённую Личность. – «Сказав: *иного*, – (Христос) указывает на различие Его Ипостаси; а сказав: *Утешителя*, – на единство Существа», вновь замечает Иоанн Златоуст ²⁵⁹. Всякое иное толкование этих слов, всякое иное их понимание, в основе своей необходимо должно иметь то предположение, что речь Господа имела смысл несобственный, переносный, а для такого предположения оснований решительно никаких нет, и

потому все строящиеся на нём толкования совершенно произвольны и несостоятельны.

Но будущий Утешитель, по изъяснению Господа, есть не только Личность, но и Личность именно Божественная: Господь именует Его Духом истины. Что значит это наименование?.. Это не тоже, что «истинный Дух» или дух (суть) истины отвлечённой (абстрактной), рассудочной: подобного понимания нельзя в данном случае допустить в виду стоящих здесь двух определённых членов (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας); это указывает на мысль более глубокую, и род. пад.: «истины» (τῆς ἀληθείας) здесь является род. субстанции ²⁶⁰. Будущий Утешитель Духом истины назван здесь в том-же смысле, в каком ранее именовал Себя истиною Сам Христос: Дух Св. есть истина, как Сын и Отец; истина Он потому, что Он Бог, что Он един с Ними по Существо. Здесь опять разумеется истина Божественная, истина Бытия истинного, абсолютного, – в общении с этою Истиною побеждается всякая суэта ματαιότης) жизни естественной и греховной. ²⁶¹

Достойно, однако, замечания то обстоятельство, что Дух Св. Господом теперь именуется не истиною, а – Духом истины (ἀληθείας род. пад.); когда-же Господь говорил о Себе, – Он называл Себя истиною (ст. 6), и мы видели, что, как истину и жизнь, Он противопоставлял Себя известным образом и Отцу, и Духу Св. В настоящих словах Его усматривается прямое подтверждение для такого соображения; Дух Св. не называется истиною, но только Духом истины, – Его посредство и вся Его деятельность, по смыслу сейчас сказанного, только вводят человека в теснейший союз с Господом, с истиною и жизнью для всего человечества. Поэтому-то «Дух истины» здесь можно понимать как Дух Истины-Христа, Дух Христов, – как и именуется иногда действительно Дух Св. в св. Писании (Рим. 8:9–10; Гал. 4:6). И св. Кирилл Александрийский пишет: «Господь называет Его Духом истины, выше сказав, что и Сам Он есть истина, ибо Он – Его Дух». Migne, t. LXXIV, col. 257. Будучи Духом истины по Существо (род. субст.), – Дух Св. для людей является таким образом, как Дух Истины-Христа (род. принадл.). ²⁶²

Особенно глубокий смысл и значение имеет во всяком случае наименование Духа Св. в данном случае Духом истины. Ранее Он был назван Господом Утешителем, и теперь учение о Нём раскрывается также, как об Утешителе, но как Утешитель, как помощник в борьбе с миром, как споспешник апостольской деятельности Учеников, как наставник их самих, – Дух Св. прежде всего и должен был открыться им, как Дух истины. Их собственная слабость и несовершенство, приближавшие их то к остальным людям, то даже к враждебным Христу Иудеям, основу имели прежде всего в их неведении истины, в недостаточном усвоении её из учения Самого Господа, в их заблуждениях и предрассудках; – силою и научением Духа Св. должны были освободиться они от этого несовершенства своего. И когда это совершилось, когда они сами Духом Св. были введены в полное познание истины учения Спасителя своего и в истинное разумение Лица и дела Его: тогда – какая помощь, какие силы даны были вместе с тем им для апостольского служения их!.. Ведение истины является делом, наиболее важным и дорогим для человека вообще, но сколь важно обладание истиною для того, кто и других призван научить!.. Сколь драгоценно оно здесь для собственной уверенности в правде учения, возвещаемого вслух всего мира, сколь необходимо оно для неустанной энергии, силы, для постоянного спокойствия и мира душевного, – столь-же важно оно и для торжества самой проповеди, ибо только сильное убеждение способно рождать убеждение и в других, сильно и им передаваться и их увлекать, сильно и косноязычного сделать пламенным, красноречивейшим проповедником и слабого человека – неборимо действующим на людей, героем, увлекающим за собою массы. Не это-ли самый разумел и Апостол, когда писал в Коринф: «и слово мое и проповедь моя не в препретельных человеческия премудрости словесех, но в явлении духа и силы»?.. (1Кор. 2: 4).

Чисто духовная, но непобедимая сила божественной истины, сила Духа истины, чрез Апостолов и сотрудников их победила мир, расширила, укрепила и возвеличила Церковь Христову. Но так как не одним Апостолам дано было обетование

Утешителя, Духа истины, а всем верующим и на все времена, то и теперь внутреннею, непобедимую силою как для всей Церкви, так и для каждого отдельного члена её, стоящего под воздействием благодати Духа истины, является обладание всею полнотою истины, и потому-то – ни мир с своею призрачною мудростью, ни дух лжи, ни его царство: самые врата ада – не одолеют ей (Мф. 16:18).

Среди постоянной смены идей и воззрений, при том постоянном колебании человеческой мысли, а следом за нею и всей человеческой жизни, при котором – ныне признается ложным то, что ещё вчера только считалось непреложной истиной, а завтра ложным окажется и то, что признаётся истинным сегодня; среди этого бурного моря житейского, где чистые струи истины смешались с волнами лжи и порока. Церковь, хранительница чистой всесовершенной истины, одушевлённая живою истиной исполняющего её Духа истины, пребывает и до века пребудет непоколебимою и непобедимою, как сама истина, в будущем ожидая только полного торжества и явления правды своей пред лицом неверующего мира.

Но по самому существу дела, возвешение людям вечной истины, являясь первым и важнейшим делом Утешителя, не может остаться делом единственным и последним, не может быть только теоретическим научением истинам Откровения. Нет, – ибо и истина Божественного Существа есть истина Бытия абсолютного, истина Живота вечного, – отсюда и сообщение человеку божественной истины неразрывно связано с сообщением ему блага вечной, божественной жизни: Дух истины, Дух Св., есть вместе с тем и Дух животворящий; сообщаемая Им небесная мудрость не только просвещает разум, но и освящает человека, перерождает его и воистину его освобождает (Ин. 8:32): действуя творчески (Иов. 33:4; Пс. 32:6; Ин. 3:3, 5–6), Дух Св. не только возвещает её, но и отпечатлевает у него на сердце, делая её для человека не чем-л. извне данным, а ему собственно принадлежащим, врождённым ему при его новом рождении. Такое сообщение истины есть, очевидно, залог смерти не подлежащей, неумирающей жизни, – оно есть новое творение во Христе

(2Кор. 5:17), вновь поставляющее человека в те же отношения к истине и жизни Бога-Творца, в каких стоял Он при первом творении.

Но вслед за обетованием Ученикам Духа Св. Господь изрекает суровый приговор о мире: *Его(-же), Духа истины, Утешителя, – мир не может прияти, яко не видит Его, ниже знает Его...* Без сомнения, приговор этот у Христа Спасителя должен был вызвать глубочайшую скорбь и особенно – ныне, когда наступали уже великие мгновения Его страданий и смерти за жизнь всего грешного мира, за всех – и великих, и малых – грешников на земле: но вся непреложность горькой истины побуждает Его раскрыть её определённо и прямо. В знании этой истины была при том великая польза для всех учеников и последователей Его и – великое во многих случаях для них утешение.

Как мир не может приять Духа?.. Разве не обещал Бог излить от Духа Своего на всяку плоть? Иоил. 2:28. И разве царство Христово, представителями только которого были теперь Ученики, – не должно было обнять собою весь мир?..

Но мир в данном случае разумеется, как известное состояние людей, доколе они являются неспособными стать учениками Христа, – мир берётся здесь, как полная противоположность царству Христову, и потому и возможность приятия Духа отрицается за миром, доколе он остаётся, как таковой, доколе он в лице отдельных членов своих не становится царством Господа. Мир – это человечество, живущее по началам (принципам) жизни естественной, натуральной, по началам эгоизма и чувственности ²⁶³. «Не имать Дух Мой пребывати в человецех сих во век, зане суть плоть», сказал Бог ещё в ветхом завете (Быт. 6:3). И не потому, как изъясняет это ныне Господь, – не имать пребывати в них, что Бог этого не хочет, но потому, что сам мир Духа *не видит, ниже знает Его*. Бл. Августин пишет: «Господь сказал, что мир не может приять Духа Св., как сказало ещё: мудрование плотское вражда на Бога, закону бо Божию не покарается, ниже бо может (Рим. 8:7), – всё равно, как-бы мы сказали: неправда правдою быть не может. О мире-же в этом месте Он сказал,

обозначая любителей мира, каковая любовь не есть от Отца, (1Ин. 2:16). И потому, любви этого мира, относительно которой мы стараемся, чтобы она уменьшилась и совсем уничтожилась в нас, противоположность составляет любовь Божия, яже изливаясь в сердца наша Духом Святым, данным нам (Рим. 5:5). Итак, *мир не может приять Его, яко не видит Его, ниже знает Его*, ибо мирская любовь не имеет очей к созерцанию невидимого, а Дух Св. иначе, как такими очами, и усматриваться не может». Ор. cit., col. 916. «Господь, пишет св. Василий Великий: именует миром здесь тех, которые преданы вещественной и плотской жизни, доверяют в истине одним глазам... Плотской человек, у которого ум не упражнялся в созерцании, лучше-же сказать, весь, как в тине, погребён в плотском мудровании, не может воззреть на духовный свет истины»... ²⁶⁴

Слова Господа раскрывают пред нами глубокую тайну бытия двух совершенно несходных, ничего общего между собою не имеющих областей (сфер) жизни: области жизни духовной и – жизни плотской. Было-бы крайнею натяжкой и произволом думать, что в настоящем случае речь идёт только о дурных сторонах жизни мира, о проявлении его пороков, страстей и развращения: ничего подобного Господь не говорит. Как на причину невозможности для мира приять Духа, Он указывает только на то, что – *мир не видит, ниже знает Его*. И в лучших проявлениях своих мир, доколе Он остаётся именно миром, доколе он началом (принципом) своей жизни имеет плоть, себя самого, видимую природу, – Духа не видит и не знает и приять Его, поэтому, не может. И в лице лучших представителей своих, – людей добродетельных, благородных, честных и умных, в лице тех, коих как-бы самая профессия заключается в поисках истины и её раскрытии: в лице поэтов, художников, философов, этих «великих и сильных» в познании истины людей, – мир, оставаясь миром, мудрствуя тем мудрованием своим, которое, по Апостолу, вражда есть на Бога, – не может приять Духа истины. Эта мудрость не приближает его к познанию Духа, а удаляет от Него, препятствует видеть и познавать Его действия. Только там, где сильно сознание своей немоги, является

действие Благодати (2Кор. 12:9–10): как может усмотреть и познать её мир в сознании силы и мудрости своей?.. И очарованный миром, замороженный любовью к нему подобен тому Ангелу церкви Лаодикийской, который говорил, «яко богат есмь, и обогатихся, и ничтоже требую», не зная, что «и окаянен, и беден, и нищ, и слеп, и наг Он» (Откр. 3:17)... «Не любите мира, ни яже в мире», – завещает Апостол (1Ин. 2:15).

Самопроизвольно ограничиваясь кругом творения, в этом круге находя для себя полный ответ на все запросы мысли и полное удовлетворение для всех стремлений своего духа, ничего более не желая и ни к чему более не стремясь: как усмотрит и познает человек действие Духа истины и жизни, как возможет Его воспринять?.. И если в вере в науку, в прогресс, в природу человеческую, в естественном её состоянии; если в деятельности своей по началам, отсюда почерпнутым, человек найдёт возможным примириться с жизнью своею и ею удовлетвориться: он мир, он достояние мира, он житель той области, которая не сродна, а противоположна царству Духа истины, которая недоступна Его животворящему дыханию...

И только тогда, когда при самой самоотверженной деятельности на пользу ближнего, при самом неуклонном исполнении своего долга к природе, к ближним, к себе самому, при самом искреннем и постоянном следовании заветам гуманности, чести и милосердия, – человек всем сердцем ощутит тщету и пустоту своего существования и всей деятельности своей, – если действительно и основание, и побуждения для себя она имела не вне границ мира, а в нём-же самом, – когда ясно пред духовными очами его раскроется та истина, что мир во зле лежит (1Ин. 5:19), что точка опоры для перерождения его должна быть найдена не в нём самом, а вне его, что вся жизнь мира – лишь жалкое подобие жизни, лишь призрак и тень: что призрачна его красота, лишён смысла сам по себе весь шум его движения и жизни, что жалки и бессильны и лучшие его начинания, стремления и порывы, – когда, словом, отрешится, наконец, человек от всех доселе омрачавших его духовный взор иллюзий о самодовлеющем достоинстве мира: только тогда в страстном стремлении к существованию

лучшему, совершеннейшему Он станет способным ощутить дыхание иной жизни, подметить, духовным оком усмотреть её проявления, – только тогда возможен он приять в себя Духа истины... Он увидит проявления иной, высшей Силы в той самой жизни мира, которая доселе казалась так легко объяснимой из себя самой, как совершенно самостоятельной, и которая явилась ему такой суежной, бессодержательной и пустой именно в этой предполагаемой своей самостоятельности и самобытности, – он увидит высшие проявления благодатного воздействия Духа истины и жизни в Церкви и истории её, – и в себе самом, наконец, познает он Его веяние, ибо «глаголет Дух: се стою при дверех и толку» (Откр. 3:20, 22)... Тогда только может человек приять Духа Св.: он перестал быть миром, он видел Духа истины и познал Его... ²⁶⁵

В таком смысле Апостолы давно перестали быть миром. «От мира не суть, якоже и Аз от мира несмь», – изъяснял в Своей первосвященнической молитве о них Господь (17:16 ср. 14). И что, в самом деле, нерасторжимыми узами связало их с Учителем, что побудило их, оставив всё, за Ним следовать? Что заставило их пренебречь всеми опасностями, общим негодованием вождей народа своего, что породило у них сознание даже *необходимости* следовать за Христом?.. Ибо, отвечая на вопрос Господа: не хотите-ли (и) вы отойти? – Пётр от лица всех Апостолов отвечал: Господи! к кому нам идти? – и далее изъяснил причину невозможности для них покинуть Его: Ты имеешь глаголы вечной жизни (6:67–68)... Великое слово! Великая похвала оно для Апостолов! Все несовершенства, все предрассудки их, и до времени преобразования их под воздействием Духа Св., представляются бесконечно малыми, лишёнными всякого значения пред этим геройским решением их бросить мир и следовать за Тем, у Кого были глаголы живота вечного... И когда «мир» видел во Христе одержимого бесом, а дела Его объяснял силою действующего в Нем веельзевула, Ученики Его просили у Него только укрепить их веру (Лк. 17:5), – просили того, в раздаянии чего является сила Духа Св.: просили, сами не зная, благодати Утешителя, обетование Которого возвещается ныне... Это благодатная была почва для

воздействия Духа. И обращаясь в речи от мира к этим смиренным и самоотверженным искателям истины, Господь о Духе истины говорит им: *вы-же знаете Его, яко в вас пребывает и в вас будет.*

Но в этих последних словах Господа: *яко в вас пребывает и в вас будет*, – раскрывается та истина, что Дух подаётся людям, как ныне в частности Апостолам, не потому, что они сами привлекают к себе Его благодать, не по их заслугам, а потому, что Сам Дух всегда с ними, всегда при дверях их сердца, и как только отверзаются двери, – воздействует сила Его. В этом смысле выражение: «ибо Он с вами пребывает» (по-славянски неточно: *в вас*) с полным правом и основанием должно отнести *и к миру*, не имеющему, однако, сил и возможности приять Духа: благодатною силою Своею Дух Св. всегда близок духу человеческому. Но, с другой стороны, близок Он только в той степени, мере и силе, в какой допускает это мудрость мира, мудрование плотское, – вот почему о мире Господь не сказал, что с ним пребывает Дух истины: мир, как таковой, далёким творит Его от себя, хотя Дух и не покидает его совершенно, продолжая стоять всегда у дверей сердец человеческих; Апостолы-же своим самоотверженным исканием глаголов живота вечного столь приблизили Его к себе, что пребывание Его с ними, как преимущественное и чрезвычайное, и отмечается теперь Господом, как-бы с некоторым даже противоположением их миру ²⁶⁶. Но, действительно, прямого противоположения здесь нет, есть-же только некоторое, относительное противоположение: о пребывании Духа истины с миром, подобном пребыванию Его с Апостолами, Господь только умалчивает, но оно Им не отрицается и отрицаться не может по самому существу дела. Когда, поэтому, Господь говорит, что мир не может приять Духа, и когда Ученикам Он приписывает теперь пребывание Его с ними, в среде их, – речь Его идёт о предметах совершенно различных. Действительное-же противоположение неспособности мира приять Духа Св. усматривается в дальнейших словах обетования Ученикам: *и в вас (Он. Дух Истины) будет.*

Отсюда само собою устраняется то кажущееся противоречие, какое заключается в настоящих словах Господа. Когда говорит Он о мире, Он говорит, что мир приять Духа истины не может, ибо не видит и не знает Его, – отсюда должно было ожидать, что, говоря об Апостолах, Он также скажет: а вы можете приять Его (следствие), ибо видели и познали Его (причина). В действительности-же говорится совершенно наоборот: *вы же знаете Его (следствие), яко в вас пребывает и в вас будет (причина)*. Что-же от чего зависит: приятие Духа истины от познания Его, или – наоборот: познание от восприятия Его?..

Различая пребывание Духа Св. с кем-либо, что не отрицается и за миром и что служит условием к познанию Духа, –и пребывание Его в ком-либо, что, наоборот, само условием для себя имеет предшествующее познание Духа и что недоступно для мира и ныне обещается только Апостолам, – мы устраняем это противоречие и решаем поставленный вопрос.

267

Великое и для Апостолов, и для всех христиан утешение в настоящих словах Господа, при всей скорбности возвещённой Им истины о неспособности мира приять Духа Св.!.. Вся жизнь мира, вся его цивилизация, прогресс его, наука: всё, чем Он только гордится, – не только случайно, но и естественным порядком вещей может вступать в непримиримое противоречие с тем, чему учит человека Дух истины. Два мира: мир Духа и мир плоти разделены между собою непроходимой бездною; для мира плоти всегда остаётся юродством, яже Духа Божия (1Кор. 2:14), – величайшие тайны, в познании которых утверждает Дух Св.: тайна Креста Господня, наравне с тайною Его рождения в мире от Девы, – одинаково суть великие благочестия тайны (1Тим. 3:16), миру безумие и соблазн (1Кор. 1:23). И потому, как-бы ни возносился мир премудростью своею над великими благочестия тайнами, каким-бы невозможным, отжившим учением он их ни представлял, как-бы высоко он ни ставил могущество и силу человеческого разума, и величие всех успехов его и каких-бы, наконец, противопоставлений и сравнений отсюда ни делал: участники благодатного царства

Духа истины не должны смущаться, не должны колебаться в той уверенности своей, что им принадлежит обладание полной божественной истиной. Так всё и должно быть, доколе мир остаётся миром, доколе не наступило то единое царство, о котором молимся мы: *да приидет царствие Твое!..*

XIV. Обетование нового пришествия Господа к Своим. Вопрос Ап. Иуды

Великое обетование Господа об Утешителе не могло в настоящие моменты послужить к полному успокоению для Апостолов, к полному утешению их при разлуке с Учителем. – «Смотри, пишет Иоанн Златоуст: смотри, как превознёс Он этот дар: сказал, что (Дух Св.) есть иной (Утешитель), такой-же, как Я; сказал: Он не оставит вас; сказал: к вам одним придёт, также, как и Я; сказал: в вас будет. И однако же, не смотря на всё это, не уничтожил в них печали. Они хотели видеть Его и (желали), чтобы Он был с ними»... ²⁶⁸ В этом отношении речь Его об Утешителе ином могла скорее исполнить души Учеников ещё большею печалью, так как для них оставалась полная возможность думать, что чрез обетование иного Утешителя Сам Господь прямо устраняется от непосредственного соприсутствия с ними в будущем, что иной Утешитель сделает невозможным прежнее теснейшее, непосредственное их единение с Ним. Но мог-ли Иной, им Неведомый, заменить им Того, для Кого они оставили вся (Мф. 19:27; Мк. 10:28), покинули семью, порвали все связи с враждебным Ему миром, – Кто был для них единым отцом в Им-же созданной малой семье их, Кто Сам сейчас именовал их чадцами Своими (13:33)?.. И вот, – «после обетования Духа Св., пишет бл. Августин: – чтобы не подумал кто, будто Господь так намерен дать Его, как-бы вместо Себя, что Сам не предполагает уже быть с ними, – Он присовокупил и сказал: *не оставлю вас сиры: прииду к вам*... Ор. cit., col. 916. В этих словах с особою силою Он вновь свидетельствовал Своё отеческое отношение к ним, как и ранее, когда называл их чадцами Своими. – «это, говорит Зигабен: выражение отеческой нежности (πατρική εὐσπλαγνία), доставляющее Ученикам великое утешение и облегчение. Не совершенно оставлю Я вас, детей Своих»... ²⁶⁹

Но о каком пришествии Своём говорил теперь Господь?.. Ответ на этот вопрос отчасти уже дан для нас при толковании ранних Его слов о возвращении Своём по уготовлении

обитателей для Учеников в доме Отца: там прежде всего разумелись явления Его Апостолам по воскресении Его из мёртвых. Эти явления ближайшим образом должно понимать и в настоящих словах и – в силу тех-же оснований, т.е. главным образом в виду того, что слова эти обращаются при телесной разлуке к скорбящим об этой разлуке Ученикам: естественно, что в их утешение Господь прежде всего говорит о радости свидания, соответствующего этой разлуке. Да и вообще, при тяжести и скорби окружающих обстоятельств, при ужасе близящейся смерти, о чём естественнее всего могла быть речь, как не о торжестве победы над нею, как не о радости воскресения?.. И о каком-бы, далее, свидании и соединении с Своими Господь ни говорил: как мог-бы пройти Он мимо этого великого дела, этой основы всех будущих отношений Своих к верующим?.. Наконец, – в непосредственно далее следующих словах Его: *еще мало, и мир ктому не увидит Мене, вы-же увидите Мя, яко Аз живу, и вы живи будете*, – содержатся ясные уже указания на то, что прежде всего речь здесь касается явлений Его по воскресении Его из мёртвых. О грядущем свидании Господь говорит, как о весьма близком (*ещё мало...*), но после настоящей разлуки что же было ближе свидания по воскресении Его?.. *Еще мало, и мир ктому не увидит Мене* говорит Он далее: *вы-же увидите Мя*, – и в полное соответствие с этим Ап. Пётр о воскресении Его говорил: «Сего Бог воскресил в третий день и даде Ему явлену быти – *не всем людем, но нам*, свидетелем, предназначенным от Бога, иже с Ним ядохом и пихом, по воскресении Его от мертвых» (Деян. 10:40–41). И в заключительных словах: *яко Аз живу, и вы живи будете*, – не содержится-ли определённого указания на то великое чудо, которое показало, что воистину Господь есть живот вечный, жизнь подавший и всем верующим во имя Его?..

270

В силу всех высказанных соображений, те мнения, по которым в настоящих словах Господа усматривается указание только на Его пришествие в Духе Св. или Его второе пришествие – на суд, являются односторонними. В частности против последнего, особенно опасного по возможным из него

выводам толкования, в речах Самого Господа усматривающего прямые основания и подтверждения для какой-то особой, не оправдавшейся веры перво-христианской церкви в близость второго пришествия Его, – кроме сказанного о том, как мало вообще могло утешить Учеников, – подобно Марфе, скорбящей о смерти брата своего, Лазаря, – обещание свидания с Учителем при втором Его пришествии на суд, должно также заметить ещё, что выражение: «сыры» (*не оставлю вас сыры*) – ни в каком случае не могло-бы быть употреблено Господом для означения состояния верующих во всё время до славного пришествия Его на суд, ибо это время должно было ознаменоваться для них, по Его-же собственным словам, пребыванием с ними Утешителя²⁷¹, единого с Ним по Существу. И если бы, далее, речь шла теперь о втором славном пришествии Господа, то что значили-бы и как-бы нужно было толковать слова Его о том, что мир тогда не увидит Его? На страшном суде, по свидетельству Его Самого, соберутся пред Ним вси языцы (Мф. 25:32)... Наконец, изображение Им соединения Своего с учениками в настоящем случае не согласно с тем, какое обычно у Него в речи о втором пришествии (*parusie*) и о царстве славы на небе. Так далее Он говорит: *аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет, и Отец Мой возлюбит его, и к нему приидем, и обитель у Него сотворим*, – о царстве-же небесном ранее Он говорил: «в дому Отца Моего обители многи суть»; – в первом случае раскрывается образ вселения Бога в человека, во втором – поселения самого человека в известном месте; последней образ раскрывался также неоднократно и в притчах, где царство небесное представлялось под образом пиршественного зала, а ад – под видом геенны огненной.²⁷²

Но – с другой стороны: контекст речи (особенно стт. 21–23), а также и то вполне ясное соображение, что кратковременные явления Господа по воскресении Его не могут, конечно, почитаться полным исполнением настоящего обетования Его, побуждают понимать это обетование и в более широком смысле. А так как непосредственно впереди речь шла об Утешителе, Духе Св.. и об Его ниспослании Апостолам, то

естественно, что и настоящее обещание Господа прийти к Своим сопоставляется с пришествием к ним Духа Св. – Св. Кирилл Александрийский толкует: «не чуждым Своей собственной природе показывая Духа, Единородный, сказав, что от Отца ниспослан будет Утешитель святым, обещается прийти Сам и быть им вместо Отца, чтобы они, как лишённые помощи воспитателя сироты, не были-бы на будущее время весьма легко уловимыми чрез то в сеть диавола и не явились-бы очень способными к восприятию соблазнов в мире»... Migne, t. LXXIV, col. 264.

Но одним и тем-же словам можно-ли придавать два различных смысла? – Нет, очевидно. Толкование, допускающее возможность такого предположения, отличалось-бы явным произволом и совершенно должно было-бы отказаться от раскрытия действительного смысла подлежащих толкованию слов. И если, поэтому, и должно признать, что в настоящих словах Господа содержится указание и на явления Его по воскресении Ученикам Своим и – на явление, пришествие Его в Духе Святом, то это лишь потому, что и в том, и в другом случае они в известном отношении имеют один и тот-же смысл, объединяются во внутреннем своём значении.

Связь между обоими пришествиями Господа, действительно, самая тесная, самая неразрывная. Воскресение Его, знамением и доказательством которого для Учеников служили явления Его в прославленном теле, было основанием, залогом Его общения с верующими, как прославленного Царя их, в Духе Св., – самые явления Воскресшего были прообразом этого духовного общения Его с верующими, имеющего продолжиться по Его обетованию до кончины века (Мф. 28:20), – даже более: они служили как-бы только временною формою его, временной его заменой. Как форма общения с Господом, эти явления были менее совершенны, чем общение с Ним в Духе Св., но поскольку они предшествовали этому последнему общению и служили для него и основанием и залогом (по непосредственной связи своей с событием воскресения Христова), – они естественно поставляются теперь на первое

место и служат к ознаменованию и обозначению всего вообще дела воссоединения Господа с последователями Своими. ²⁷³

И таким образом: когда Господь говорил Ученикам: «аще уготовлю место вам, паки прииду», и когда ныне Он говорит им: *не оставлю вас сиры: прииду к вам*, – и в том и в другом случае речь несомненно идёт о свидании по воскресении Его; но тогда как в первом случае указанием на явления по воскресении весь смысл слов Господа и исчерпывается, во втором – наоборот: расширение первоначального, основного смысла слов Его представляется делом необходимым. Там, после речи об уготовлении обителей, разумеется в обещании Его прийти что-либо иное, кроме явлений Его по воскресении, нельзя уже потому, что тогда связь этого пришествия с уготовлением обителей останется совершенно неясною, – здесь наоборот: разумея при подобном-же обещании пройти (πάλιν ἔρχομαι, ἔρχομαι) одни только явления Воскресшего, совершенно нельзя понять связи его ни с предыдущими, ни с последующими словами в речи Христовой.

Частнее предсказывая о *начале* нового общения Своего с Учениками, т.е. имея в виду только свидание по воскресении Своём, Господь говорит: *еще мало, и мир ктому не увидит Мене, вы-же увидите Мя, яко Аз живу, и вы живи будете...* Понятие мира здесь, очевидно, берётся в том-же объёме, как и в речи о Духе истины, незримом для мира ²⁷⁴. И прежде всего мир – это Иудеи, для которых с погребением Христа в пещере кончилось лицезрение Его, и началось уже то бесплодное искание Его, которое предсказывал им Господь (7:34; 8:21). А те, кои были уже не от мира (17:14), имели ещё увидеть своего Учителя ²⁷⁵, когда, «яко от чертога, возсиял Он из гроба» ²⁷⁶. Возможность этого нового лицезрения Господа была обусловлена полной непричастностью Его смерти; смерть не могла удержать Его во мраке гробовой пещеры скрытым от взоров друзей Его: вы увидите Меня, говорит Господь: ибо Аз живу (ζῶ). ²⁷⁷

Ζῶ – живу Аз! Это великое и величественное слово Господа, в виду близящегося смертного конца жизни Его, само указывает тот смысл, в каком должно понимать его. В таком-же

смысле Он и ранее, вслед за упоминанием о пути Своём, пути страданий и смерти, сказал: «Аз есмь живота»! Это – жизнь неумирающая, не подлежащая смерти, это – самый Источник жизни, Жизнь абсолютная, вечная. Жизнь для Господа не прекращается никогда, ни при каких обстоятельствах, – вся полнота её не уменьшается для Него и при самой смерти телесной. Живым, живущим, а не ожившим только именуется Господь и Ангелами при первой всерадостной вести о воскресении. Вот наклонились над гробом Живодавца мироносицы, взорами ища пречистого тела Его, но два мужа, в одеждах блистающих, «рекоста им: что ищите живаго (τὸν ζῶντα) с мертвыми? несть zde»... (Лк. 24:5). Не ожившего, а живого, живущего: τὸν ζῶντα. Жизнь, во гробе како положился еси?.. воспевается в одном из песнопений церковных пред изображением гроба Христова. (Велик. Субб.). ²⁷⁸

Как вечно живой, – «яко Живоносец, возсиял Господь из гроба» ²⁷⁹ – и для всего верующего человечества: вечный и единый источник жизни, – Он с этого момента делается таковым и для всего искупленного Им человечества. *Аз живу, и вы живи будете.* В воскресении Господа или точнее: в том, что Он и в смерти Своей пребывал живым, – единственная надежда, единственный залог и основание и для жизни человека в общении с Ним, после временного торжества смерти. «Яко-же о Адаме вси умирают, такожде и о Христе вси оживутъ» (1Кор. 15:20, 22). О Себе говоря в настоящем времени: *живу* – ζῶ, Господь о тех, которые только чрез Него имели получить жизнь, говорит в будущем: *живи будете* – ζήσεσθε ²⁸⁰. И на Апостолов самих жизнь божественная ещё имела только излиться, и ближайшим образом они приобщились ей только чрез сошествие Духа животворящего, – полное-же торжество этой истинной жизни имело начаться лишь в не вечернем дне царствия Господа. Бл. Августин изъясняет: «если Он в настоящем говорит о Себе, что Он живёт, а о них – в будущем: что они жить будут, то почему это, как не потому, что Он обещал им жизнь воскресшего именно тела»... Ор. cit., со1.917. Подобно этому – и св. Иоанн Златоуст. ²⁸¹

Полно глубочайшего и радостнейшего для человечества смысла обетование Господа. Бессмертная жизнь возвещается ныне для него, как жизнь личная, сознательная: всякая мысль о пантеистическом слиянии индивидуальной жизни с жизнью Божества и об исчезновении и прекращении её в безличной мировой, божественной жизни исключается этими простыми словами: «Я живу, и вы будете жить», – где благо бытия так же лично усваивается ученикам, как и Учителю. И с другой стороны – в этом поставлении рядом жизни Господа и жизни верующих в Него раскрывается, что в том и другом случае жизнь разумеется в смысле одинаковом, что жизнь верующих, усвояемая по благодати, будет подобна жизни Господа, существенно Ему свойственной и принадлежащей: что это жизнь – в её истинном, глубоком смысле: не одно только продолжение бытия, но отблеск, отображение вечного блаженства Божия, приобщение Его святой жизни, всерадостное общение с Ним в бесконечном дне славного Его царствия. Как вечно живущий, как победитель ада и смерти, Господь Иисус Христос владычественно исторгает у них тех, кои – Свои для Него, даруя им благо жизни вечной. Исполниться обетованию Его: «Я живу, и вы будете жить», – воспрепятствовать не могут никакие силы ада и смерти; но как ни широко и ни велико обетование это, необходимым условием для исполнения его, как узнаем мы из этих-же кратких и простых слов Господа, – является отречение от мира и присоединение к тем, к которым, противопоставляя их миру, Он говорит ныне: «и вы будете жить». И из дальнейших затем слов Его Самого, как и из учения Апостола языков, со всею ясностью раскрывается, что, при обещании сохранения во век жизни личной, сознательной, Господь, с другой стороны, даёт это обещание только тем, которые пребывают в теснейшем единении с Ним, в благодатном, на вере основанном общении с Ним: только те, которые в этой жизни соединены с Ним подобием смерти Его, должны быть соединены и подобием воскресения (Рим. 6:5). Полная глубокой тайны христианская вера в бессмертие требует от человека отречения от жизни эгоистической и потому греховной, требует того приискреннейшего союза со Христом, при котором каждый мог-

бы сказать: «живу не ктому аз, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20), и за это обещает личное бессмертие на небесах. «Поскольку мы сами живём, пишет бл. Августин, – мы мертвы и (только) потому, что Он живёт, и мы жить будем. Мы мертвы, когда себе живём (Рим. 14:7), а поскольку Он мёртвым сделался ради нас, то и Себе Он живёт и нам»... Op. cit., col. 917.

«На сих словах (*еще мало, и мир ктому не увидит Мене, вы-же увидите Мя, яко Аз живу, и вы живи будете*) можно было-бы, замечает пр. Иннокентий, – остановиться; ибо о свидании с Учениками всё сказано. Но, видно, взор Господа в эту минуту от настоящего простёрся в будущее; верно, предстали Ему тут все Его последователи, страждущие и обременённые; Он увидел всех нас, все наши печали, скорби и искушения, увидел, что утешение нужно не для одних Двенадцати, а для всех, – и уста Его паки разверзлись: *в той день уразумеете вы, яко Аз во Отце Моем, и вы во Мне. и Аз в вас. Имеяй заповеди Моя и соблюдаяй их – той есть любяй Мя; а любяй Мя возлюблен будет Отцом Моим; и Аз возлюблю его и явлюся ему Сам...* То-есть, как-бы так говорил Господь: Я сказал, что Моя разлука с вами окончится свиданием, и что вы все паки увидите Меня; мало сего: Меня увидят, кроме вас, и все любящие Меня, всех мест и времён. Я буду являться каждому истинному последователю Моему, когда найду то нужным для него»... ²⁸²

Существует множество различных мнений по вопросу о том, какой день разумел здесь Господь, говоря «о дне том» ²⁸³, – но прежде всего необходимо признать то, что выражение это не имеет в данном случае значения указания исключительно на одно какое-либо определённое время, в виду того, что новое великое обетование относится, таким образом, ко всем истинным последователям Господа, ко всем имеющим и соблюдающим заповеди Его, – а для каждого из них в отдельности вожделенный «день той» наступает, конечно, в различное время. Скорее всего, здесь разумеется целый период времени, озаменованный известным положением обстоятельств и дел, – и полную аналогию для такого значения выражения: «день той» мы найдём тогда в языке пророческом,

где оно было обычно формулой для означения неопределённого будущего ²⁸⁴; отсюда неоднократное повторение этого выражения в настоящей речи Господа (16:23, 26) придаёт всей ей характер вдохновенного пророчества о прекрасном, блаженном будущем времени. И если за выражением: «день той» признать значение указания на определённое время, то на такое лишь время, в котором выражена сущность, положено начало и основание для всего нового порядка вещей, так что «день» этот, время это, действительно, может как-бы объединять в себе целый период времени, служить к всецелому обозначению его и выражению. – Какое время, какой «день» ближайшим образом должен разуместься здесь, – решить не трудно, ибо об одном великом дне только что говорил Господь, и естественно, что продолжение Его слов ближайшим образом касается также этого дня. Это опять день Его воскресения из мёртвых, день победы над грехом, адом и смертью, день примирения человечества с Богом, воссоединения с Ним.

Воскресение Господа, ознаменовавшееся явлением Его Ученикам, и было тем временем, когда открылось единосущие Его со Отцом, Его вечное пребывание в Нём (*Аз во Отце Моем*) и неразрывная связь Его с теми, которые искуплены были кровию Его (*вы во Мне и Аз в вас*). Тогда-то с особою силой познали Апостолы в Учителе своём Единородного Сына Божия, сущего в лоне Отца (1:18), и глубокий смысл имеет, отсюда, с особою торжественностью совершаемое в Церкви чтение евангельского благовестия о превечном бытии у Бога Слова Его во всерадостный праздник Воскресения. Так и по Апостолу Павлу, – «Иисус Христос, Господь наш, открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни, чрез воскресение из мертвых» (Рим. 1:4). Вид раба скрывал Божественную славу Его, и всего менее, конечно, ясна была для Учеников истина Его единства со Отцом в настоящее тяжёлое время и в близящиеся моменты крайнего Его унижения, Его страданий и смерти, – но этому то времени и противопоставляет Господь «день той», день воскресения, день, когда Он, единый со Отцом, воссоединится новыми узами любви и веры и с Апостолами

Своими, рассеявшимися при взятии Его стражею; когда и Апостолы ощутят, что жизнь их вновь и уже на веки теперь связана с жизнью Господа, что началось уже обитание в них Господа и их собственная жизнь в Нём. Сошествие Св. Духа совершило этот новый союз их со Христом; познание Его единства со Отцом и их единения с Ним достигло тогда высшей степени и меры ²⁸⁵; солнце светлого «дня того», – если продолжить речь образно, – взошло тогда для них в полном сиянии своём и блеске...

Так «день той» в пророческой перспективе обнимает не одно воскресение Господа, но и всё, что с воскресением Его было связано и от него зависело, и особенно, конечно, событие сошествия Духа Св., – это полное открытие «дня того». ²⁸⁶

«День той» продолжается и до ныне. Свет его не тускнеет и не меркнет, – но отдельные лица входят в свет его в различное время, и в различное время Он возсиявает для них ²⁸⁷. И когда наступает для человека «день той», когда, – следуя раннейшим словам Господа, – перестаёт Он быть миром: для него раскрывается познание той духовной, недоступной для разумения мира (1Кор. 2:14) истины, что Сын во Отце пребывает. Это познание тесно связано для него с другим познанием: что его жизнь неотделима от жизни Христовой, что Он во Христе, и Христос – в нём; в этих отношениях своих ко Христу Он познаёт отношения Христа к Богу Отцу. Каким-же это образом?..

Единство верующего со Христом, пребывание Христа в нём и его во Христе, не есть единство только идеальное, хотя и это последнее необходимо в данном случае предполагается. Полное подчинение разума истине Христовой, воли – Его святой воле, только одна сторона дела: единство со Христом должно быть и существенным (реальным), – т.е. таким единством, при котором слова: *вы во Мне, и Аз в вас* понимаются в собственном смысле и значении, а не в переносном только. Чтобы это стало совершенно ясным, должно вспомнить, что настоящие слова Господа уже были и ранее сказаны Им – и именно в беседе о Жертве новой: «ядый Мою плоть и пияй Мою кровь во Мне пребывает, и Аз в нём»

(6:56). Вселение Господа в человека совершается в прямом смысле слова, а не является одним только образом: Господь самое Существо Своё разделяет (выражаясь языком понятий человеческих) верующим во имя Его; с другой стороны – и верующие как-бы сливаются в единую Личность Христову, единое тело Его, сохраняя, однако, бытие личное.

Но существенное единение со Христом необходимым условием для себя, как уже сказано, имеет единение нравственное: без последнего немислимо первое; нравственное-же единение осуществляется в любви: вот почему и говорит здесь Господь о любящих Его (ст. 21), давая понять, кто именно уразумеет, что Он, Сын Божий, во Отце Своём. Истинная любовь всегда проявляется в одних формах и именно – в тех, высочайшим выражением которых является взаимопребывание Отца в Сыне и Сына в Отце. Она всегда проявляется в стремлении к слиянию и отождествлению с любимым, к перенесению своей жизни в – его и его жизни – в свою. Но что в человеке всегда остаётся в большей или меньшей степени лишь стремлением, то полного осуществления достигает в Боге, во взаимо-любви Отца и Сына, нераздельной со взаимо-пребыванием Их, с действительным единством Их Существа. И совершенствуясь в любви к Сыну Божию, любящему Отца и любимому Им, человек только приближается к этому Божественному идеалу любви, а приближаясь к нему, – его более постигает, более разумеет ту тайну, о которой Спаситель сказал: *Аз во Отце Моем...* В единении верующих со Христом – и нравственном, и существенном, и заключается высокое подобие (аналогия) взаимо-пребывания Сына и Отца и Их Божественного единства, – единства не только в воле и действиях, но и по самому Существо. И чем теснее союз человека со Христом, чем полнее слияние личной его жизни с жизнью Христовой, тем понятнее, тем непосредственно очевиднее ему эта высокая истина веры. За неё, если можно так выразиться, личный его опыт ²⁸⁸. Но, конечно, речь здесь – не о тождестве, а именно только о подобии (анalogии): разница между единством верующих со Христом и – Сына со Отцом остаётся всё же бесконечною и

совершенно соответствует бесконечной разнице между сынами Божиими по благодати и Сыном Божиим по Существу. «Между Христом и учениками расстояние великое и даже бесконечное, пишет Иоанн Златоуст. А что (здесь) употреблены одни и те-же слова, – этому не удивляйся. Писание, говоря о Боге и людях, часто употребляет одни и те-же слова не в одинаковом смысле. Так и мы называемся богами и сынами Божиими, но эти названия имеют не одно и тоже значение, когда прилагаются к нам и к Богу. Равно и Сын (Божий) называется образом и славою, точно также, как и мы, но – в совершенно различном значении. И опять (говорится): вы-же Христовы, Христос-же Божий (1Кор. 3:23); но Христос не в том-же смысле Божий, в каком мы Христовы»...²⁸⁹ Подобным-же образом возражает против ссылки на это место еретиков-ариан и Кирилл Александрийский.²⁹⁰

Вполне очевидно, что Господь в настоящем случае говорит об особом, чрезвычайном пребывании Своём в человеке, а не о том общем отношении, какое имеет Он ко всему миру творений, как Бог вездесущий; равно как и не о том единстве, в какое вступил Он со всем родом человеческим, приискренне приобщившись человеческому естеству. Со всею ясностью это раскрывается в словах: *имеяй заповеди Моя и соблюдаяй их – той есть любяй Мя, а любяй Мя возлюблен будет Отцем Моим; и Аз возлюблю его и явлюся ему Сам...* Внутреннее откровение Божества, явление Господа и пребывание Его в человеке обещается не каждому, но только – любящему Его. В любви христианина к Спасителю своему объединяются – всё его отношение к Нему, все обязанности его и всё его поведение; и взаимно Господь все отношения к любящему Его ученику с Своей стороны и со стороны Отца Своего объединяет также в любви: Он возлюблен будет Отцем Моим, и Аз возлюблю его, – говорит Он. Явление Сына и будет знамением и выражением этой любви.²⁹¹

В чём-же должна выражаться любовь к Господу, согласно Его указанию?.. *Имеяй заповеди Моя и соблюдаяй их – той есть любяй Мя*, говорит Господь, и, изъясняя эти слова, бл. Августин пишет: *qui habet in memoria et servat in vita; qui habet in*

sermonibus et servat in moribus; qui habet audiendo et servat faciendo; aut qui habet audiendo et servat perseverando... ²⁹²

Что Господь в имении и соблюдении заповедей Своих указывает признак любви к Себе, – это представляется вполне естественным и с психологической точки зрения даже необходимым, поскольку истинная и полная любовь к кому-либо возможна только под условием единства с ним как во взглядах, так и в характере и направлении деятельности практической. А для позднейших учеников Христа имя и соблюдение заповедей Его тем необходимее для истинной любви к Нему Самому, что полный облик Иисуса Христа, как Лица исторического, они могут получить только из Его учения, переданного на страницах Евангелия. Если-же познание Господа посредствуется познанием учения Его, то и любовь к Нему необходимо посредствуется любовью к учению Его и неотделима от неё. Это – не подмена любви к Спасителю любовью к заповедям Его, не отрицание первой и не проповедь христианства без Христа, нравственности, оторванной от Лица Богочеловека, а указание лишь необходимой связи между тою и другою любовью христианина.

Отсюда уже раскрывается, что в отношении проявления любви ко Христу важно собственно не столько всецелое осуществление заповедей Его в жизни, не столько согласные с ними дела, сколько самое стремление исполнить заповеди Его, сколько самая именно любовь к ним, внутреннее услаждение ими, сроднение с ними, усвоение их всем сердцем своим. Верность такого понимания дела подтверждается и тем соображением, что имя и соблюдение заповедей требуется от человека *до обитания ещё* в нём Христа, – когда, следовательно, исполнение этих заповедей в полной мере для него ещё невозможно, и когда возможно скорее – только доброе намерение соблюдать их, стремление к осуществлению их. От человека требуется сознание всей спасительности заповедей Христовых и премудрости их, требуется любить их всем сердцем и предпочитать их бессильной и бездушной морали философской, социальной и всякой другой человеческой, – от него вновь требуется, таким образом, перестать быть «миром»,

взирающим на эти заповеди, как на безумие, как на нечто утопическое, недостижимое, или наоборот: как на нечто уже отжившее и для настоящего времени уже недостаточное. Миру мало понятно христианское учение о смирении, самоотвержении, о необходимости для добродетели Благодати, о нелюбви к миру; странна христианская забота о спасении своей души. Но кто возлюбил учение Христово, заповеди Его, кто в себе самом открыл нечто сродное им, – тот с необходимостью привлечётся сердцем к Тому, Кто дал эти заповеди, Кто возвестил это учение. Отступление от заповедей Господа и полное нарушение их всегда возможно для человека по немощи природы его, но доколе в этих преступлениях против них Он видит лишь свою вину, свою только немощь, доколе Он не отрицается самых заповедей, не переносит на них упрёка в падениях своих, доколе, по-прежнему, пребывает Он в них (*perseverando* по бл. Августину), стремится вновь к их исполнению и пламенно, по-прежнему, желает привести жизнь свою в соответствие с ними, – Он любит Христа и пребывает, поэтому, в особой любви Его и Отца.

И эта любовь Отца и Сына к имеющему и соблюдающему заповеди Христовы разумеется здесь, как любовь особая, чрезвычайная. Отец возлюбил мир и Сына Своего Единородного дал есть, да всяк веруя в Он не погибнет, но иметь живот вечный (3:16), и Сын запечатлел любовь Свою к человеку смертью за него на кресте; но любящего ученика Христова и Отец и Сын обнимают новою любовью, – не тою, какая подобна любви человека к ближнему, несчастному, но в несчастии своём виноватому, но той любовью, какою любит отец сына, брат родного брата. Бог для всего мира – в исключительном как-бы смысле делается Его Богом и Отцом, сообщая ему высшее ведение, высшее блаженство и радость.

По единству Божественного Существа, Сын любит человека вместе с Отцом Своим, и Его любовь сама собою разумеется там, где речь идёт о любви Отца, но ныне, сказав о любви Отчей, Он раздельно говорить и о Своей любви к ученику Своему, чтобы с особою силою указать на эту любовь, выражением которой должно служить следующее затем

обетование: *и явлюся ему Сам. – Имеяй заповеди моя и соблюдаяй их*, говорит Он, *той есть любяй Мя; а любяй Мя возлюблен будет Отцем Моим; и Аз возлюблю его и явлюся ему Сам.* – «Не явно-ли, пишет пр. Иннокентий: что здесь указывается как-бы некая лестница духовная, на которую когда вступишь и будешь идти прямо, то непременно дойдёшь до известной цели; а сия цель: явление Господа! Не очевидно-ли, что здесь подаётся как-бы некая живая цепь, у коей когда возьмёшься за первое кольцо, то приводишь в движение самое последнее и привлекаешь? Кто соблюдает заповеди Мои, как бы так говорит Господь, тот не может – за них – не любить Меня; равно и кто любит Меня, тот не может, по любви ко Мне, не соблюдать заповедей Моих, ибо одно без другого быть не может: ни любовь без добродетели, ни добродетель без любви. А кто любит Меня таким – деятельным образом, тот не может не быть возлюблен Отцом Моим и Мною: ибо любовь и в людях производит любовь, тем паче в Боге. А искренно и сильно любящие друг друга не могут долго оставаться без свидания: *явлюся ему Сам!*"... ²⁹³

В этом обетовании – исполнение просьбы Филиппа, подобно Моисею (Исх. 33:13) желавшего лицезреть Бога Отца, – но явление Бога совершается внутри самого человека ²⁹⁴ и в вечном Его Откровении – Сыне Его. Черты, характеризующие это Богоявление, по обетованию Господа, совсем не те, в каких чаяли его Филипп и все другие Апостолы, какого просили они от Учителя. Вполне естественным представляется, что этот, наиболее интересовавший их вопрос они теперь без разъяснений оставить не могли. И вот за этим разъяснением и обращается к Господу вновь один из Апостолов Его: *глагола Ему Иуда не Искаротский: Господи, и что бысть, яко нам хочещи явитися, а не миру?..* ²⁹⁵

Личность нового совопросника Господа Евангелист определяет, таким образом, кратким только замечанием, что это был Иуда не Искаротский. Но это замечание – характера отрицательного: оно свидетельствует только о том глубоком отвращении, какое питал сам Евангелист к личности предателя Христа, и в силу какого Он с особою тщательностью

предостерегает теперь читателя от смешения с ним другого Иуды ²⁹⁶. Кто-же, однако, был этот последний Иуда? – Кратким замечанием Евангелиста этот вопрос не решается.

Несомненно, прежде всего, что Иуда не Искаротский был Апостол из числа Двенадцати. Только с Учениками Своими совершал Господь пасхальную вечерю и вёл после неё прощальную Беседу, – не откуда не видно, чтобы в ней участвовал кто-либо, кроме Апостолов: по прямому свидетельству Евангелистов, участниками вечера были только Двенадцать (Мк. 14:17: Лк. 22:14). И в перечислении Апостолов (12-ти) именуется (у Лк. 16:16 и Деян. 1:18) ²⁹⁷ действительно Апостол Иуда с прибавкою к имени его «Иаковль». В соответствующем перечислении у Матфея (10:3) Он назван Леввеем, прозванным Фаддеем, у Марка (3:18) просто Фаддеем. ²⁹⁸

Но Иуду именовался и один из братьев Господа по плоти: «не мати-ли Его нарицается Мариам, и братия Его Иаков, и Иосий, и Симон, и Иуда?» – спрашивали неверующие во Христа и чудящиеся учению Его Иудеи (Мф. 13:55). Сверх того, в новозаветном каноне имеется одно послание с именем Иуды, и именно – Иуды, брата Иакова, как значится в самом его надписании (1:1). Был-ли Апостол Иуда Иаковль, не Искаротский, Он-же Леввей и Фаддей, вместе с тем – и братом Господним?

Все данные, какими мы располагаем, в пользу утвердительного решения этого вопроса, – все они за то, что в лице нового совопросника Господа, «Иуды не Искаротского», мы имеем Апостола Иуду, Леввея-Фаддея, брата Господня и автора соборного послания его имени ²⁹⁹. Если-же это так, то настоящий вопрос его становится совершенно понятным. Объяснением для него служат как те родственные отношения, в каких стоял Иуда к Господу, так и его личный характер.

Глубокой любовью были проникнуты, очевидно, семейные отношения Господа, вопреки мнению некоторых жизнеописателей Его, как напр. Ренана. Как ни далеко стоял Господь от семьи, как ни разделён Он был от неё всецелым служением Своему великому делу, и как ни мало могли

разуметь Его близкие Его: любовь родственников окружает Его; зоркими глазами следит она за Его безопасностью и благополучием даже тогда, когда Он окружён народом и доступ к Нему так труден, что о самом прибытии Матери и братьев Своих Он узнает лишь от окружающих (Мф. 12:46–50; Мк. 3:31–35; Лк. 8:19–21). Самое непонимание ими Господа не умаляло этой любви, и когда после одного чуда изгнания духа нечистого разнеслась злонамеренная, вероятно, молва. «яко неистов есть» (Мк. 3:21), – ближние Его заботливо приходят к Нему, чтобы взять Его из среды враждебной толпы и окружить Его своими попечениями и любовью.

Но уже по одному этому примеру становится ясным, какую неуместною была иногда забота о Христе родственников Его, как ошибочно было вмешательство их в дела Его, и плодом какого недоразумения и непонимания являлось оно. А между тем – родственная близость давала основания не только вмешиваться в дела Господа, но и прямо давать Ему советы и указания, пытаться руководить Им. Настоящий вопрос Иуды в этом смысле не нов: совершенно аналогичную ему речь держали к Господу братья Его и ранее. Желая полного явления миру мессианского достоинства Божественного Брата, «братья Его сказали Ему: выйди отсюда и пойдёшь в Иудею, чтобы и ученики Твои видели дела, которые Ты делаешь. Ибо никто не делает чего-либо втайне, и ищет сам быть известным. Если Ты творишь такие дела, то яви Себя миру» (7:3, 4). Разумев под миром ближайшим образом народ Божий – Иудею, братья Господа полагали, что в столице, в Иерусалиме, должно последовать торжественное явление миру Мессии, то поставление Его в царя, какое раз готово было уже совершиться (6:15); что там должны сделаться известными Его дела, значение которых теряется в Галилее, где они, в глухой провинции, творятся как-бы втайне. По поводу этого разговора, Евангелист замечает, что – «и братья Его не веровали в Него» (7:5). Но из сказанного видно, какого рода это было неверие. Это, в крайнем случае, было временное только колебание, сомнение, порождённое непонятным образом действий Господа. Трудно иначе понять, в какой определённой связи стоит совет

братьев Господа идти в Иерусалим с неверием их ³⁰⁰. Это было неверие особого рода, неверие относительное: это была та слабая, несовершенная вера, которой подобна была вера и других Апостолов (Мф. 14:31; 17:20; 28:17; Ин. 11:15; 20:25; ср. вышеприведённое толкование Иоанна Златоуста о Филиппе). Несовершенство этой веры выражалось именно в том, что она не соединялась ещё со всецелым и покорным подчинением воле Самого Господа (как напр. и у Петра Мф. 16:22), – этим доказательством веры полной и совершенной. И, быть может, ни с кем другим, как с прочими-же Апостолами, и сравнивал Евангелист братьев Господа, говоря о них: «ибо и братья Его не веровали в Него», – как-бы желая выразить ту мысль, что для братьев Господа и вместе с тем – Апостолов Его вера в Него должна была явиться делом ещё более естественным и необходимым, чем остальным из числа Двенадцати, но – «и они» не веровали... И как-бы иначе можно было объяснить то, что совершенно не веровавшие во Христа братья, – по воскресении Его и до сошествия ещё Св. Духа, уже прямо упоминаются в числе верных (Деян. 1:14)? ³⁰¹

Вопрос Апостола Иуды не Искаротского: *Господи, и что бысть, яко нам хочещи явитися, а не мируи?* – совершенно подобен сейчас приведённой речи к Господу всех братьев Его, и, сравнивая их между собою, трудно не прийти к тому заключению, что в числе этих братьев был и ныне беседующий с Господом Иуда. Родственная любовь не покинула Господа и теперь, и в эти тяжкие минуты Его жизни; но, как ясно из предложенного Иудой вопроса, – и она не могла усладить Ему горечи этих минут. Любовь эта, по-прежнему, не соединялась с пониманием Его, а между тем давала дерзновение, порождала уверенность в особых правах на доверие со стороны Его, на особую близость к Нему и участие в Его делах; вопрос, уже давно таившийся в душах Апостолов, но доселе безмолвный, – теперь предлагается Иудой прямо.

Но появление Иуды в качестве совопросника Господа объяснение для себя находит и в личном характере его и в складе его воззрений. Иуда был человеком характера любвеобильного и мужественного. Самое имя его, с каким

известен Он у Матфея и Марка: Леввей или Фаддей, указывает на человека отважного, смелого и в то же время – сердечного ³⁰². Если принять во внимание, что имя это ему усвоено было уже впоследствии, – вероятно, по вступлении в число учеников Христовых, – то право видеть в этом добавочном имени указание на действительные отличительные свойства его души станет ещё яснее. Духом любви запечатлено и краткое послание его (см. стихи 3, 17, 20, 21, 22, 23). Отважный и всем любящим сердцем своим входивший в интересы Господа, – как Он их понимал, – брат Его и стремится ныне преподать Ему свой решительный совет – явить Себя миру, не обращая внимания на всю злобу врагов. В этом предложении его любовь к Господу соединилась с любовью к ближнему вообще: «достоин подражания и сказавший это Ученик, пишет св. Кирилл. Ибо смотри, как Он желает, чтобы, подобно солнцу, слава Спасителя явилась для обитателей всей земли, хотя ему, если бы только о себе самом Он имел заботу, поскольку он имел уже обетование знания, – можно было радоваться о собственном благополучии. Однако, (ему) было недостаточно для счастья благо, исключительно как бы ему дарованное, но боголюбивый и вместе братолюбивый, он желает, чтобы слава Спасителя (широко) распространилась, и чтобы всем братьям предлежала общая благодать». ³⁰³

Послание Апостола даёт возможность уразуметь и другой ряд мотивов к вопросу его, равно как и новый ключ к истинному разумению его. В этом послании Ап. Иуда является хорошим знатоком устных преданий церкви Иудейской, не нашедших себе места в каноне св. книг, но вошедших, затем, в состав различных апокрифических сказаний. Не смотря на всю краткость послания, в нём нашли место два таких предания: предание о споре Архангела Михаила с сатаной о теле Моисея (ст. 9) и пророчество Еноха о пришествии Господа (стт. 14–15); первое входит в состав апокрифа: Ἀνάληψις Μωυσέως, второе – в состав так называемой «книги Еноха», происхождение которой, по исследованию Дилльмана, относится к 110-му уже году христианской эры ³⁰⁴. Отсюда должно заключать, что *апокрифами при написании послания своего Ап. Иуда не*

пользовался, но как близко знаком был Он с самым материалом предания, подвергнувшегося затем обработке в апокрифах, – из этого примера становится ясным. И по одному этому примеру можно судить, что и все те чаяния, и надежды мессианских времён, какими жил народ иудейский, и какие с течением времени составили особый, широко разработанный отдел устного предания, – были хорошо известны также ему и живо им разделялись. Но каковы были эти чаяния и надежды, судить об этом лучше всего можно по сейчас упомянутой книге Еноха: это были чаяния суда над миром, покорения его под ноги Сына Человеческого и наступления на земле золотого века под власть Его... «В тот день будут стоять пред Ним все избранные, – читается, напр., в книге Еноха. И все могущественные цари, и вознесённые, и господствующие над твердью, упадут пред Ним на своё лицо, и поклонятся, и возложат на того Сына Человеческого свою надежду, и будут умолять Его, и просить у Него милосердия... И ангелы наказания возьмут их, чтобы совершить над ними возмездие за то, что они притесняли Его детей и избранных... И Господь духов будет обитать с праведными и избранными, и они будут жить вместе с тем Сыном Человеческим, и есть, и ложиться, и вставать от века и до века»... ³⁰⁵ «В те дни горы будут скакать как овны, и холмы будут прыгать как агнцы, насытившиеся молоком... Лицо праведников в те дни будет сиять от радости, так как в те дни восстанет Избранный, и земля возрадуется, и на ней будут жить праведные, и избранные будут ходить и шествовать по ней»... ³⁰⁶

С этим описанием торжественного явления миру Мессии в «книге Еноха» – как мало сходилось изображение Господом пришествия Своего в «тот день»! Господь говорит, что мир более Его и не увидит (19), и что явится Он лишь Своим Ученикам и любящим и соблюдающим заповеди Его. И не понимая ещё истинного значения слова «мир» в устах Господа и понимая его в смысле обычном, как обозначение всех обитателей земли, вселенной, Апостолы естественно и все слова Учителя поняли в том смысле, что под имеющими и соблюдающими заповеди Его Он разумел их-же только, Своих

Учеников: безгранично широкое обетование Господа о явлении Своём, под одним только условием имени и соблюдения заповедей Его, в мысли Апостолов сузилось, таким образом, до крайних пределов и стало чрез то в полное несоответствие с их ожиданиями и представлениями. Слова Господа, указывающие в действительности на всемерное распространение царства Его, на необходимость внутренней лишь способности вступить в него, при полном безразличии всех условий внешних, – Ученикам показались, как сужение, крайнее умаление славного, по общим их ожиданиям, царства Мессии.

И вот речь Господа об явлении Своём истинным Своим ученикам и последователям прерывает вопросом своим весь проникнутый воззрениями своего времени, пылкий и энергичный Иуда ³⁰⁷. Его вопрос не оставляет более сомнений в том, что, слушая последнюю Беседу Учителя своего, Ученики не покидали ещё своей мысли о земном величии Его, величии Мессии-Царя, как ни мало соответствовали этому внешние обстоятельства, как ни трудно было думать теперь о чём-либо подобном. В этом вопросе – прямое подтверждение всего сказанного о том впечатлении, какое произвёл на Учеников победный возглас Господа: «ныне прославися Сын Человеческий!» Уже Фома недоумевал об отшествии Его, Филипп просил у Него по крайней мере знамения наступления мессианского царства в виде некоего чрезвычайного Богоявления, – ныне Иуда с бóльшим дерзновением прямо вопрошает Его о причинах, побудивших Его так резко изменить план явления миру Мессии. И *что бысть* – τί γέγονεν ³⁰⁸, что произошло особенного, что побудило Тебя ограничить явление Своё кругом одних только Учеников Твоих? – В мысли Иуды непонятный образ действий Учителя представился, как следствие какого-либо нового коварства и замысла со стороны врагов, и Он как-бы кидает им отважный свой вызов, как-бы увещевает Господа не смущаться, не бояться... Но в тоже время Он сохраняет к Нему обычную почтительность, постоянное уважение, и воззванием: *Господи!* смягчает дерзновение своего вопроса, выражает свою готовность подчиниться Его воле...

Иуда забывает, что не Господь не хочет (μέλλεις=θέλλεις) явиться миру, а мир сам не может и не хочет Его приять. И не понимая, что единственно возможное условие для союза человека со Христом – свободное стремление к Нему со стороны самого человека, противники христианства с первых его дней и до последних, – с Цельса, и до деистов XVIII ст., и до Штрауса³⁰⁹, – повторяют тот-же в сущности вопрос Иуды, когда говорят: почему Воскресший не явился всему миру и не привлёк его чрез то к Себе?.. (Цельс). Но о «мире», о людях неверующих и веровать не могущих, Господь ещё ранее засвидетельствовал, говоря, что таковые – «если бы кто и из мертвых воскрес, – не поверят»... (Лк. 16:31).³¹⁰

* * *

Господь вопрос Иуды проходит мимо, не отвечая на него прямо: *отвеща Иисус и рече ему: аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет; и Отец Мой возлюбит его, и к нему приидем и обитель у него сотворим*³¹¹. Повторением только что сказанного Он подтверждает непреложность его, как-бы сильно слова Его ни противоречили представлениям и надеждам их слушателей. Сверх того, этим повторением от Учеников требовалось особое внимание к возвещаемой истине, чтобы, вникая в действительный смысл слов Учителя, они познали безграничность обетования Его... Только о самом образе внутреннего явления Своего Господь говорит при этом несколько подробнее, условия-же для него со стороны человека Он указывает те-же, изменяя лишь несколько внешнюю форму: ранее Он говорил: *имеяй заповеди Моя и соблюдаяй их – той есть любяй Мя*, – а теперь: *аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет*. Над словами о любви к Господу во втором случае, чрез постановку их впереди, слышится особое ударение, значение и цель которого, по объяснению Златоустого, мы увидим ниже.

Самое обетование внутреннего Богоявления в душе верующего Господь раскрывает теперь под образом пришествия Своего со Отцом и вселения в человека для постоянного обитания в нём³¹². Образ обители соответствует такому-же образу, употреблённому во 2-м стихе, но там этим словом

обозначалось пребывание человека у Бога, – здесь-же наоборот, им обозначается пребывание Бога у человека. Нельзя, поэтому, думать, чтобы в том и другом случае речь шла об одном и том-же ³¹³: в виду указанного различия подобное толкование было-бы, конечно, и неестественным, и произвольным. Обитание Бога в человеке есть необходимое условие для обитания его у Бога по смерти его: приавший Бога к себе здесь – прият будет Им там.

Бог пребывает везде и всегда, – отсюда пришествие Его для обитания в душу верующего есть, конечно, образ, но обитание это не образ, а сама истина. Это обитание особое, чрезвычайное, благодатное обитание в Духе Св. Человек воистину становится живым храмом Божиим (1Кор. 3:16), и Бог обитает в нём так-же, как в Церкви Своей, как в посвящённом Ему храме рукотворенном (ср. Лев. 26:11; Иез. 37:26–27). ³¹⁴

Против такого понимания дела возражают иногда указанием на то, что обитание Бога в человеке должно было-бы обозначить чрез предлог «в» – ἐν, выражение-же: «у него» – παρ' αὐτοῦ указывает на подле-бытие, на сожитие как-бы в одном доме, под одной кровлей ³¹⁵. Но «у него» – παρ' αὐτοῦ переводит: «в его доме» также нельзя, ибо выражением этим обозначается общение более тесное ³¹⁶, и к тому-же необходимо иметь в виду, что если Господь говорит о пришествии Своём и обитании с верными, то о таком, конечно, пришествии и о таком обитании, которое соответствовало-бы Существо Отца и прославленной природе Богочеловека, Сына Его, т. е. о духовном соединении с ними, которое не может, конечно, пониматься иначе, как вселение в их души. Предлог «у» – παρά, таким образом, необходимо заключает в себе в данном случае и понятие «в», – ἐν, а указываемое им сверх того подле-бытие Бога может пониматься в том смысле, что верующие, помимо Божественного откровения в себе самих, окружаются и со-вне средою, в которой также совершается откровение Троица Божия ³¹⁷. Эта среда – Церковь Христова, благодатное царство Его, противоположное миру.

Величие и важность возвещаемой истины побуждает Господа после подробного, с особою силою и настоятельностью

повторённого, положительного раскрытия её, обратиться к раскрытию её с отрицательной стороны: *не любяй Мя, продолжает Он: словес Моих не соблюдает; и слово, еже слышасте, несть Мое, но пославшаго Мя Отца.*

Теперь – «со всех сторон изложена причина, по которой Он намерен явиться Своим, а не чужим, которых Он назвал именем мира, и причина эта та, что эти любят, а те не любят», пишет бл. Августин. Ор. cit., col. 919. Не отвечая на вопрос Ап. Иуды прямо и следуя Своей собственной мысли, Господь в раскрытии её отвечает, однако-же, и на тот вопрос Ученика, почему Он благоволит явиться им, и – в настоящих словах Своих – на тот, почему не удостоится видеть Его мир. Ничего особенного не произошло, но мир по самому существу своему Его видеть не может: он сам себя удалил от царства Христова и от возможности видеть Царя его. В царстве этом не может быть других подданных, кроме тех, которые привлекутся к нему любовью, – отсюда должно было заключать и о характере самого царства и о том явлении в нём Господа, какого удостоиваются участники Его царства.

Достойно особого внимания, что в словах Своих Господь в отношении Себя различает только два рода людей: любящих Его и не любящих, – никакой середины между ними Он не указывает. Всякий, до кого дойдёт слово Господне и благовестие о Кресте Его, с необходимостью примыкает к числу первых или – последних; о равнодушии, о так называемом индифферентизме, упоминания в словах Господа мы не находим. Да и по самому существу дела, явление это – трудно допустимое. Слова Господа и Лице Его с такою-же необходимостью должны привлекать к себе духовный взор человека, с какой привлекает к себе солнечный свет взор его очей; остаться совершенно равнодушным к евангельскому благочестию человек не может, и не может пройти оно для него бесследно: то или другое отношение к нему необходимо должно определиться. Видимое равнодушие, индифферентизм, есть та личина, за которую скрывается – или полное неверие в Господа и злобное, ненавистное отношение к возвещённому Им закону правды, любви, милости и добра, или – признание Его и всей

высоты и святости учения Его и скорбное вместе с тем сознание (мнимой, конечно) неспособности своей быть Его учеником и последователем. И это-то сознание, порождающее терзания и муки души, всего чаще таится под личиною холодного равнодушия, – и если люди первого рода несомненно принадлежат к числу нелюбящих Господа, то о вторых также мало можно сказать это, как и то, что к вере Христовой они равнодушны (индифферентны). Равнодушие действительное, действительное безразличное отношение, в данном случае если и возможны, то разве лишь как болезненное исключение (аномалия).

Несоблюдение слов Господа знаменует отсутствие любви к Нему, – «ибо, как изъясняет св. Кирилл: знак неимения любви – не обращать никакого внимания на заповедь и отвращаться от повеленного, как от чего-то несправедливаго». Migne t. LXXIV, col. 293. Но нелюбовь к Господу, выражающаяся в несоблюдении слов Его, есть вместе с тем нелюбовь и к Отцу, ибо *слово, еже слышасте, говорит Господь, несть Мое, но посланшаго Мя Отца...*³¹⁸ Не любящий Господа мир лишается, поэтому, возможности явления ему не только Сына, но и Отца Самого.

XV. Заключение беседы за вечерей. Возвешение мира, призыв к радости и приглашение идти на встречу грядущему князю мира сего во исполнение воли Отца

Раскрыв так полно и всесторонне обетование об явлении Своём возлюбившим Его, Господь, в намерении удалиться из горницы, где происходила пасхальная вечеря, к горе Елеонской, заканчивая на время беседу Свою, говорит: *сия глаголах вам, в вас сый. Утешитель-же, Дух Святой, Его-же послет Отец во имя Мое, Той вы научит всему и воспомянет вам вся, яже рех вам.* В словах Своих: *сия глаголах вам, в вас сый*, – Господь будущему научению от Духа Св. ближайшим образом противопоставляет истины, сейчас раскрытые Им в последней Беседе Своей, – это вполне подтверждается выражением: *в вас сый*, очевидно намекающим на близкую разлуку. Но так как в последней Беседе Своей Господь как-бы заканчивал всё пророческое служение Своё пред Апостолами и сообщал им как-бы последнее Своё слово: то выражение «сия» (ταῦτα), противопоставляющееся выражению «вся» (πάντα) в речи о научении от Духа Св., по справедливости можно отнести ко всему учению Господа ³¹⁹. «Чему учил Я вас доселе, что, в особенности, раскрыто Мною сейчас, – это всё, что Я могу сказать вам, обитая с вами, ибо большего – не можете носить ныне»... (16:12).

Всему (πάντα) верующих имел научить уже обетованный ранее Утешитель, Дух истины. «Он беспрестанно упоминает об Утешителе потому, – замечает Иоанн Златоуст: что они тогда были одержимы скорбью» ³²⁰. Утешителя Господь именует теперь тем именем, с каким известен Он, как третье Лицо Пр. Троицы: Духом Святым. И далее речь Свою о Нём Он продолжает в таком-же смысле, т.е. в смысле указания на Бытие личное, когда говорит: *Той – ἐκεῖνός – вы научит...*: образ выражения, совершенно неуместный и невозможный в речи о безличной только силе или – об отвлечённом только понятии ³²¹. Нужно-ли говорить, далее, что и самое научение, и

воспоминание, равно как и в последующей речи – обличение мира (16:8), наставление на всякую истину, возвешение грядущего (13), прославление Сына (14): все такие действия, которые только предубеждённое толкование может приписать безличной силе, а не личному Духу?..

Итак, Утешитель и Дух истины есть Дух Святой. Почему же именно таким образом называет Его теперь Господь?.. Чтобы показать Его Божество, Его единство со Отцом святым (17:11)?.. Но это ясно было сказано уже тогда, когда Он, как иной, сравнивался в достоинстве Своём с Самим Господом, и к тому же – не о Божестве Его в данном случае и речь. Здесь можно усматривать смысл более таинственный и глубокий: Духом Святым Утешитель назван Господом, как Дух истины. Последнее именование, именование Духом истины, в настоящем случае, когда речь идёт об Утешителе, как наставнике и учителе верных, – было-бы, по-видимому, особенно приличным и уместным, но Духом Святым теперь Он именуется, как имеющий ввести в познание истины, *освящающей* человека. «Святи их во истину Твою, слово Твое истина есть», – молился Господь ко Отцу (17:17). Истина Божия не есть отвлечённая (абстрактная) истина ума, но истина, обновляющая человека, очищающая его, возводящая его в то истинное положение, в каком Он является причастником истины Божественного Существа и Его всесвятой жизни. Обладание ею, отсюда, неразрывно связано с отречением от греха, и, вводя человека в обладание божественной истиной, Утешитель воздействует, поэтому, на него не только как Дух истины, но и как Дух святыни, предпочищая человека к принятию истины, святя его самым её сообщением.

Утешитель, Дух Св., ниспослан будет от Отца, как от Отца же ниспослан был и Сын (14:24; Гал. 4:4, 6); разумеется в этом случае тоже временное явление Духа в мире, как и явление Сына. И это явление совершается во имя Господа Иисуса Христа.

Во имя Своё Господь обещал исполнить всякую молитву верующих (14:14) и во имя-же Своё даёт Он теперь обетование ниспослать от Отца Духа Св.: по аналогии с значением

выражения: «во имя Мое» в первом случае, легко понять значение его и во втором. Как молитва во имя Христово предполагает представление всех Его заслуг, всех прав Его на исполнение Его собственных молитв, так и посольство Духа Св. от Отца во имя Господа предполагает Его безгранично великий подвиг, совершается как-бы в награду за него. Награду эту приемлет не Он Сам, но, по бесконечному богатству любви и милосердия Своего, Он получает её в лице верующих в Него, которых Он не стыдится называть братьями (Евр. 2:11) Своими, подобно тому, как и от людей оказываемое меньшим братьям добро Он вменяет сделанным Себе Самому; «понеже сотвористе единому сих братий Моих меньших, – Мне сотвористе»... (Мф. 25:40).

С другой стороны, – как молитва во имя Христово предполагает, что молящийся как-бы становится на место Самого Господа, – так посольство Духа во имя Его указывает на то, что Дух Св. заменит Его в известных отношениях, станет к людям в те отношения, в каких доселе стоял к ним Сам Господь, и что в этом и заключается цель Его ниспослания от Отца ³²². Подобно сему и Сам Господь, по собственному свидетельству Его, пришёл в мир во имя Отца Своего: «Аз приидох во имя Отца Моего», – говорил Он (5:43). Но Он пришёл, как вечное Откровение Отца Своего, «снизшел с небесе, не да творит волю Свою, но волю пославшаго Его Отца» (6:38), возвестить не Своё слово, но – Его слово (14:24), искать не Своей, а Его славы (8:50). И вот – в каком отношении стоял Сын к Отцу при нисхождении Своём в мир, в такое-же отношение становится к Нему Самому Дух Св. при нисхождении Своём от Отца во имя Его (Сына). Как явление в мире Сына было полною и совершенною заменою явления Отца Самого (припомним беседу с Филиппом), – так явление Духа послужит к полной замене людям обитания среди них Господа, по возвращении Его к Отцу; раннейшие слова Господа об Утешителе «ином» со всею силою подтверждают справедливость такого толкования. И как Господь на земле искал только воли и славы Отца Своего, так и Дух Св.

прославит (16:14) Его Самого и Его учение возвестит (14:26; 16:14) ³²³.

Дух Св. ниспослан будет Отцом во имя Господа, чтобы научить Апостолов всему и напомнить им всё, что Господь говорил им (ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ὃ εἶπον ὑμῖν). Важное значение имеет весьма различно решаемый вопрос: как понимать эту будущую деятельность Утешителя?.. Во мнении одних она вся сводится только к напоминанию учения Господа ³²⁴; по мнению других, Дух Св. имел возвестить Апостолам и то, чего они ещё не слышали от Господа, ввести их в познание неведомых для них ещё истин ³²⁵. И то, и другое мнение подтверждение для себя находит в словах Самого Господа, в одном случае действительно засвидетельствовавшего, что Он сказал Апостолам Своим всё, что слышал от Отца Своего (15:15), а в другом указавшего на Духа истины, как на имеющего сказать им и то, чего ныне они носить ещё не могут (16:12). В настоящем случае говорится, таким образом, вместе о двух моментах деятельности Духа Св., из которых каждый раскрывается впоследствии отдельно, и теперь, поэтому, стоит нужда в определении взаимного отношения их между собою. Примирение по-видимому взаимно противоречащих друг другу утверждений Господа возможно, очевидно, только тогда, когда будет уяснено, в чём заключается деятельность Духа Св. помимо оживления в памяти людей учения Самого Иисуса Христа.

Господь возвестил людям всё, что слышал от Отца Своего, но каждое слово Его, как и каждое дело, были откровениями Божественного, абсолютного разума, и вся глубина их внутреннего содержания и смысла пред духовными взорами человечества раскрывается лишь постепенно. Евангельские истины премудростью Бога возвещены были людям не с тем, чтобы всю жизнь их подвести под строгие нормы закона, – нет, они должны были войти в сознание человечества принципиальною своею стороною, воздействуя на внутреннюю его жизнь, на весь её ход и развитие. С развитием человека, с духовным ростом его, его разумению становятся доступными всё новые и новые глубины евангельского учения, при

неизменности его общих основ, – и в этом-то раскрытии евангельского учения в сознании человеческом и участвует Дух истины: очевидно, Его деятельность в этом случае не ограничивается одним напоминанием слов и дел Христа, но является учительною в собственном смысле слова. Первыми органами этой деятельности Его были те, кому и дано было непосредственно настоящее обетование, т.е. Апостолы; им, как первым истолкователям учения Христова, Духом Св. даны были особые благодатные силы, и вот, – под Его непосредственным руководством, они не только вспомнили всё, чему учил их Господь, когда возвещали учение Его вселенной (лучшим примером чего является сам Ев. Иоанн в передаче настоящих речей Господа), – но и достигли истинного разумения его, отрешения от своих ошибочных толкований его, от границ единичных фактов и изречений: достигли разумения учения Господа в его органической целостности и единстве. Для последующего-же времени место Апостолов заняла вся Церковь, подобно им являясь органом учительной деятельности Духа истины, при дальнейшем раскрытии учения Христова в сознании верующих. ³²⁶

Так объясняется, каким образом Дух Св. имел научить Апостолов тому, чего не могли ещё носить они ныне, хотя всё уже было сказано Господом. Он воистину имел научить, а не повторить только слова Господа, хотя ничего нового, сравнительно с этими словами, Он сказать не имел; истину Христова учения перевоплотить в сознание человека – вот в чём была цель Его научения. Такую деятельность Его разумел в посланиях своих и сам Богослов. «Вы помазание имате от Святаго и весте вся... вы не требуете, да кто учит вы» (1Ин. 2:20 ср. 27), писал Он христианам.

* * *

Заканчивая Свою беседу за вечерей, преимущественно посвящённую раскрытию истины отшествия Своего к Отцу для уготовления обителей последователям Своим; заканчивая теперь как-бы вообще пророческое служение Своё людям и в Утешителе уже указывая будущего учителя им, Господь в торжественно-трогательной форме возвещает Апостолам мир:

мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не якоже мир дает, Аз даю вам: да не смущается сердце ваше, ни устрашает...

Благожелание мира было обычно у Евреев, – им со времён патриарха Авраама обменивались на семитическом Востоке при встречах, посещениях, при всех удобных для этого обстоятельствах жизни ³²⁷. Должно, однако, заметить, что – обычная формула приветствия при свидании – благожелание мира только у Арабов и Сириян служило и формулой прощания при разлуке; о таком-же значении её у Евреев – не известно ³²⁸. И если Господь употребляет её теперь при разлуке с Учениками, то по всей справедливости должно предположить, что в Его устах она не была условной лишь формой приличия (подобно нашему «прощайте», не вызывающему никакого соответствующего представления), но что скорее Он воспользовался ею, как тою формулой, к какой обычно прибегали Евреи, когда они имели в виду особенную цель выразить кому либо чувства любви и благожелания ³²⁹. И таким образом, если и все вообще обычные приёмы речи у Господа получали значение более глубокое и знаменательное, то с особым правом это можно сказать о настоящем преподавании Им мира Апостолам, совершенном в форме столь сложной ³³⁰ и вне зависимости от обычаев, принятых при разлуке. Обращаясь к выяснению действительного глубокого смысла его, необходимо прежде всего определить содержание понятия «мира», в котором сосредоточивается (концентрируется) в данном случае вся сила речи.

Самое слово: «мир» – εἰρήνην, по соответствию с еврейским schalom, от корня schlim, указывает на предмет в том состоянии и виде, в каком он должен изначала и по небесному определению пребывать (integrum esse – быть целым, невредимым, не испорченным, здоровым) ³³¹; отсюда соответствующее еврейское слово часто употреблялось в ветхом завете для означения выздоровления (Иер. 6:14; 8:11–15; 17–19; 33: 6–9; Иез. 13:10–16 и дрр.). В дальнейшем значении своём «мир» – εἰρήνην указывает на состояние ненарушимого, невозмутимого благополучия вообще. ³³²

Это благополучие простиралось как на внешнюю, так и на внутреннюю сторону жизни человеческого существа, – в слове: «мир» (εἰρήνην) мыслилось единство как душевного, так и телесного счастья. Вся полнота такого счастья была предметом мессианских чаяний и надежд Еврея; возможность такого мира обуславливалась полным примирением Бога с человеком и восстановлением последнего в его первоначальном состоянии ³³³. Мессианский мир, бывший предметом Божественных обетования о спасении человека, знаменовал собою победу над грехом и устранение порождённой им скорби и всех внешних бедствий ³³⁴; будущий Избавитель по пророческому откровению Исаии должен был, посему, явиться Князем мира (Ис. 9:6).

Нельзя утверждать, что Господь имел в виду это мессианское значение «мира», когда говорил Ученикам Своим: *мир оставляю вам, мир Мой даю вам*, или-же – что Он употребил слово в его обычном значении; то и другое значение было во всяком случае весьма сходно, почти одинаково. Как истинный Мессия, как истинный Князь мира, Господь принёс на землю совершеннейший мир Божий. Ангельским благовестием о мире на земле встречено было рождение Его в мире, – миром знаменуется ныне и отшествие Его к Отцу. Только Он один мог дать земле такой мир, и потому то и именует Он его Своим миром: *мир Мой даю вам...*

Этот «мир», εἰρήνην, есть полнота мира внутреннего и внешнего, – но поскольку внешнее благополучие человека с самого начала стояло в зависимости от его внутреннего мира, от спокойствия его совести, от святости его, и разрушилось с возникновением в душе человека греха, т.е. внутреннего нестроения: и мир, принесённый на землю Христом, есть прежде всего мир духовный, порождающий мир внешний только как естественное своё следствие, и то не сразу, а всё с большим и большим развитием своим в человечестве, имеющим закончиться лишь в славном царстве Христа на небе: там внутренний мир полное соответствие для себя имеет получить и во внешних условиях бытия. А до тех пор мир внутренний может и не находить такого соответствия во вне, в мире внешнем, но сам Он страдать и рушиться чрез это не

может, поскольку от внешних влияний Он не зависит. *Мир Мой даю вам*, – говорит Господь: мир, какой имею Я Сам, какой Мне неотъемлемо принадлежит. Но был ли это мир в его идеальном виде, т.е. полное соответствие между внутренним блаженным спокойствием и внешним?.. Нет, – Господь в Богочеловеческом величии Своего духа о мире Своём говорил, когда уже близился князь мира сего, когда наступал страшный час поругания и смерти Его ³³⁵. Но сознание блаженного единения со Отцом, но нераздельная, всецелая решимость служить Его, Бога и Отца, воле вот в чём заключался мир Христа: его передаёт Он верным Своим.

И для них, пока они на земле обитают, благо мира, дарованного им Икупителем, есть внутреннее благо: благо сознания своего примирения с Богом, верности идее бытия своего, единения с Творцом в покорном и всецелом следовании Его воле, Его вечным предначертаниям. Ничто временное, случайное: никакие бедствия и страдания над этим миром не властны. И в конце концов они будут побеждены им, и внутренний мир полное соответствие себе получит и – во внешнем, как и в Лице Господа Иисуса, ибо это – Его мир. ³³⁶

Но если это Его мир, то только в единении с Ним он и может быть получен. И если, прежде всего, это есть мир внутренний, а мир внутренний во всех отношениях: к Богу, людям и самому человеку есть чистота и спокойствие совести, то в победе над грехом, разрушающим это спокойствие, и состоит благо мира Христова. Но полная победа над грехом и положительное освящение человека совершается ниспосылаемым Господом от Отца Духом Св., обетование Которого только что было подтверждено Ученикам: мир наш это Сам Господь, пребывающий в единении с верующими в Него чрез Духа Св. Такое толкование и предлагают бл. Августин и св. Кирилл. Бл. Августин пишет: «что-же Он оставляет нам, отходя от нас, как не Себя Самого, поскольку Он не отступает от нас? Ибо Он Сам есть мир наш, сотворивый обоя едино» (Еф. 2:14)... Ор. cit., col. 922. «Не справедливо-ли думать, что Он сказал это не относительно того мира, который мыслится в обычном словоупотреблении и деятельности?.. Мир, высший Начал и

Властей, Престолов и Господств, и всякого разума, есть Дух Христов, чрез Которого Сын всё примирил Богу и Отцу», говорит св. Кирилл. ³³⁷

Отсюда становится очевидным, что слова Господа по отношению к будущему имели значение обетования, исполнившегося лишь по сошествии Духа Св., в отношении-же к настоящему они являлись скорее призывом к мужеству и миру душевному (*да не смущается сердце ваше, ни устрашает...*), чем действительным даянием мира: мира Апостолы долго и после этих слов Господа в себе ещё не имели; для них, напротив, наступало время наибольшего смущения, ужаса и соблазна (ср. Лк. 24:17).

Не якоже мир дает, Аз даю вам: да не смущается сердце ваше, ни устрашаете!.. В чём-же различие между Христом и миром в отношении даяния мира? По всей справедливости должно признать, что различие в данном случае касается самого образа даяния (*καθώς*) ³³⁸, а не предмета (объекта) его: мира, хотя и несомненно, что и в отношении даяния со стороны мира разумеется этот-же предмет (объект): мир – *εἰρήνην* (следовательно, должно дополнить: *οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν εἰρήνην*) ³³⁹. Как в Себе Самом носящий всю полноту мира, как единый путь к Отцу, к воссоединению с Ним, как вечная истина и жизнь, Господь действительно даёт мир, возводя человека к истинно-нормальному состоянию, как необходимому условию мира. Его даяние действительно (реально), даяние мира – ложно (фиктивно). Если Господь имел в виду при этом обычное у Евреев благожелание мира, что весьма естественно и вероятно, тогда Его слова имели показать всю тщету, всё бессилие этих благожеланий. А если здесь разумелись те редкие случаи, когда мир даёт человеку временное удовлетворение в стремлениях его духа, тогда характерное отличие даяния его усматривается в его непостоянстве, неизбежных разочарованиях, получающих отсюда начало, и в непостоянстве, колебаниях и душевном смятении человека, чающего найти мир в самом мире. «Мир мира есть краткая дремота под шумом опасной бури, – безопасность, основанная на неведении, так что радостные восклицания: *мир и*

утверждение! иногда прерывает внезапно нападающее всегубительство» (1Сол. 5:3). замечает митр. Филарет ³⁴⁰. Не так даёт мир последователям Своим Господь: Его даяние неизменно и постоянно. Иисус Христос вчера и сегодня, и во веки тот-же (Евр. 13:8), и то блаженное единение с Ним, в каком верующие черпают свой благодатный мир, не подлежит расторжению, колебаниям и изменениям. (Рим. 8:30–39). Образ даяния мира характеризует, таким образом, и самое его существо. ³⁴¹

В обладании миром, от Господа даруемым, – залог и основание непоколебимого мужества: *да не смущается сердце ваше, ни устрашает!..* И не только не смущаться, не устрашаться, но и радоваться должны были Апостолы: *слышасте, яко Аз рех вам: иду и прииду к вам. Аще бысте любили Мя, возрадовалися бысте убо, яко рех: иду ко Отцу: яко Отец Мой болий Мене есть.* ³⁴²

Аще бысте любили Мя... Но разве не полно было и действительно сердце Учеников любовью к Учителю?.. Господь любви их и не отрицает ³⁴³. Речь здесь только предположительная; цель её – показать несовместимость скорби при отшествии Господа с любовью к Нему. Господь раскрывает непоследовательность Учеников, но причина этой непоследовательности главным образом заключалась в неведении, непонимании действительного положения дела и его сущности: окружающий мрак представлялся им особенно безнадежным и страшным потому, что среди него они не видели занимающейся зари Божественной славы Учителя своего, славы, единой для Него с вечно блаженным Отцом.

С другой стороны – любовь, как и всякое чувство в человеке, подлежит закону развития. На низшей своей ступени она граничит с себялюбием, с эгоизмом. Такова, напр., по преимуществу любовь плотская, любовь материнская, – та вообще любовь, в основе которой лежит не столько духовное единство, нравственная солидарность, сколько просто голос крови или привычка, слепая привязанность к образу любимого существа: чувство вообще более или менее неосмысленное и бессознательное. На этой ступени любовь дорога человеку

прежде всего, как источник приятных и радостных ощущений для него самого, и потеря любимого существа горька, как собственное страдание.

Как ни возвышенна была любовь Апостолов к Господу, как ни глубоко коренилась она на искреннем сочувствии учению Его, на сознании, что Он воистину раскрывает им глаголы живота вечного, но человек остаётся всегда человеком: не просвещённые ещё Духом Апостолы в любовь свою внесли много безотчётного чувства простой привязанности к Нему, и потому-то так особенно была тяжела для них разлука с Ним. А Господь говорил о любви полной, идеальной, любви всецело преданной, самоотверженной и безраздельно живущей интересами любимого.

Забыв себя, свою скорбь и лишение, Ученики должны были войти в радость Господа своего, должны были возрадоваться тою великой радостью Его, что Он идёт ко Отцу, а Отец Его *болий Его есть...*

Вот слова, наиболее способные дать повод и к соблазну, и к заблуждению, и к умышленному искажению истины!.. И, однако же, лишь простое недоразумение может заставить видеть в них основание к отрицанию Божества Сказавшего их, ибо не о чём другом, как именно о Божественном достоинстве Господа в них и свидетельствуется прежде всего: не только для простого человека, но и для высшего всех тварей, и для превосходнейшего всего ангельского мира и первого творения Божия – так говорить было-бы невозможно. Не одинаково-ли это было-бы дерзкой хулой, немыслимым превозношением?.. Как может сравнивать себя творение с Творцом, ничто с Бытием абсолютным?

С другой стороны – достаточно брать слова в общей связи речи, чтобы вся видимая соблазнительность их была устранена, чтобы действительный смысл их, столь противоположный видимому, сделался совершенно ясным. Ведь, не о том идёт речь вообще, более или менее Сын Отца Своего, не раскрытию такого догматического учения посвящена она: на Отца, как на большего Себя, Господь указывает ныне только как на причину для радости Учеников о Себе; в мысли о превосходстве Отца

Апостолы должны были найти основание для радости своей. Но ясно, что основанием для радости о Господе истина превосходства Отца могла служить только в том случае, когда предполагалось, что это превосходство существенное значение имеет для Самого Господа, что, говоря иначе, – чрез отшествие Своё к Отцу, *Он разделит с Ним Его величие и все то, что выражение себе нашло в слове «болий»*. Не для умаления Сына речь шла о величии Отца, а для возвеличения Его, для раскрытия всего величия и Его будущей славы. *И полнота смысла в данном случае получается именно только тогда, когда предполагается, что, отходя к Отцу, Сын вступает в обладание равной с Ним славой, что мыслимо в свою очередь только при полном равенстве и Их Существа.*

Итак, в каком-же смысле Господь назвал Отца большим Себя?.. После сказанного ответ на этот вопрос не представляется уже трудным. Господь говорит собственно о двух личных Своих состояниях: состоянии уничижения и – прославления: первое из них заканчивается, а второе начинается с отшествием Его к Отцу. Эти два состояния здесь собственно и сравниваются, но сравниваются они между собою не прямо, а чрез сравнение Самых Носителей этих состояний: Сына в Его настоящем положении (*status praesens*), в состоянии уничижения, и – Бога Отца ³⁴⁴. Сын и Дух ниспосылаются Отцом к людям для совершения спасения их, но Сам Отец пребывает в вечной славе на небе, и отсюда совершенно понятно, почему Его имя и служит в данном случае к обозначению всей полноты вечного Божественного величия и славы. – Состояние, в котором пребывает Отец, есть состояние бóльшее, т.е. состояние бóльшего могущества и славы, чем Моё настоящее состояние, – вот смысл слов Господа; но его же можно выразить и иначе: вечное и постоянное состояние Сына больше – в том же смысле слова, – чем настоящее, временное, или, как пишет бл. Августин: «Сын в образе раба менее Отца, и не Отца одного, но и Духа Св., и не Его только, но и Себя Самого, ибо и Он Сам во образе Божиим более Себя». ³⁴⁵

При столь простом и всем течением речи подтверждаемом смысле слов Господа, – другое их объяснение, захватывающее

область вечных отношений Лиц Пресв. Троицы, представляется уже и излишним, и несогласным с самым контекстом речи. Сын, говорят, менее Отца по вечному рождению от Него, по зависимости от Него, как начала Своего. Но мы видели общий смысл речи Господа, – она всецело была направлена к раскрытию мысли о величии и славе Его у Отца: при чём же здесь речь о Его подчинённости Отцу, как вечному началу Своему?.. Какая в этом была причина к радости для Учеников?.. Как в мысли о равенстве Сына с Отцом речь Господа получает высший смысл и полное для себя обоснование, так всякое умаление этого равенства в известной степени идёт уже против общего смысла речи и против цели её, нарушая даже её убедительность. И если Сын *всегда* менее Отца, то какое-же значение имеет то обстоятельство, что Он идёт к Нему?.. Не всё-ли равно Он остаётся меньшим?..

Допустим даже, что Сын и действительно менее Отца в известном, указанном смысле, и что в этом именно смысле сказал Он: *Отец Мой болий Мене есть*. Но, ведь, превосходство Отца и в таком случае разумеется только отвлечённое, идейное, а не действительное, реальное, – иначе возникла-бы ересь, – т.е. не превосходство чести, славы и силы³⁴⁶. Если же это так, то спросим вновь и вновь: в чём была причина для радости о Господе, когда Он шёл к Отцу Своему, большему Его?.. Отец ничего: никаких преимуществ в могуществе, силе и славе сообщить Ему не мог, ибо преимуществ этих Он, по равенству и равночестности Лиц Божества, и Сам не имеет. Зачем-же, как на причину для радости, Господь указывал на то, что Отец Его *болий Его есть*?..³⁴⁷

Как во имя истинной любви Господь призывал Учеников думать не столько о себе, сколько о Нём, возлюбленном Учителе их³⁴⁸, так и с Своей стороны Он изъясняет, что речь об отшествии Своём в блаженные обители Отца Он вёл, в заботе не о Себе, а также о них, Своих Учениках, и имея в виду их пользу. «Все это, пишет Иоанн Златоуст: Он говорил приспособительно к немощи Учеников. Сам Я, говорит, вполне

спокоен и не забочусь о смерти; потому-то и сказал: *и ныне рех вам, прежде даже не будет, да егда будет, веру имете*»...

Сущность всего доселе сказанного Апостолам Господь обозначил ранее, когда в только что истолкованных словах Своих Он говорил: *слышасте, яко Аз рех вам: иду и приду к вам*. К этим двум истинам: об отшествии Его и возвращении, сводилась доселе в сущности своей Его речь, эта-то речь и должна была укрепить в будущем веру Учеников ³⁴⁹. Относительно чего-же?.. Естественнее всего думать – относительно этих-же двух истин, ближайшим образом, а затем – посредственно – и относительно вообще действительности мессианского достоинства Его и Его Божества ³⁵⁰. Отшествие Господа должно было разуместься ими, как отшествие к Отцу, а Его возвращение – как действительное возвращение, а не призрак, не обман. Речь идёт очевидно о воскресении Господа: подтверждением его истины и должно было служить раннейшее предсказание о нём Его Самого. Величайшее чудо, утверждение веры нашей, с самого начала встречено было сомнением (ср. 20:25; Мф. 28:17; Мк. 16:11, 13–14), столь, впрочем, естественным по необычайности и беспримерности самого дела, – и как заботливо заранее подготовлял Господь Апостолов к нему, как заранее давал Он им все основания для веры в действительность его!..

Любовью только к Апостолам, к чадцам Своим, подвигнут был Господь на эту последнюю беседу Свою с ними, их пользу и благо имел Он в виду, – и если ныне эта беседа близится к концу, если кончается с нею и вообще всё земное, в уничиженном виде, служение Его духовному просвещению человека, внушённое тою-же бесконечной любовью, то – не Его в этом вина: *ктому не много глаголю с вами: грядет-бо сего мира князь*... ³⁵¹

Кто этот со властью грядущий князь мира сего?.. Определённая-ли это, отдельная личность, или это отвлечённое только понятие, общее обозначение господствующего в известной сфере жизни направления, его олицетворение?.. Учение св. Писания и особенно Евангелиста Иоанна, толкование свв. Отцов и самый, наконец, контекст речи: всё

согласно говорит за действительность первого из этих двух предположений и – против второго.

Евангелие своё начавший учением о премирном бытии Бога Слова у Отца, Иоанн и в последующем развитии евангельской истории всё возводит к последним причинам. Сокровенную сущность и основание этой истории он обозначил потом в послании своём, когда писал: «сего ради явился Сын Божий, да разрушит дела диаволя» (1, 3:8). Явление Христа в мир было высшим пунктом в истории борьбы света со тьмой (1:5), победой над последней, – но эта борьба была-ли только борьбой двух безличных начал жизни?.. Нет, – как область света просвещалась и созидалась Светом несозданным, личным Словом Божиим, имея в Нём последнюю причину свою, как эта область есть царство личного-же Духа истины: так и противоположная свету, враждебная область тьмы, мир, есть царство духа лжи, человекоубийцы исконного, чадами лишь которого являются сыны противления (8:44 ср. Еф. 2:2). не могущие приять Духа истины (14:17). У Ап. Павла со всею ясностью раскрывается, что именно мир: «ходящие по веку мира сего», творят волю князя воздушного (Еф. 2:2), что, следовательно, этот князь воздушный и есть князь мира сего, – князь царства, враждующего на царство Духа истины. Ныне этот князь, этот человекоубийца исконный, приближается к Господу.

Но, говорят, такое понимание дела невозможно, ибо оно вносит дуалистическое мировоззрение в учение Христа. «Христос, пишет Шлейермахер: то человеческое бытие, какое лежит вне царства Божия, представляет как силу и при том таким образом, как будто и там находится такое-же единство, как и в царстве Божиим. Как в этом (царстве) Дух Св., πνεῦμα ἁγίον, πνεῦμα ἀληθείας, – представляется, как жизнеединство, так, по-видимому, такое-же жизнеединство представляет Он и там... Как скоро, однако, мы допустим это противопоставление во всей его силе, – мы припишем Христу дуализм, и всё учение Его получит характер, близко граничащий с манихейством»... ³⁵² Если допустить, раскрывает Шлейермахер в другом месте, – что князь имира сего, ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, есть тоже, что и диавол, и сатана (διάβολος и σατανᾶς), то – «отсюда следовало

бы, что сатане приписывается действительное мировладычество, а это есть полнейший дуализм»... ³⁵³

Из опасения приписать Христу учение дуалистическое Шлейермахер и под «князем мира сего», как ранее под *πνεῦμα ἀληθείας*; понимает лишь обозначение общего, отвлечённого понятия ³⁵⁴. Должно, однако, сказать, что самое опасение его совершенно неосновательно, ибо от признания за диаволом владычества над миром (в специальном значении последнего слова) – до дуализма – очень ещё далеко. «Диавол начальник не тварей, а грешников, которых Господь назвал именем мира, пишет бл. Августин. Да не будет, чтобы диавол считался князем мира в таком смысле, как-бы Он правил всем миром, т.е. небом и землёю и всеми, кто в них обитает, о каковом мире сказано, когда о Христе-Слове была речь: и мир Тем бысть» (1:10) ³⁵⁵. Подобным-же образом пишет и св. Кирилл: «Он назвал ныне диавола князем мира, не как действительного владыку, но как насильно, по обычаю преступных варваров, овладевающего теми, которые никоим образом не принадлежат ему». – Migne t. LXXIV, col. 330. «Князем мира» диавол именуется, таким образом, как виновник всякого зла в мире, – его владычество над миром основано единственно на том, что мир весь во зле лежит (1Ин. 5:19), и князь мира сего Он постольку, поскольку мир сам является областью греха по преимуществу. Его владычество-моральное, и область его – мир, понимаемый не как совокупность творения, а как известное нравственное состояние людей. Христианское-же учение о зле нравственном, не как самостоятельной сущности, а как о простом лишь уклонении свободно-разумных существ с пути нормального развития своего, с пути добра, – слишком хорошо известно, чтобы раскрывать его и доказывать, как мало в нём сходства с учением дуалистическим.

Сын Божий, по Ев. Иоанну, явился, да разрушит дела диаволя, – искушением от диаволя в пустыне и посрамлением его и началось, действительно, служение Господа человеческому роду. Повествование об этом искушении Ев. Лука заключает знаменательным замечанием, что – «скончав все искушение, диавол отыде от Него – лишь – до *времени*»

(4:13). Вся последующая евангельская история была продолжением победной борьбы Сына Божия с дьяволом, наиболее ясное выражение для себя находившей в многочисленнейших исцелениях Господом страждущих от дух нечистых (Лк. 6:18), – но до времени участие дьявола в этой борьбе выражалось только в бессильной пока злобе, в безуспешных пока замыслах вождей народа Иудейского против Христа. Всё это было только подготовлением к новому отчаянному восстанию царства мрака на царство вечного света, и ныне час этой великой, последней борьбы наступил, – мрак готовился торжествовать свою временную победу: *грядет сего мира князь*, говорит Господь, как немного после на суде у архиереев, и воевод церковных, и старцев Он говорил: «теперь – ваше время и власть тьмы» (Лк. 22:52–53)... И вот ныне пред духовным взором Его исчезает Иуда, исчезают римские солдаты, исчезают слуги архиерейские, и в лице этих послушных орудий сатаны Он зрит приход его самого с новым тягчайшим его искушением. И не его-ли в самом деле это был приход?.. Душою всего дела в настоящее время являлся Иуда, – но не поведал-ли нам ещё ранее Иоанн, что в несчастного Ученика после куска вошёл сатана (13:27), – что сатана двигал его смятенным, омрачённым и озлобленным духом?..

Но искушение со-вне предварено было страшным внутренним искушением, и стража взяла Иисуса после ужасной, до слёз кровавых и пота, борьбы в саду Гефсиманском. То было смятение безгрешной, но по человечеству ограниченной души Богочеловека пред безмерным величием подвига, то был протест её святости пред ужасом мирового греха, отяготевшего над ней: какое искушение могло быть мучительнее и сильнее этого последнего искушения для Богочеловека на пути беспрекословного служения Его воле Отца?..

В абсолютной-же святости Богочеловека, в полной непричастности Его греху лежала, однако, причина и безуспешности нового искушения Его дьяволом. Как часто человек, устранив с пути своего все обычные мотивы деятельности: славу, честь и богатство, победив все искушения страстей и порвав все связи с миром греха и порока, – вдруг

останавливается пред подвигом, ему предлежащим, и обращается вспять, гонимый сознанием своего недостойнства, своей немощи пред величием самого дела... Теряется вдруг вся вера в Бога, вся надежда, всё упование на всемогущую Его помощь, и уныние, тоска и отчаяние с страшною силою вдруг овладевают человеком и безвозвратно губят его... То – последнее и ужаснейшее искушение сатаны: прошлые, с поразительной силой и ясностью вдруг восстающие в памяти человека грехи и сознание общей всем людям греховной нечистоты, – вот могущественное для этого искушения орудие в руках искушителя...

Но *грядет сего мира князь, и* ³⁵⁶ *во Мне не имать ничесоже*, – говорит Ученикам Спаситель. – «*Ничесоже* – т.е. никакого совершенно греха», – поясняет бл. Августин ³⁵⁷. Господь обитает ныне в мире, в среде владычества диавола, но князь мира не властен над Ним, ибо Сам Господь миру не принадлежит (17:14). В Господе не было той почвы, не было основания, на котором искушение могло-бы развиться до возможности падения; сознание всего величия предстоящего подвига, всей неизмеримой тяжести его вызвало страшную душевную муку; но не соединилось у Него с сознанием греховной немощи, слабости и недостойнства; по единству с Богом, не только в Существе, но – и идеальному: по единству с Ним святой, безгрешной воли Богочеловека, страшное испытание ни на мгновение не ознаменовалось колебанием в решении следовать воле Пославшего...

И вот князь мира сего грядет к Тому, в Ком ничего не имеет, и грядет, однако, как владыка, с силою и властью, готовый на дерзкий захват, на незаконнейшее насилие... И дело его совершится, торжество его будет достигнуто: но в нём, в этом торжестве его, – будет и его поражение, ибо оно превосходит меру всякого беззакония: за дерзновение овладеть Тем, Кто не от мира, не от его царства, – князь лишён будет власти и над миром самим и сам разрушит своё царство... Внимая настоящей речи Господа к Апостолам, кто не поражится величайшим движением чувств, в эти моменты переживавшихся Богочеловеческим духом Его, какое со всею

яркостью и силой отразилось в этой речи Его?.. И некоторая скорбь, и как-бы смятение душевное слышались в последних словах Его, где говорил Он о близком уже конце Своём и приближении князя мира сего, но вот каким высоким подъёмом духа, какими величием, силою и решимостью, торжествующей над мгновенною слабостью природы человеческой, звучат ныне эти заключительные слова Его беседы за вечерей: *но – да разумеете мир, яко люблю Отца, и якоже заповеда Мне Отец, тако творю: встаните, идем отсюда!..* ³⁵⁸

Не трудно видеть, что приглашением покинуть горницу последней вечера глубоко знаменательный смысл последних слов Господа далеко не исчерпывался: за это ясно говорят как самая торжественность их и глубина отразившегося в них чувства, так и та связь, в какой стоят они к предшествующей речи Его ³⁵⁹. Исходя из горницы Сионской, Господь шёл к тому месту, откуда взят Он был потом стражей, – знаменателен поэтому был Его исход: Он был сознательным и добровольным шествием на мучения, на смерть, на исполнение последнего слова воли Отца ³⁶⁰. *Встаните, идем отсюда!* это, по связи со всею предшествующею речью Господа, значило: встаньте, идём на встречу грядущему князю! ³⁶¹ Нет у него прав на Меня, нет оснований для торжества надо Мною, но *да разумеет мир, яко люблю Отца и, якоже заповеда Мне Отец, тако творю!* – идём, чтобы добровольно предаться князю мира; идём сами к готовящемуся над нами насилию, к имеющему совершиться над нами страшному злодеянию!... Ибо – такова именно воля Отца... ³⁶²

И в Кресте и смерти безгрешного Спасителя мир уразумеет всё величие любви Его к Отцу. И в этой враждебной царству Христа области, чуждой Духу истины, недоступной воздействию Его, – не вознесётся дерзко клевета на великое дело безграничной любви Богочеловека, не останется непризнанным безмерный подвиг её. Пред этой любовью смолкнет явная хула, и смутится затаённая злоба мнимо-равнодушных суждений; пред ней склонится кичливость человеческой мысли; ей отныне суждено всё исполнить и затмить собою. И в признании её

сойдутся добрые со злыми, верующие с отрицателями, спасаемые с погибающими, светлый Ангел с духом зла...

Нет, не его, не князя мира, близится ныне победа...
Встаните, идем отсюда!.. ³⁶³ *Отче Мой! Будь воля Твоя!..*
(Мф. 26:42)...

Часть II.

Ин. XV и Ин. XVI.

Господь мне помощник, и не убоюсь, что сотворит мне человек? Господь мне помощник, и аз воззрю на враги моя... Не умру, но жив буду.

Из псалмов аллилуйных, воспетых Господом и Апостолами Его пред исходом из горницы последней вечери (117:6, 7, 17).

I. Начало страстного шествия

Стогны многолюдного града, столицы и религиозного центра богоизбранного народа, были шумны и полны особого оживления, когда вступил на них из горницы Сионской Господь с Своими Учениками. Непрестанно сменявшиеся волны народа наполняли улицы предпраздничной суетой и движением; множество отовсюду сошедшихся на великий праздник поклонников и богомольцев ещё более увеличивали общее оживление. Особенное возбуждение и радостное настроение сказывалось в массах двигавшегося народа. Наступавший праздник, весь посвящённый памяти избавления от губительной руки Ангела смерти, памяти дивного исхода народа Божия из Египта, патристическим и религиозным воодушевлением должен был исполнять душу каждого Еврея; духовным взорам его живо теперь должно было предноситься то событие, которое стало зарею самостоятельной политической жизни и началом цветущей эпохи Израиля. Под тяжело переживавшеюся зависимостью от Рима наступающий праздник был особенно знаменательным: он манил мечты Еврея к иным временам его земли и народа, он возбуждал надежды на повторение их в будущем. И это будущее, для которого избрал Себе Бог народ еврейский, для которого извёл Он его из земли египетской, которое было сущностью Его обетований и речей Его чрез пророков Своих, – в эти моменты, среди этой одушевлённой одним чувством, одним чаянием несметной толпы народной, представлялось особенно близким, особенно возможным, возбуждало к себе особую веру... Должно было наступить это блаженное будущее, как должен был явиться, рано или поздно, и Тот, Кто прообразован был агнцем пасхальным, благоговейным вкушением которого имел ознаменоваться наступающий праздник...

Среди оживлённой, то суетными, земными попечениями и заботами встревоженной, то восторженными религиозными и политическими чаяниями и мечтами воодушевлённой толпы народной, молча проходил по улицам Иерусалима с Своими

Учениками Господь. Его участь была решена, Его час был близок... Это Он прообразован был агнцем пасхальным, это Его заклание имело ознаменовать настоящую Пасху, преобразуая сень и образ в истину и действительность. О, если бы знала толпа народная, Кто проходил среди её суетного шума, среди её беспорядочно-возбуждённого движения, так верно отражавшего в себе суетность и всех надежд её, несбыточность всех её чаяний и мечтаний, столь далеко уклонившихся от плана и порядка Божественных предначертаний!.. Но и сам Ангел с небесе мог-ли заставить её в эти минуты познать ту истину, что уже потеряло теперь всякий смысл и значение вкушение опресноков и агнца, что совершена уже иная пасхальная вечеря, и на ней принесена уже иная Жертва, с которой вместе потеряла свой смысл вся еврейская теократия, весь обрядовый закон, все его праздники, все его жертвы?.. В эти минуты особенного подъёма религиозно-патриотического духа мог-ли прозреть Еврей в сокровенную сущность совершавшихся ныне событий, при свете которых – ложью и мечтами в самых основах своих являлась вся его жизнь, вся его гордость, – в которых уже готовы были раскрыться миру эта роковая ложь, весь этот вековой обман... В строгом молчании шли по городу Господь и за Ним Его Ученики. Среди этого шума, среди этой праздничной, блестящей толпы они были одиноки с своей страшной душевной мукой. Среди общего ликования и радости они несли свою великую скорбь... В эти минуты наглядно сказала вся та обособленность их от мира, о которой только что говорил в горнице Сионской Господь. С удручённой душой, с стеснённым сердцем спешили выйти они из этой чуждой, столь далёкой им толпы, чтобы вновь остаться одним, чтобы насладиться последними – пред близкой, ужасной разлукой – моментами своего общения, полного нежной, скорбной любви...

Ночной мрак охватил их тотчас по выходе из шумного города. Была весна и полнолуние, но покрытое тучами небо оставляло землю в полной власти мрака ночи, а холодный, резкий ветер более, казалось, говорил о только что прошедшей зиме, чем о наступающем лете. Было мрачно и холодно ³⁶⁴. И

как соответствовала эта мрачная обстановка мраку того дела, которое готовилось среди неё совершиться, – как болезненно среди неё чувствовалось наступление времени торжества злобы и ненависти, времени «области темная» (Лк. 22:53)!... Каким великим смятением и страхом должны были исполниться души Апостолов, среди этого мрака трепетавших за жизнь своего Учителя!.. Покидая освещённую горницу последней вечери, где, обособленные от всего остального мира, в дружественном единении и нежной любви, они могли ещё чувствовать некоторое воодушевление и бодрость, – они вполне теперь как-бы передались во власть окружавшего эту горницу мрака; последний призрак безопасности теперь исчез, уступая место чувству полной беспомощности и незащитности...

Но в божественном предведении всего грядущего, бестрепетно и с непреклонной решимостью шествовал пред Учениками Своими Господь... И могло-ли в Его душе найтись место колебаниям и сомнениям в отношении этого шествия, когда Он предложил его Ученикам в знамение всецелой преданности воле Отца?.. *Да разумеет мир, яко люблю Отца, и, якоже заповеда Мне Отец, тако творю: восстаните, идем отсюда...* И не смотря на всю унылость и мрачность окружающей обстановки, за которой Его всепроницающий взор наблюдал ещё ужаснейший, отовсюду надвигавшийся мрак злобы и греха, не смотря на весь ужас предстоящего, – Божественное спокойствие и полное сознание вечной победы всего истинного, доброго и святого над кратковременно лишь торжествующими ложью и злом царили в душе Богочеловека и со всею силою отразились в речи Его, как только, вновь оставшись наедине с Учениками, возобновил Он её за пределами шумного города ³⁶⁵. Не страх и трепет навевала на Него окружавшая Его теперь обстановка: всматриваясь в неё, спокойный взор Его всюду наблюдал признаки возрождения, медленного, но верного торжества новой, молодой жизни. То там, то здесь в окружавших дорогах садах и особенно – на склонах противоположащей горы Елеонской, раздуваемые ветром и ярко светясь в ночной темноте, горели костры. В этих кострах

сжигались засохшие и негодные, неплодоносные ветви, – но при их-же свете во всей красоте своей выступала яркая изумрудная молодая зелень только что распустившихся лоз виноградных. Новая жизнь начиналась в природе, готовилась вступить в свои права, торжествовать победу над смертью, – а всё, что к этой жизни было неспособно и негодно, то определено было на конечную гибель и истребление...

На этой картине остановился вниманием Своим Господь: как непосредственно ясен и глубоко-знаменателен в тоже время был её смысл!.. Жизнь всегда торжествует, – конечной гибели подлежит всё, к ней неспособное. Торжество не может принадлежать тому, что уже умерло, в чём иссякли жизни силы, – но вечно с необходимостью будет торжествовать всё, имеющее в себе пребывающим неумирающий дух жизни. – «Аз есмь путь, истина и живот», – говорил Господь Апостолам ранее. – *Аз есмь лоза истинная, и Отец Мой – делатель есть*, говорит Он им теперь, возобновляя к ним речь Свою под впечатлением прекрасного образа и туже мысль об источнике жизни неумирающей раскрывая применительно к этому образу.

366

II. Притча о лозе истинной

Аз есмь лоза истинная... Дивное начало возобновляемой речи!.. Сколько простоты, величия и силы в этом, открывающем её возгласении: *Аз есмь!*..

Кому-или чему-же противопоставлял Себя Господь, именуя Себя лозой истинной?.. В ветхом завете под образом лозы виноградной или виноградаря часто изображался богоизбранный еврейский народ (напр., Пс. 79:9–16, Ис. 5:1–8, Иер. 2:21, Иез. 17: 6, 19:10, Ос. 9:10, 10:1, Иоил. 1:7 etc.), – и часто при том в речах пророческих виноградарь, как образ еврейского народа, изображался приносящим, напр., вместо добрых гроздов, дикие ягоды (Ис. 5: 2), а лоза – засохшею (напр. Иез. 19:12). Но нельзя предполагать, чтобы Господь назвал Себя лозой истинною, противопоставляя Себя еврейскому народу ³⁶⁷. Как ни часто образ лозы виноградной служил у пророков к изображению народа еврейского, – всё-же он не может почитаться исключительно усвоенным этому народу, специально к нему относящимся, так чтобы всегда, при повторении его, без дальнейших объяснений можно было уже разумеать еврейский народ, ибо – с одной стороны – и другие народы изображались под тем же образом (напр. Втор. 32:32), а с другой – не всегда под ним изображался еврейский народ (напр. Ос. 9:10 и Иоил. 1:7 наряду с образом виноградной лозы для обозначения того-же народа употреблён и образ смоковницы). Поэтому, если бы действительно народу еврейскому, как лозе неплодной и в этом смысле неистинной, желал противопоставить Себя Господь, как истинную лозу, – в Его речи необходимо тогда должно было-бы находиться соответствующее указание, без особого-же по этому предмету указания принять такое мнение – нет оснований. К тому-же, самое слово «истинный» тогда пришлось-бы понимать в каком-либо несобственном смысле, – напр.: плодоносный, живой, лучший ³⁶⁸ и т.п., – первое же значение слова не было-бы удержано.

Всего естественнее, конечно, в словах Господа видеть противопоставление Им Себя, как лозы истинной, тем натуральным лозам виноградным, какие в таком изобилии росли на пути Его и Учеников Его в окружающих Иерусалим виноградниках, и какие теперь только что распускались, полные прелести молодой жизни и свежих жизненных сил. Но из такого противопоставления следует-ли то заключение, что эти последние лозы не были истинными, действительными?.. Некоторые толкователи в известном смысле готовы его допустить, утверждая, будто земная лоза является только несовершенным осуществлением и образом самой идеи лозы (в смысле Платоновой философии), Христос-же есть полное, всесовершенное осуществление (реализация) этой идеи, а по отношению к земной лозе – её первообраз...³⁶⁹ Нужно-ли говорить, однако, о том, что подобная мысль могла-бы иметь место разве в какой-нибудь теософической системе, а не в речи Христа?.. Толкование, кладущее в основу свою такую мысль, в странности своей может сравниться разве только с толкованием, подобным-же ему по своим выводам, но выходящим из каббалистического (!) принципа, принятого и Сведенборгом, по которому, всё, что находится в земном царстве, находится и в небесном (Sohar. ad Gen. f. 91. c. 362)...³⁷⁰

При решении вопроса о том смысле, в каком лоза естественная рассматривается Господом, как не истинная, прежде всего не должно упускать из внимания того обстоятельства, что в данном случае эта лоза служит лишь образом, аналогией, и что слово: „истинный» не может быть, поэтому, относимо ко всему понятию лозы, а лишь к той части его, какая подлежит сравнению. Господь говорит о лозе в известном отношении, упоминает о ней только для наглядного раскрытия той идеи, какая нашла для себя в ней лучшее выражение. Но и в этом отношении, и в рассмотрении этой идеи, – земная лоза не может почитаться полным, совершенным её осуществлением и выражением: истинная лоза в этом смысле есть Сам Господь. Какая именно идея в данном случае подлежит рассмотрению и сравнению, – это

раскрывается Господом далее: это идея теснейшего, внутреннего, органического жизнеединства ствола и ветвей, – Христа и верующих в Него...

Совсем не эта идея лежала в основе употребления образа лозы виноградной в ветхом завете в приложении его к народу еврейскому: там преимущественно искала себе выражения идея самого насаждения, избрания Евреев Богом в Свой особый народ. И вот почему насильственными выходят все попытки провести сравнение между Христом и народом еврейским в границах предложенного образа ³⁷¹, противопоставить Господа, как лозу истинную, в древности насаждённой Богом лозе, – народу еврейскому...

Себя называя лозой истинною, Господь делателем называет Отца Своего: *Аз есмь лоза истинная, и Отец Мой делатель есть*. Соответственное греческое слово: *γεωργός* – значит собственно: земледелец, но как у классиков, так и в обычном словоупотреблении оно имеет и то значение, в каком употреблено и в настоящем случае: виноградарь ³⁷². Последнее значение легко могло получиться, благодаря тому обстоятельству, что в Палестине возделывание виноградников являлось преимущественной отраслью земледелия вообще; отсюда явилась возможность к частному приложить наименование общего. Вместе с тем должно заметить, что выражение это *γεωργός* – в отличие от *γεωπώνος*) обозначает хозяина, владельца участка, а не по найму трудящегося в нём работника (Лук. 13:7 о последнем употреблено выражение *ἀμπελουργός*, каковое слово и значит собственно виноградарь). Такое только выражение и можно было, конечно, употребить в отношении Бога Отца: хотя в данной притче и говорится не о владении Его лозою, а об Его уходе за нею, но этот уход – добровольный и свободный труд хозяина, а не подневольный – приставника-раба.

Если в последующих уже словах Господа со всею ясностью раскрывается, что небесный Отец есть не только хозяин, но и делатель в отношении лозы истинной, посвящающий Себя уходу за нею, то в известной степени указание на такую деятельность Его можно находить всё же и в настоящих словах,

и если, далее, в последующих словах говорится об уходе Его за Лозою, то в настоящих естественно искать указания на первый и предшествующий по времени момент деятельности небесного Виноградаря, – на *насаждение* Им лозы истинной. Насаждением этим было посольство в мир Отцом Своего Единородного Сына. Среди конечного развращения мира, в момент, когда всё человечество и избранная его часть, народ Иудейский, уже готовы были на суд, уже усохшими и погибшими насаждениями являлись в вертограде Божиим, – насаждается Богом лоза истинная, ветви и побеги которой имели обнять и покрыть собою весь мир... Её насаждение образовало средоточный пункт всей мировой истории: на Ней почило благоволение Отца, и в движении мировой жизни правящая им рука Божия может-ли совершать что-либо, что посредственно или непосредственно не относилось бы к тайне этого насаждения?..

Образ насаждения лозы истинной в данном случае – величествен и глубок. Небесной Лозе в земной именно почве надлежало вкорениться, чтобы дать здесь побеги и ветви. Только чрез воплощение, только чрез приискреннее приобщение плоти и крови – Сын Божий, источник Божественной жизни, Живот вечный, стал таковым и для грешного человечества, вступив с ним в живое, теснейшее единение. Полными вечной, истинной жизни ветвями люди пред Богом могли явиться только потому, что Бог Сам стал для них Лозою, – принял на Себя природу, тождественную их природе в той-же мере, в какой тождественна природа лозы и ветвей. «Одной природы суть лоза и ветви: по причине сего, пишет бл. Августин: будучи Богом, с Которым по природе мы не едины, Он сделался человеком, чтобы тем самым по человеческой природе сделаться Лозою, которой и мы, люди, можем быть ветвями»...
³⁷³

Аз есмь лоза истинная, и Отец Мой делатель есть... Не вечные, таким образом, отношения Сына к Отцу нашли себе выражение в настоящем образе, а временные, обусловленные воплощением Единородного ³⁷⁴. Как Господь воплотившийся, как Богочеловек, Сын Божий предал Себя всецело воле и водительству делателя-Отца. Соцарствуя Ему в вечной славе

по Божеству, Господь, в образе раба, был послушлив Ему от рождения Своего и до этой, близкой теперь уже смерти Своей. Эта, волею небесного Делателя предначертанная смерть и должна была в особенности послужить тем действием, чрез которое Он имел, так сказать, завершить культуру Лозы, чрез которое именно истинной лозой должна была явиться она в отношении ветвей своих... Особенную силу и знаменательность приобретали слова Господа именно в настоящий момент.

Иоанн Златоуст, изъясняя эти-же слова Господа: *Азе есмь лоза истинная, и Отец Мой делатель есть.* – обращает внимание на другую сторону дела. «Что-же, спрашивает Он: значит Сын нуждается в помощи? Нет; указание на Отца не означает этого. В самом деле, смотри, с какою точностью Он излагает притчу. Только о ветвях говорит, что они пользуются попечением Делателя, а не о корне. О корне здесь упомянуто только для того, дабы показать Ученикам, что без Его силы они ничего не могут делать, и что им должно так соединиться с Ним верою, как (соединены) ветви с лозою»... ³⁷⁵ Во всём последующем развитии притчи о лозе истинной деятельность Отца действительно раскрывается в отношении только ветвей её, а – не её самой. Как истинный виноградарь, Он – *всяку розгу о Мне, продолжает Свою притчу Господь: не творящую плода, измет ю и всяку творящую плодя, отребит ю, да множайший плод принесет...* ³⁷⁶

В такой деятельности небесного Виноградаря по-видимому нет ничего необычного; в своём винограднике тоже самое делает и каждый виноградарь. Но так как по той стороне своей, какая в данном случае подлежит сравнению, лоза истинная в естественной – имеет только слабое подобие для себя, то необычна и деятельность Отца, как виноградаря, поскольку она имеет отношение к этой стороне дела, так что и для неё деятельность земного виноградаря является отдалённым только подобием. Как ни тщательно ухаживает за своими лозами земной виноградарь, отсекая негодные ветви и очищая ветви плодоносные: он никогда не может довести лоз своего виноградника до той степени чистоты и совершенства, в какой деятельностью Отца пребывает лоза истинная. В этом и

заключается истинность Божественной лозы: теснейшее и живейшее единство её со всеми ветвями своими, слабо лишь отражаемое в жизнеединстве ствола и ветвей лозы естественной, при неоскудевающей полноте Божественной жизни, со всею силою должно отражаться и в каждой отдельной части её, в каждой из её ветвей. Своё единство с лозой истинной ветви её свидетельствуют обильным плодоношением, неисчерпаемым, вечно обильным и бесконечным источником Божественных сил для которого в отношении их и является Лоза. Там-же, где имеет место столь тесное жизнеединство Лозы и ветвей, и где оно с необходимостью должно отражаться в обильном плодоношении последних, – не может иметь места ничто, не способное к усвоению соков и сил Божественной лозы и не приносящее поэтому плода, ибо чем жизненнее организм, чем крепче связь его частей и деятельнее в нём обмен жизненных соков и сил, – тем сильнее стремится он выделить из себя всё, к его составу прямо не принадлежащее, чуждое ему и не живущее с ним одной жизнью или вовсе уже жизни лишённое. И если, поэтому, исполненная неоскудевающей жизни и бесконечных сил лоза истинная, в несравненном единстве своём с ветвями, и последнюю из них приобщает полноте своей жизни, то всё, неспособное принять участие в её жизни, подлежит тем скорейшему извержению, устранению. Настойчиво и сильно заявляет оно о себе на стволе лозы истинной, и близок к нему нож небесного Виноградаря. Недостигаема, поэтому, для естественной лозы степень чистоты, свежести и силы лозы истинной, – она вполне соответствует высочайшей степени жизненности её и единства с нею её ветвей: совершенно свята и непорочна пред Отцом небесным Церковь Христова, силою исполняющего её Духа животворящего.

Ветвями лозы истинной являются все члены Церкви Христовой, чрез веру вступившие в теснейшее единение с Спасителем своим и в этом единении приобщившиеся даров благодатной жизни. Расширять такое понятие о ветвях лозы истинной, разумея под ними и тех, которые никогда в союз со Христом не вступали, а только званы были к этому союзу, как

прежде всего, напр., Иудеи, вопреки мнению некоторых толкователей ³⁷⁷, совсем не соответствовало-бы образу, ибо и неплодные ветви, очевидно, должны были всё же некогда стоять в органическом единстве с лозою истинною, без чего самое их появление на ней было-бы немыслимо. И потому – и под ветвями лозы истинной, не творящими плода, должно разуместь не всё, вне царства благодати стоящее человечество ³⁷⁸, а только ту его часть, которая некогда пребывала в этом царстве, но по причине бесплодия извергнута была потом вон. В противоположность первому Адаму, Господь – родоначальник не всего человечества, но только верующего и по вере своей спасаемого Им, как ясно говорит об этом Апостол Павел, когда сравнивает первого и второго Адама (Рим. 5:12, 15, 17). Правда, что Апостол-же Павел Рим. 11:16–25 начертывает другой, весьма близкий настоящему образ, – образ доброй маслины, от которой «нецыи от ветвей отломишася» (11:17), причём под ветвями, по ходу речи, здесь несомненно разумеется народ Иудейский в известной части его ³⁷⁹. Но переносить черты одного образа на другой, хотя-бы и весьма ему близкий, конечно, нельзя без опасности исказить оба образа, так как каждый из них служит для выражения своей только идеи. Если образ лозы истинной служит для выражения идеи благодатного единства Христа с верующими, то образ доброй маслины у ап. Павла по внутреннему знаменованию своему приближается более к ветхозаветным образам, где под лозою, смоковницею и т.д. изображался народ еврейский и в отношении притом идеи избрания своего, своего как-бы насаждения. Отсюда видно, как мало этот образ может служить к пояснению настоящего, и как, в частности, мало оснований в одинаковом смысле понимать в обоих случаях знаменование ветвей, единство которых со стволом уже прекратилось.

Христиане, – верующие во Христа и крестившиеся во имя Его, вот ветви лозы истинной. В особенности крещение, это начало жизни новой во Христе, это первое приобщение Божественной благодати, – является наиболее соответствующим образу произрастания на лозе истинной новых отдельных её ветвей.

И вот, из числа этих именно ветвей, из числа людей, уже стоявших в таинственном, благодатном единстве со Христом, некоторые подлежат отсечению от этого единства, извержению вон из живого тела Церкви Христовой... Замечательное в этом свидетельство имеем мы против учения о предопределении (предестинационизм). Вопреки ему – и раз уже избранные ко спасению и пребывавшие в живом единстве со Спасителем своим члены Церкви Его, в случае бесплодия, всё же подлежат, таким образом, гибели и извержению ³⁸⁰. Пребывание каждой ветви на лозе истинной обуславливается единственно только плодоношением, а плодоношение зависит от неё уже самой.

Если на лозе естественной ветвь сохнет или не даёт плодов в зависимости от самой лозы: по недостаточности соков и сил или вследствие дурного качества последних, то не в лозе истинной вина, когда сохнет её ветвь: не потому сохнет на ней ветвь, что не получает от неё соков, – лоза истинная одарена неисчерпаемым источником жизни и сил и не оскудевает от числа питаемых ею ветвей, – нет: вина бесплодия – в ветви самой, в её неспособности усвоить жизненные силы, идущие от Лозы, и переработать их в себе в плоды. И отсечение неплодной ветви совершается здесь единственно потому, что она сама не питается соком Лозы, сама лишает себя источника жизни и – умирает. Добрая воля человека – вот условие восприятия Божественной благодати и принесения с помощью её плодов, достойных вечной жизни, – и отсутствие лишь всякого желания и стремления к усвоению благодатных сил, т.е. полное ниспадение к жизни «мира», влечёт за собою и полное расторжение того союза со Христом, в котором получают эти силы, – отсечение рукою небесного Виноградаря и конечную гибель. ³⁸¹

Каких-же плодов ждёт небесный Виноградарь от ветвей лозы истинной?..

Что такое плод на лозе естественной? Это – переработка, это – явление во вне усвоенных от лозы соков. Итак, – и небесный Виноградарь в плодах от ветвей лозы истинной ждёт всего того, что может явиться доказательством усвоения ими благодатных её сил. «Плод духовный есть любви, радость, мир,

долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание», – пишет Ап. Павел (Гал. 5:22–23). «Плод духовный есть во всякой благодатности, и правде, и истине», – свидетельствует Он и в другом случае (Еф. 5:9).

Нет сомнения, что, как полная жизни и сил ветвь богата порослями и стремится к производству ветвей новых, так и сильный в благодатной жизни христианин, ведомо или неведомо для себя самого, содействует расширению царства духа. Семя духовное сеется и произрастает с силою, какая невозможна даже для естественного семени, и влияние жизни человека святого распространяется далеко на жизнь окружающих его, как и на жизнь отдалённого даже потомства. Нет в этом случае силы, равной силе жизни благодатной; неизследимыми и непостижимыми путями идёт влияние её на других, и часто одно слово, один взгляд дают начало новой, благодатной жизни во Христе... И это – тоже великий плод жизни духовной, но не о нём речь в данном случае, или точнее говоря, – не о нём одном и не о нём – прежде всего. Вся благая деятельность христианина берётся здесь во внимание, – всё, в чём оправдывается пребывание ветви на лозе истинной, в чём проявляется благое употребление соков её и что служит к достижению конечной цели союза с нею. Целью же союза со Христом, лозою истинной, поскольку этот союз есть союз благодатный, является жизнь вечная. Рим. 5:21; Тит. 3: 7. И так как, притом, плоды служат вообще внешним знаком внутренних достоинств ветви, то, не отступая от раскрываемого образа, должно признать, что, в противоположность мистицизму, напоминание о плодах всего скорее указывает на необходимость именно добрых дел, и что в этом смысле всё данное изречение Господа представляет прямое и сильное свидетельство против лютеранского учения о спасении верою без добрых дел. Св. Кирилл в толковании на это изречение пишет: – «итак, должно знать, что соединённые с Ним (только) чрез веру и озабочиваясь только о внешнем образе единения чрез одни пустые формулы согласного исповедания, а не скрепляя сверх того связи союза делами любви, – мы будем ветвями, но вместе с тем – мёртвыми и бесплодными»... ³⁸²

На своих лозах каждый виноградарь обыкновенно не только отсекает ветви засохшие и негодные, но очищает и ветви добрые, плодоносные. Тоже делает небесный Виноградарь и в отношении ветвей лозы истинной: *всяку (розгу), творящую плод, отребить ю, да множайший плод принесет...* «Хотя о корне нужно бывает больше заботиться, чем о ветвях, – вновь замечает Златоуст: – однако же, Он ничего не говорит здесь о корне, но всё о ветвях, показывая тем, что Он – самодоволен, а ученики, хотя-бы были и весьма добродетельны, имеют нужду в великой помощи» ³⁸³. И вот – «тем, пишет св. Кирилл: которые предпочли превосходнейшее и жизнь, в лучшем её виде, которые стараются делать как можно более добра и во всяком деле поступать угодно Богу, – помогает Бог, как бы садовым ножом, пользуясь силою Духа и отсекая в них – то вожделения, постоянно влекущие к чувственности, и страсти плотские, то также всё, что, как Он знает, приключается душам человеческим и чрез многообразные виды зла омрачает ум»... Migne t. LXXIV, col. 352.

В чём же состоит то очищение, какому подвергаются Отцом ветви плодоносные?.. В продолжении речи Господа, как на средство к такому очищению, указывается на слово Божие, но единственное-ли это в данном случае средство?.. Нет: и по смыслу самого образа, и по согласному мнению Отцов ³⁸⁴, средством этим являются и все те многообразные искушения и испытания, в которых люди праведные, очищаясь, как золото в огне (1Пет. 1:6, 7), возводятся Богом на высшую степень святости и чистоты. И живущему духовною жизнью человеку всегда присущи слабости, несовершенства, отдельные нехорошие мысли, чувства и привычки, подлежащие искоренению и удалению. С другой стороны – очищение ветвей плодоносных состоит в усечении излишних порослей и веток, в удалении роскошной листвы, от которой нет пользы, а получается одно только бесцельное истощение соков. И в жизни человека внешнее блестящее положение, красота тела, богатство и т.д. – что всё это для жатвы жизни вечной, как не излишние украшения, как не роскошные поросли жизни естественной, даром иногда губящие соки, отвлекающие их от

плодов?.. И там, где вред их ощутителен, – не подлежат-ли они очищению под ножом небесного Делателя?.. ³⁸⁵

Слово Божие и многообразные испытания образуют единое воздействие на человека: как необходимо путём испытаний обратить взор человека к слову Божию, так и при испытаниях необходимо освещающее их смысл слово Божие. Но испытания, таким образом, только отрицательная сторона дела, положительная-же – это освещение человеческого разума словом Божиим. К нему и обращается теперь речь Господа.

Уже вы чисти есте за слово, еже глаголах вам, – говорит Он Ученикам Своим, их самих «представляя бесспорным доказательством Своего искусства очищать (ветви)», как замечает св. Кирилл ³⁸⁶. Великим утешением для них должны были послужить эти слова, после всех ранних указаний на то, что они чисты – не все (13:10), что в среде их произойдёт отречение и соблазн, в котором все они будут повинны...

Как на источник чистоты и средство к очищению ³⁸⁷, на слово Своё, сказанное Апостолам, Господь указывает, разумея его во всей его совокупности и целостности; видеть в данном случае указание на отдельное какое-нибудь слово Его – не представляется возможным уже по тому одному, что нельзя указать соответствующего в Евангелии слова ³⁸⁸. И, конечно, – не само по себе взятое, и не внешне только, без всякого отзвука в душе человека, воспринятое, очищает её слово Господне, ибо никакой таинственной, магической силы в нём нет, и внимал ему и несчастный Иуда; но верю усвоенное, всецело в сознание человека перешедшее, ставшее зеркалом его совести, двигателем всей его жизни, делается оно источником и причиною его душевной чистоты. Только тогда оно увлекает человека нетленною красотой вечных своих истин, поселяет в нём отвращение ко греху и тем навсегда отрывает его от мира. И в то же время, указывая человеку всю красоту добродетели, оно привлекает его к Тому, в Ком заключена полнота всех добродетелей: привлекает его к безгрешному Богочеловеку и воссоединяет с Ним тем нерасторжимым союзом любви, в котором для человека становятся возможными всякая святость и очищение. Только тогда слово Божие воистину является

причиною духовного возрождения человека, как и говорят о том свв. Апостолы (Иак. 1:18; 1Пет. 1: 23).

Бл. Августин спрашивает: «почему не сказал Он: вы чисты чрез крещение, которым омылись, но сказал: чрез слово, которое Я проповедал вам, – как не потому, что и в воде очищает слово? Устрани слово, и что будет вода, как не вода? Соединяется с матерей слово, и получается таинство, само будучи как-бы видимым словом... Откуда такая сила в воде, что касается тела и омывает сердце, как не от действия слова: не потому что оно говорится, а потому, что в него веруется? Ибо и в самом слове – иное есть звук преходящий и иное сила пребывающая»... Op. cit., col. 930.

Чистота ветвей, даже плодоносных, никогда не остаётся неизменною и постоянною, так чтобы сама ветвь, раз очищенная, никогда не нуждалась уже более в очищении. Вновь и вновь покрывается она различными побегами и порослями, подлежащими отсечению, и постоянно подвергаются на ней усыханию и смерти различные части её: более мелкие, от неё уже идущие ветви; нужда в очищении никогда, таким образом, не устраняется совершенно. Тоже бывает и с ветвями лозы истинной; тоже было и с Апостолами в частности: очищение словом, слышанным ими от Господа, не исключало для них нужды в дальнейшем очищении рукою небесного Виноградаря; оба средства согласно должны были вести к одной и той-же цели. Не смотря на то, что в настоящих словах Господа чистота Апостолов представляется делом уже настоящего ³⁸⁹ и приписывается действию Его слова, тогда как ранее говорилось об очищении ветвей Самим небесным Отцом, самое понятие о чистоте духовной в обоих случаях остаётся одним и тем-же, неизменным ³⁹⁰: та же нравственная чистота достигается для человека и чрез усвоение слова Господня, и чрез внешние испытания, ниспосылаемые от Отца. Можно даже думать притом, что и самое слово Своё Господь в данном случае рассматривает, только как одно из тех орудий в руках Отца-же небесного (ибо по Его заповеди оно возвещено, 12:49), с помощью которых очищает Он ветви лозы истинной. Так как, обличая человека, указывая ему всю его греховность и

бессилие в борьбе со злом, слово Господне как-бы наносит раны греховному его сознанию и исполняет его печалью, – хотя и спасительной, яже по Бозе (2Кор. 7:10) печалью: то его и можно, действительно, уподобить мечу обоюдоострому (Евр. 4:12), в особенности служащему к очищению ветвей лозы истинной. Ему несомненно принадлежит даже первое место в ряду различных способов нравственного воздействия Отца небесного на душу человеческую. В настоящих словах Своих Господь ближайшим образом изъясняет, как было дело в отношении Апостолов Его: для них первою ступенью на пути к нравственному совершенству и чистоте послужило личное общение с Божественным Учителем, восхищение дивными глаголами Его и их усвоение, как и высшей степени святости и чистоты они имели достигнуть также среди тех испытаний и лишений, какие понесли по воле Отца при благовестнических своих трудах. Но пример Апостолов имеет значение для всех верующих, для всех последователей Господа, и, потому, к настоящим словам Его св. Кирилл как-бы от лица Его прибавляет: «те, которые имеют быть чистыми, будут подобны вам... Ибо, – продолжает св. Кирилл: относительно святых написано, что надлежит взирать на кончину их жизни и подражать вере их (Евр. 13:7). Быть подражателями себе убеждает верных Богу и Павел (1Кор. 4:16; 11:1)»... Migne t. LXXIV, col. 360.

И таким образом, когда Господь говорит Ученикам Своим: *уже вы чисти есте за слово, еже глаголах вам*, – это не имеет того смысла, что в дальнейшем очищении они уже не нуждаются, почему и слова эти не стоят в противоречии с предыдущими, где необходимость очищения Отцом указывается и для ветвей плодоносных. В разбираемых словах раскрывается только, чем достигнута настоящая степень чистоты Апостолов; отсюда объясняется и то, что чистота эта представляется, как уже достигнутая в данный момент, тогда как полная мера святости и чистоты духовной для человека на земле вообще недостижима, почему и нужда в очищении настоит и после принесения плода многого. ³⁹¹

Уже вы чисти есте за слово, еже глаголах вам..., «Видишь, спрашивает Златоустый: как Самого Себя Он представляет заботящимся о ветвях? Я, говорит, очистил вас. Хотя выше показывает, что это делает Отец; но между Отцом и Сыном нет никакого различия»... ³⁹² На ту-же самую сторону дела обращают внимание и св. Кирилл (Migne t. LXXIV, col. 356–357) и бл. Августин, причём последний прибавляет: «лозою Христос является в том отношении, в каком Он сказал: Отец Мой болий Мене есть; а в отношении чего Он сказал: Аз и Отец едино есма, – Он и Сам делатель»... Op. cit., col. 929.

Если Апостолы уже были очищены, то, следовательно, они принадлежали к числу ветвей плодоносных, ибо только таковые и подлежат очищению. Как избранные Ученики Господа, они свою принадлежность к числу ветвей плодоносных, несомненно, уже доказали добрыми своими делами, но и всегда, и в особенности теперь, когда пришло время плодоношения обильнейшего, принесения плода множайшего, – они должны были ясно сознавать и твёрдо хранить в памяти своей то главнейшее и непеременимое условие, при котором и возможно только духовное плодоношение, от которого оно всецело зависит. *Будите во Мне, и Аз в вас, – заповедует Господь. Якоже розга не может плода сотворити о себе, аще не удет на лозе, тако и вы, аще во Мне не пребудете. Аз есмь лоза, вы-же рождие. И уже будет во Мне, и Аз в нем, той сотворит плодъ мног: яко без Мене не можете творити ничесоже...* ³⁹³

Вся великая важность возвещаемой истины отражается и на самой форме раскрытия её, на той полноте и настоятельности, с какою она излагается. Вот поистине те слова, которые постоянно должны быть начертаны на сердце человека, памятование которых должно предварять каждый шаг его жизни; вот та божественная истина, в постоянном, непомеркающем сознании которой, всю деятельность свою, весь труд своей жизни человек должен возводить к Богу, Ему посвящая каждое отдельное, малейшее даже дело своё, от Него лишь ожидая сил к его совершению и Ему-же одному воздавая за него всю славу и честь!.. Это – основное начало (принцип)

всей жизни и деятельности христианина; при нём только и возможна она, ибо – *без Мене не можете творити ничесоже...*

В словах Господа – и заповедь, и обетование. Пребудьте во Мне, и Я Сам пребуду тогда в вас ³⁹⁴, – вот смысл этих слов. Заповедует Господь пребывание в Себе, пребывание в вере в Себя и любви к Себе. Слово Господне, чрез веру усвоенное и соблюдаемое, – первое средство к духовному очищению для человека, но самое усвоение и соблюдение слова и в особенности – проведение его в жизнь требует огня божественной любви, и потому, заповедуя пребывание в Себе, Господь и требует прежде всего любви к Себе. И наградою, и, по непреложности слова Своего, как-бы необходимым следствием такого пребывания в Себе человека Он обещает Своё пребывание в нём, то внутреннее пребывание, то теснейшее соединение с Собою, в котором жизнь и силы Существа Божественного от Богочеловека переходят к человеку, в котором Господь питает человека, как питает лоза ветвь свою, делая возможным для неё сотворение плода многого. Великое обетование!.. Высшее и совершеннейшее осуществление этого обетования – в том священном таинстве, по поводу которого и было впервые высказано оно (6:56). Ныне Господь о таинственнейшем и существеннейшем единении с Собою учеников Своих мог говорить, как уже о деле настоящего, требуя только неуклонного стремления к соблюдению его и в будущем: таинство Евхаристии уже было учреждено, и в нём дано было человечеству средство приобщаться жизни Божества, как ветвь приобщается жизни лозы.

Изображая живой союз Христа с учениками, как лозы с ветвями, бл. Августин пишет: «не таким-же образом они в Нём, как Он в них, ибо в обоих случаях это полезно не для Него, а – для них. И на лозе ветви так пребывают, что не ей приносят пользу, но от неё получают, чем живут; и лоза в ветвях так пребывает, что даёт им жизненное питание, а – не берёт от них. И посему – и Христа в себе иметь пребывающим и пребывать во Христе – одинаково полезно для Учеников, а не для Христа, ибо, по отсечении ветви от живого корня, может вырасти другая, а кто отсечён – без корня жизнь не может»... Op. cit., col. 931.

Но как ни всецело зависят ветви от лозы, как ни тесно и ни существенно то жизнеединство, в каком они пребывают с нею: оно не устраняет всё же возможности бытия у каждой отдельной ветви своих особых, ей именно свойственных качеств. Так и при союзе Христа с человеком, при таинственном, духовном общении с Ним, индивидуальность человека не теряется, и его личность не погружается бесследно в бездну божественной жизни. Такой пантеистический взгляд чужд христианству, и если и в высшем, идеальном соединении естеств, Божеского и человеческого, в едином Лице Богочеловека Христа, религия христианская исповедует полное сохранение человеческой индивидуальности со всеми свойствами её и качествами, то тем менее согласно с нею учение о потере этой индивидуальности там, где самое соединение Божества с человечеством далеко не достигает степени, при которой они объединялись-бы в одно лице, как в Лице Господа. В самом раскрываемом образе есть на это указание: ветвь относительно лозы далеко нельзя представлять чуждою своих отличительных свойств и качеств: если, например, привить к корню ветвь иной породы винограда, плод будет соответствовать породе ветви, а не корня.

Ещё с большею ясностью в настоящих словах Господа указывается, в частности, на сохранение человеком в союзе с Ним своей свободы; в них прекрасно изображается взаимодействие свободной воли человеческой и Божественной благодати. Не дело собственных усилий Апостолов очищение и дальнейшее плодоношение: первое совершено словом, второе обуславливается их союзом со Христом, но слово было обращено и к иудеям, в союз со Христом вступал и Иуда. Ничто без благодати, но и благодать не действует непреодолимо; свободная воля человека обуславливает и её воздействие на него. Пребудьте во Мне, и Я в вас. Без Меня вы не можете творить ничего, но от вас зависит то пребывание ваше во Мне, при котором вы можете сотворить всё... Силою Божьею совершаются в человеке добрые дела, как силою лозы совершается плодоношение её ветвей, но – чудесна лоза истинная и необычны ветви её!.. Чудесна Лоза, в союз с собой благоволящая призывать ветви (благодать предваряющая);

необычайны и ветви, свободно пребывающие на Лозе, или – оставляющие её!.. Есть разница и между ветвями лозы естественной в степени и силе их плодоносия, в качестве приносимых ими плодов, и справедливо, поэтому, славу этих плодов делит с лозою и самая ветвь, произведшая их, – но сколь большую славу и честь за сотворение плодов многих достойны получить ветви, свободно вступающие в союз с Лозою для плодоношения!.. Всё от Лозы, всё силою Божественной благодати, но да не отнимется награда и у того, кто в свободном решении воли своей воспринял действие Божественной силы, кто свободно вступил с нею в союз, отдал себя её всесильному водительству. И силой Божией совершённые добрые дела человека вменяются ему Богом в заслугу.³⁹⁵

И всё вообще увещание Господа – пребыть с Ним в единении, подробное и настоятельное раскрытие Им необходимости этого единения – со всею силою свидетельствует вновь против учения о предопределении, исключающего участие свободной воли человека в деле своего спасения, равно как и против учения о благодати непреодолимой (*gratia irresistibilis*)³⁹⁶. Все настоящие слова Иисуса Христа потеряли-бы всякий смысл и значение, и самая цель Его увещаний осталась-бы совершенно непонятной, если бы, то и другое учение было справедливым...

Единение своё со Христом человек может нарушить неверием, тесно связанным с ним оскудением любви и – надеждой на спасение собственными силами, мечтою собственной праведности в противоположность правде Божией. Против последней надежды в особенности и свидетельствует строгое слово Господне: *без Мене не можете творити ничесоже...* «Великое это, братие мои, превознесение благодати: оно научает смиренных сердцем, заграждает уста гордых, пишет бл. Августин. Вот на что, если смеют, пусть ответят те, которые, не разумея праведности Божией и усиливаясь поставить свою собственную праведность, не покорились праведности Божией (Рим. 10:3). Вот на что пусть ответят самолюбцы, не считающие Бога необходимым для себя к совершению добрых дел. Не этой-ли истине противятся люди

развращённые умом, невежды в вере (2Тим. 3:8), которые возражают и говорят нечестивое, утверждая: Богу мы обязаны тем, что мы люди, а себе самим, – что мы праведны». Op. cit., col. 931.

Такое направление человеческой мысли, такое гордое увлечение представлением о собственных силах своих, соединённое с каким-то непонятным забвением всего многовекового опыта бесплодной и безнадёжной борьбы человечества с разъедающим его нравственным злом, не составляет исключительной принадлежности какого-нибудь одного времени, – времени, напр., Ап. Павла или бл. Августина, – нет, его скорее можно рассматривать, как постоянное искушение сатаны для потомков тою-же гордостью искушённого праотца. Скорбь, разочарование и полное отчаяние несёт оно всегда с собою. Что такое вера в прогресс, в самостоятельное нравственное развитие человечества, в сам собою совершающийся рост нравственных его требований и понятий, как не выражение того-же стремления к собственной праведности, вопреки правде Божией?.. Не эта-ли вера, – там, где она крепнет и достигает развития, – не только правде Божией не повинуетя, но и ожесточённо на неё восстаёт, видя в ней нечто унижительное, нечто недостойное для человечества, при достигнутой им ныне степени развития и при тех якобы неисчерпаемых силах духовных, какие в нём таятся?.. Не эта-ли вера в правде Божией видит тёмный мистицизм и выступает на борьбу с ней едва не во имя знания и света, едва не под знаменем разума и науки?..

Но слово Господне в сознании людей потемнеть может, силы-же своей никогда не лишается и лишиться не может. И заранее осуждая и обрекая на полную безуспешность и гибель всякую новую горделивую попытку человечества поставить свою праведность, во всей непреложности пребудет в мире это слово Христово, изречённое Им в приснопамятную ночь страстей, на пути к смерти за спасение грешного мира: *без Мене не можете творити ничесоже!*.. В мраке нового отчаяния, среди новых горчайших разочарований – ещё

светлее, ещё ярче просияют пред сознанием человечества эти божественные слова: *без Мене – ничесоже!*..

Ничесоже... Тот, Кем вся быша, и без Кого ничтоже бысть, еже бысть, в Ком жизнь для всего мира (1, 3–4), это великое слово Своё мог сказать и в безусловном, абсолютном смысле: к Нему, как Божественному Логосу, первопричине всего сущего, возводится и всё, в частности в мире совершающееся. Ничто без Его воли, ничто без Его соизволения или – попущения.

Но не об этом отношении Бога-Слова к миру в данном случае речь: Господь говорит о Себе ныне, как о лозе истинной. На почве общих отношений Его к миру создались подобные им – частные; жизнь для всего мира, Господь в особом, превосходнейшем смысле – жизнь для тех, которые привились к Нему и приобщились жизни Его, как ветви лозе. И когда говорит Он теперь это решительное слово Своё: *ничесоже*, понимать его должно действительно в смысле абсолютном, безусловном, но только в приложении к тому именно, что возможно единственно лишь в этом союзе, что входит в сферу особых отношений Его к человеку и их характеризует. Разумеется то духовное плодоношение, которое знаменует жизнеединство лозы истинной и её ветвей: оно безусловно невозможно вне этого жизнеединства. Ни малейшее истинно доброе и достойное вечной награды дело не мыслимо вне благодатного союза с Господом Иисусом, – в таком виде оно представляло-бы собою не меньшую невозможность, как и плод, выросший на отсечённой от лозы ветви. ³⁹⁷

Вне благодатного союза со Христом ни одно человеческое дело явиться добрым в очах Божиих и иметь пред Ним какую-нибудь положительную ценность не может уже потому одному, что естеством, т.е. по естественному происхождению своему от павшего прародителя, все люди – чада гнева и проклятия, сыны противления (Еф. 2:2–3; Гал. 3:10): о каких-либо заслугах в этом состоянии не может быть, очевидно, и речи. Здесь могут быть только различные степени виновности: как народ богопротивный, порвавший союз свой с Богом, и в лучших делах своих люди не имеют, так сказать, никакого к Нему отношения, и награде с Его стороны дела их не подлежат, ибо не во имя Его

они совершаются, не по завету, не по союзу с Ним предпринимаются. Здесь имеет место совершение добра только естеством и выше естества не поднимается; а для того, чтобы дело явилось достойным награды в жизни вечной, которая – выше естества, нужно, чтобы оно, по внутреннему характеру и свойствам своим, соответствовало-бы этой награде, чтобы оно в известном отношении также было-бы сверхъестественным, совершенным не по голосу лишь природы, а во имя Бога и Его воли, открытой в сверхъестественном Его откровении, и при помощи сил сверхъестественных, возможных только в благодатном союзе с Богом чрез Сына Его. Конечно, понятие о Боге всесовершенно-правосудном и прямое свидетельство Ап. Петра в Деяниях апостольских о том, что «во всяком языке бояйся Бога и делаяй правду приятен Ему есть» (Деян. 10:35), – не оставляют сомнения в том, что и между неверующими не все одинаково виновны пред Богом, что и там остаётся различие, производимое злою или добродетельною жизнью; но, если в благодатном союзе с вочеловечившимся Логосом, с Богочеловеком Христом, лозой истинною, нравственная жизнь человека имеет значение для жизни вечной, блаженной, то для естеством законная творящих значение её далее определения лишь различных степеней виновности их пред Богом не простирается. Законная естеством творящие приятны Богу, т.е. более приятны Ему, чем зло творящие, ибо для всесовершенного Добра приятно, конечно, и малейшее стремление к добру и расположение; но сотворить что-либо, имеющее положительную ценность и достойное вечной награды, вне союза со Христом человек всё же не может: *без Мене не можете творити ничесоже...*

И это – не потому только, что вне благодатного союза с Собою Бог добрые дела человека не вменяет ему в таковые, но и потому, что в таком состоянии истинно-добрых дел у человека и на самом деле быть не может; благодатный союз со Христом не только возводит добрые дела человека в степень дел богоугодных, но и представляет их прежде всего действительно добрыми. Грех, заражая всего человека, естественно до последних пределов проникает и всю его деятельность и –

каждое отдельное дело его, в частности. Тщательно исследуя свои дела и в особенности – производя анализ разнообразных мотивов к совершению их, нельзя не заметить, как и в самых по-видимому бескорыстных, возвышенных, самоотверженных действиях человеческих много включено всё же элементов греховных, много мелочно-своекорыстных и нечистых побуждений. И в состоянии возрождения, но доколе человек не достиг ещё состояния идеальной чистоты и безгрешности, возможных только на небе, – дела его не могут быть чуждыми этих греховных элементов. Но далее, за этим горестным сознанием греховности и лучших своих дел и стремлений, – там, где для человека естественного раскрывается область полного отчаяния в себе и жизни, – для христианина, ветви лозы истинной, начинается, наоборот, область всецелого упования на сверхъестественную силу Бога, область смиренной веры во всемогущую помощь Его и, по этой вере, область действия Божественной благодати, немощная врачующей и оскудевающая восполняющей. Освящая всё существо человека, очищая его, Божественная благодать чрез то самое и всем делам его сообщает большую чистоту, большую святость, большую свободу от всего греховного, свойственного ветхому человеку. Но, очевидно, большая свобода от греха не есть ещё полная святость; врачую постепенно природу человека, благодать ещё не делает святою всей его деятельности. Такою, совершенно святою и чистою от греха, деятельность человека становится потому, что силою благодати-же человеку, по вере его, совершается отпущение и всех его грехов. И если, далее, следы греховной нечистоты проникают всю деятельность человека и возрождённого, если и его всей деятельности свойственны элементы греха, то в очищении человек нуждается, очевидно, не только в отношении злых своих дел, но и дел добрых: поскольку и добрые дела не чужды греха, и они подлежат очищению. И в благодатном отпущении человеку грехов достигается то, что его добрые дела становятся воистину добрыми, являются плодами, достойными вечной жизни и хранящими в себе семена её. На место элементов греховных, присущих каждому даже доброму – по преимуществу мотивов

своих – делу, вступает Божественная благодать, и тогда дело это является уже воистину добрым: пламень Божественной благодати попалил в нём и истребил всё нечистое и греховное; в нём пребывают только элементы добра со стороны самого человека и – благодатная сила Господня. Вот тот добрый плод, который в союзе со Христом только возможен, – вот тот плод, в отношении которого сказал Он: *без Мене не можете творить ничесоже...*

Такого рода плоды, эти истинно добрые дела, только и имеют значение для вечной жизни. И без них – всё, что на земле совершается великого и славного, всё, на чём, говорим, человечество думает построить своё благоденствие и в чём думает достигнуть высоты нравственной жизни и победы над угнетающим его злом, – обман, иллюзия, губительное заблуждение: *без Мене ничесоже...*

Без Господа, лозы истинной, вне союза с Ним – нет добрых дел, нет плода духовного, а участь ветвей бесплодных – огонь: *аще кто во Мне не пребудет, говорит Господь: извержется вон, якоже розга, и изсышет; и собирают ю, и во огонь влагают, и сжигают...* ³⁹⁸

Если так прекрасен был образ лозы виноградной при раскрытии с положительной стороны истины взаимоотношения Богочеловека с учениками и последователями Его, то не менее силён, не менее выразителен Он и теперь, в отрицательном раскрытии этой истины. Трудно найти в природе более резкий контраст для изображения жизни и смерти, благоденствия и гибели, силы и полной немощи, и непригодности, – как тот, который наблюдается между виноградной лозой в цветущем её состоянии и – в состоянии омертвения, в виде сухого уже дерева. Царственная красота, благоухание цветов, нежность благородного плода – куда всё это бесследно исчезает в том жалком хворосте, о котором Господь Бог вопрошал ещё у пророка Иезекииля: «сын человеческий! Какое преимущество имеет дерево виноградной лозы пред всяким другим деревом, и ветви виноградной лозы между деревьями в лесу? Берут-ли от него кусок на какое-либо изделие? Берут-ли от него хотя на гвоздь, чтобы вешать на нем какую-либо вещь? Вот оно

отдается огню на съедение: оба конца его огонь поел, и обгорела середина его: годится-ли оно на какое-нибудь изделие?»... (Иез. 15:2–4). Можно-ли найти лучший пример для изображения того полного нравственного бессилия, той полной неспособности к жизни духа, жизни вечной, какую обнаруживает человек вне Христа, после всего величия духовного, всей славы, всего могущества своего в союзе с Ним?..

Картину конечной гибели, истребления в огне ветвей неплодоносных Ученики Господа, внимая речи Его, сами непосредственно могли наблюдать пред собою в горевших по пути их кострах. И эта непосредственность впечатлений, под которыми слагался настоящий образ у Господа, отразилась даже на самом строе речи Его. При дословном переводе с греческого, слова Его передаются собственно так: кто не пребудет во Мне, тот извергнут вон, как ветвь, и засох, а такие ветви собирают и бросают в огонь и т.д. Из множества разнообразных мнений по вопросу о том, чем объяснить прошедшее время двух первых глаголов, обозначающих участь ветвей бесплодных (аор. страд. ἐβλήθη, ἐξηράνθη – извергнут, высох), при настоящем времени последующих глаголов, служащих для той-же цели (собирают, бросают, сгорают), наиболее естественным и вероятным представляется то, что Господь, имея пред глазами пылающие костры из негодных ветвей, всю предшествующую историю их, историю, постоянно повторяющуюся и всем хорошо известную, воспроизводил по предположению в прошедш. вр., а настоящую: собирание ветвей, бросание их в огонь и сожжение, – Он и воспроизводил в настоящем времени, потому что всё это совершалось уже на глазах Его и Его слушателей, Учеников. Согласно такому мнению, вся речь Господа передаётся так: кто не пребудет во Мне, тот, как эти вот ветви, извергнут и засох; и вот, теперь, вы видите, такие ветви собирают, и бросают в огонь, и они горят. – С другой стороны, употребление в данном случае прошедшего времени имело, должно заметить, и другое ещё знаменательное значение, отмечаемое большинством толкователей; это значение легко соединяется с сейчас изъяснённым. Аористы означают здесь действие, которое необходимо и тотчас следует

за причиной своей, т.е. в данном случае – за отпадением от союза с лозой ³⁹⁹, или ещё сильнее: которое дано вместе с самим отпадением ⁴⁰⁰. А самый вид ветвей, уже изверженных и засохших, наблюдавшийся при этом в действительности, со всею силою и непосредственной очевидностью и указывал на необходимость и неизбежность такой участи для ветвей бесплодных: как уже извергнуты вот и засохли ветви, на лозе не пребывавшие, так уже извергнут и засох и тот, кто во Мне не пребыл, – его участь уже решена и неизбежно будет именно такую: она (eo ipso) решена самым отпадением его от Меня. – Так, употребление прошедшего времени, вполне соответствуя тому, что наблюдалось в действительности, согласовалось и с движением мысли в отношении самого существа дела.

Тем-же, вероятно, обстоятельством, что все моменты раскрываемого Господом образа наблюдались Им при этом в действительности, объясняется и самая его полнота: Господь не просто говорит, что бесплодные ветви подлежат сожжению, но – что они извергнуты уже вон, засохли, что их собирают, и бросают в огонь, и они горят в нём. В виду возможности такого объяснения присутствия более частных черт в раскрываемом образе, нет оснований усвоить каждой отдельной черте в нём значение символическое, и, в частности, нет оснований для того, чтобы в последних из этих черт видеть изображение страшного суда (на подобие Мф. 13:37–44). Цель настоящей притчи – не та: она лежит в раскрытии одной той истины, что жизнь духовная для человека возможна только во Христе и невозможна вне Его. Трудно, поэтому, допустить даже и то, чтобы вообще, при изображении судьбы ветвей бесплодных, Господом имелась в виду идея суда, наказания. Во всех настоящих словах Его несомненно содержится указание только на то, что, во-первых, непребывшие в общении с Ним извергаются из этого общения, и что, во-вторых, изверженные погибают окончательно для жизни духовной. ⁴⁰¹

В отношении первого из этих двух положений естественно и сам собою возникает вопрос: непребывание на лозе не есть-ли тоже самое, что и извержение? Чем различается между собою

то и другое? Не одно-ли и тоже ветвь, не пребывающая на лозе, и – ветвь, изверженная вон?..

Решить эти вопросы путём того, простого, по-видимому, предположения, что под извержением вон в данном случае разумеется извержение из виноградника, а не из союза с лозой ⁴⁰², нельзя; это предположение не представляется не только вероятным, но даже и возможным, и принять его значило-бы допустить решительное противоречие всему раскрываемому Господом образу: тогда винограднику необходимо должно было-бы усвоить знаменование общества верующих, церкви Христовой ⁴⁰³, тогда как такое знаменование во всём настоящем образе и усвоится лозе истинной в союзе её с ветвями, и весь этот образ совершенно был-бы, поэтому, искажён и нарушен, потерял-бы всякий смысл и значение чрез упоминание в нём о винограднике в единственно здесь возможном для него знаменовании Церкви Христовой. Необходимо, поэтому, признать, что непребывшая на лозе ветвь извергается, по смыслу раскрываемого образа, из союза с нею, а не из виноградника.

Но то, что совершенно одинаковым представлялось-бы в отношении ветвей лозы естественной, не представляется таким тогда, когда речь идёт о ветвях лозы истинной, ветвях необычных, свободно пребывающих на Лозе или – её покидающих. Не-пребывание – это дело их свободы ⁴⁰⁴, а извержение вон – дело небесного Виноградаря. В самом-же состоянии ветвей не-пребывание и извержение вон не знаменует, действительно, двух каких-либо отдельных моментов. Человек сам добровольно удаляется от источника благодатных сил, устраняет самую возможность доступа их к себе и чрез то уже умирает для жизни духа. И как для мёртвого безразлично, где ему оставаться: в жилище живых или – в другом месте, как безразлично для ветви засохшей – оставаться-ли на лозе или быть от неё отсечённой и извергнутой: так душе, мёртвой для жизни духа, нет разницы – быть отсечённой от живого тела Церкви Христовой или пребывать в ней. Не небесный Делатель совершает, таким обр., удаление негодной ветви от Лозы, а сама ветвь, и Делатель

только утверждает решение её воли. В живом теле не должно быть ничего мёртвого, вредящего здоровью и жизни его, – вот почему, в заботе о Лозе, а не в желании гибели ветви засохшей, извергает её Делатель. Правда, что извергнутая ветвь, по словам Господа, ещё усыхает, и это показывает, что в момент извержения она имела ещё некоторое количество жизненных соков и сил, но об этих жалких остатках жизни должно, очевидно, сказать тоже, что говорил Дух Ангелу одной из церквей: «знаю твои дела; ты носишь имя, будто жив, но ты мертв» (Откр. 3:1). Есть та степень в ходе жизни духовной, как и телесной, когда известный роковой процесс в организме, ещё не окончившись, не доведя самый организм до полного и совершенного разрушения, уже ясно указывает этот неизбежный результат свой; когда уже ясна вся невозможность спасения. Жизнь ещё таится, душа ещё не отлетела, но роковой исход уже неизбежен, и человек посвящёнными в тайну людьми уже как-бы вычёркивается из списка живых: дело уже только в конечном усыхании, в конечном замирании жизни. Так и в области жизни духовной бывает, что человек ещё верует, ещё хранит в себе искру любви ко Христу, и, однако-же, в нём ясно уже обозначилось движение этого чувства на убыль бесповоротную, и как только этот, единому Богу ведомый кризис совершился, следует на небе отсечение его от Бога, от Ангелов, от святых, от всего царства Христова, следует возвращение его миру, от которого Он был взят. Наружно человек ещё может принадлежать Церкви, может принимать в ней дары благодати, но тогда уже только к скорейшему усыханию его служит огонь благодати, а не к очищению, не к оживлению, не к питанию...

Конечно, доколе человек пребывает в этой земной жизни, возможность покаяния и обращения для него всегда остаётся, но так как Бог наперёд ведает в отношении каждого отдельного удаляющегося от Христа человека, будет-ли для него когда-либо в действительности иметь место это обращение или – нет, то в зависимости от этого предведения Своего Он и определяет отношение человека, как ветви, к лозе истинной. Впрочем, и уже отсечённая ветвь, доколе не потеряла жизни окончательно; может быть вновь привитою лозе, и это новое привитие ветви

может служить лучшим символом воссоединения человека с Господом чрез покаяние.

А за окончательным отсечением от Лозы рукою Отца ветвей бесплодных следует конечная их гибель: *и собирают ю, и во огонь влагают: и сжарает*. Кругом горевшие костры служили лучшим примером к словам Господа и прямым как-бы для них подтверждением. Огонь, впрочем, – лучший символ гибели и разрушения и вообще, ибо самое горение, сожжение есть не что иное, как ускоренный процесс разложения, в форме при том, наиболее сильно способной действовать на чувство и воображение ⁴⁰⁵. О древе бесплодном, предаваемом огню на сожжение, говорил Господь и ранее (Мф. 7:19), тем-же образом пользовался в речи своей к Иудеям и Креститель (Мф. 3:10–12) ⁴⁰⁶; теперь его предлагала уже сама действительность, и чрез то образ становился ещё более сильным, ещё более потрясающим.

Но от мрачной картины гибели и разрушения Господь поспешает вновь перейти к изображению величия и славы благодатного союза с Собою. Не страхом стремится привлечь Он к этому союзу людей, а – возвышая их дух, вознося его к созерцанию дивного достоинства и могущества, какими облекается человек в союзе с Богочеловеком, Спасителем своим, чрез воссоединение в Нём с Богом. – Покидая уже образ, в изображении гибели ветвей бесплодных нашедший свой печальный конец, подобный в музыкальном образе заключительному аккорду, но сохраняя ещё всё же некоторую близость к этому образу, Господь в чертах, соответствующих ему, возобновляет уже раз данное обетование: *аще пребудете во Мне, и глаголы Мои в вас пребудут, егоже аще хотите, просите и будет вам...* ⁴⁰⁷

Подобное-же обетование прежде, как мы видели, дано было под условием молитвы во имя Господа Иисуса Христа. Теперь условие несколько видоизменяется, – более, впрочем, с формальной, внешней стороны, чем по существу дела. Теснейший, преискреннейший союз со Христом сам собою разумелся и там, при молитве во имя Его: при таком только союзе и возможна эта молитва; о союзе-же со Христом прямо

говорится и теперь, но теперь самое изображение этого союза, равно как и последующую речь Господа (ст. 8, 16), проникает собой господствующий образ, благодаря чему вся эта речь (до ст. 17) и стоит в органическом, неразрывном единстве с этим образом, представляя с ним одно целое. ⁴⁰⁸

Обетование могущества безграничного является теперь как-бы наградой и возмездием за безусловную зависимость ветвей от лозы истинной. Человеку ставится на вид его полное, совершенное бессилие к самостоятельной и независимой доброй деятельности, от него требуется безусловного отречения от призрака собственной силы, всецелого и полного предания себя водительству Христову и действию сил благодатных, и за то возвещается и указывается та высота могущества и силы, на которую он при этом восходит. Лоза истинная исполнена бесконечных божественных сил, что и отражается в жизни каждой отдельной ветви её: мера получаемых от неё сил зависит только от самой уже ветви, от способности её к их восприятию.

Что такое безграничное могущество возможно для человека только при его пребывании во Христе (и, прибавим, в мере и степени, соответствующих этому пребыванию), – понятно само собою и соответствует смыслу всего образа. Но что значит это второе условие: *аще... и глаголы Мои в вас пребудут?*..

Прежде всего на вопрос этот должно ответить отрицательно: это значит не то же, что: и Аз в вас (καὶ ἔν ὑμῖν) в предшествующей речи: это, очевидно, не указывает, на обитание в человеке Христа Самого, при котором Он является как-бы оживляющим центром духовной жизни его, проводя в него жизнь Божественную ⁴⁰⁹; нет, это только пояснение к вопросу об образе нашего пребывания во Христе, не условие его ⁴¹⁰, а с ним и в нём данное следствие ⁴¹¹. Хотя первоначальная чистота и дана была Апостолам чрез слово (ст. 3 ср. 8:31, 37), но не слово Христово является условием дальнейшего пребывания в Нём человека, а наоборот: самое сохранение слова зависит уже от пребывания в Господе. Только пребывающий в Нём сохраняет слова Его во всей их неповреждённости и чистоте, без всяких искажений и

перетолкований, произвольно предпринимаемых человеком в угоду вкусам и воззрениям «мира», к которому возвращается Он от Христа, в угоду и потворство собственным своим страстям. Пребывание во Христе, характеризующееся верным разумением Его слов, – вот условие всесильной молитвы его к Богу. ⁴¹²

Относительно содержания молитвы тех, которые пребывают во Христе, бл. Августин пишет: «пребывая во Христе, чего могут желать они, как не того, что угодно Христу? Чего могут желать они, пребывая в Спасителе, как не того, что спасению не чуждо?»... Ор. cit. col. 932. «Бог не подаёт ничего дурного или подлежащего осуждению, как постыдное, пишет св. Кирилл: но то удобнее думать (если это не будет даже положительно верным и правильным), что пребывающий во Христе и имеющий в себе глаголы Его, так как Он, очевидно, добр и праведен, может мыслить только удобное Богу»... ⁴¹³ По связи речи, в настоящем случае прежде всего разумеется молитва о сотворении плода многого ⁴¹⁴, – этой молитве и обещает Господь непременно исполнение. ⁴¹⁵

Продолжая сохранять ту же близость образу, хотя и пользуясь уже речью прямою, Господь говорит и о том значении, какое имеет обильное плодоношение ветвей лозы истинной для Самого небесного делателя, Отца Его: *о сем прославися Отец Мой, да плод мног сотворите и будете Мои ученицы*... Слова эти можно понимать различно и потому прежде всего необходимо установить точное их значение.

В связи с непосредственно предшествующим они могли-бы иметь такое значение: чего вы ни пожелаете, вы будете просить и будет вам, ибо в том прославится Отец Мой, что вы, получая просимое, принесёте много плода etc. В таком случае настоящие слова были-бы только пояснением к предшествующим: всякая молитва пребывающих во Христе будет исполнена потому, что чрез это достигается слава Отца. ⁴¹⁶

Но самая зависимость разбираемых слов Господа от непосредственно им предшествующих не оправдывается грамматическим строем их ⁴¹⁷, и потому их должно

рассматривать, как выражение мысли совершенно самостоятельной: тем прославится Отец Мой, что вы принесёте много плода, или – как прекрасно выражено в славянском нашем тексте: *да плод мног сотворите*. ⁴¹⁸

Последующие слова: *и будете Мои ученицы*, можно рассматривать или – как другое условие к славе Отца, или, наоборот, как другое следствие сотворения учениками плода многого, достигаемое вместе с славою Отца: тем прославится Отец Мой и чрез то вы будете Моими учениками, что принесёте много плода. ⁴¹⁹

Последнее понимание предпочтительнее: оно вполне соответствует и равночестному со Отцом достоинству Сына, и глубокознаменательному смыслу заключительных слов: *и будете Мои ученицы* (ср. и 8:31). Сверх того, не представлялось-бы непосредственно ясным и то, каким образом служит славе Отца ученичество Сыну, тогда как отношение между обильным духовным плодоношением человека (прич.) и вступлением его в число истинных учеников Христовых (следств.) – совершенно понятно и ясно. ⁴²⁰

Подобно тому, как о человеке, не пребывшем в Нём, Господь говорил в прошедшем времени, что Он уже извергнут вон, подобно ветви, и засох, указывая необходимость такого результата и неизбежность его, – так в прошедшем времени говорит Он теперь и о славе Отца, достигаемой в совершении учениками плода многого: *о сем прославися Отец Мой*. ⁴²¹ Употребление прошедшего времени имело, впрочем, в настоящем случае и другое ещё глубокое значение: как Бог вечный, в бытии Своём не подлежащий каким-либо определениям времени, Отец не в будущем только, как и не во времени вообще, имеет ожидать Своего прославления, но от вечности уже *прославися* во всём, что творение Его с своей стороны совершает и будет совершать к Его чести и славе, – этой конечной цели своего бытия. ⁴²²

Человек, и в особенности – искупленный, оправданный и пребывающий в единении с Спасителем своим, в добрых делах своих как-бы исключительным образом служит славе Бога, так как вся его добрая деятельность, не возможная вне союза со

Христом, как и всё вообще дело его искупления и спасения, является величайшим свидетельством любви и силы Божией. «Господь говорит, что прославился Отец Его и Бог, воистину дивный по несравненной (Своей) благодати и как-бы венцом увенчанный за совершение (дела) милости, до крайности простирающейся, – пишет св. Кирилл. Тако-бо возлюби Бог мир, по писанному, яко и Сына Своего Единородного дал есть, да всяк, веруяй в Онъ, не погибнет, но имать живот вечный (Ин. 3:16). Жизнь всем, подаваемая именно чрез Христа, есть таким образом плод милости Бога и Отца. Посему и Господь Сам, обращаясь к Отцу Своему, сказал: Аз прославих Тя на земли, дело соверших, еже дал еси Мне да сотворю (17:4)»... Migne t. LXXIV, col. 368–369.

Но – «если о *семь прославися Бог Отец, да плод мног сотворим и будем Христа ученицы*: то мы не должны вменять этого собственной славе, как бы имея это от себя самих, ибо это – Его благодать, и потому не наша, а Его в этом слава», – пишет бл. Августин (Op. cit., col. 933). А с другой стороны – не должно и огорчаться, если не ценятся добрые дела на земле: главная цель их, слава Творца, всегда достигается, и лишить их этой их заслуги не может никто.

Обращённое к Ученикам обетование Господне: *и будете Мои ученицы*, – по толкованию Евфимия Зигабена имело смысл: «сделаетесь совершенными. Значит тот, кто приносит много плода, делается совершенным учеником Иисуса Христа». Толк. Еванг. стр. 238... Сверх того – так как ударение в настоящем обетовании Господа стоит на слове *Мои*⁴²³, – то оно должно иметь и такой смысл: добрыми делами своими вы покажете, Чьи именно вы ученики, и Кто ваш учитель...

И таким образом – и Свою славу, как Учителя, и славу Отца небесного Господь ныне поставляет как-бы в некоторую зависимость от Своих учеников: сколько в этом трогательного побуждения для них пребыть в союзе с Ним и явиться достойными высокого своего призвания чрез сотворение плода многого!..

III. Союз лозы истинной с ветвями её – союз любви

Ещё трогательнейшие побуждения к верному сохранению союза с Собою, как лозой истинной, указывает им Господь, когда в прямой уже речи, точнее и частнее раскрывая сокровенный смысл образа, Он самую основу и сущность этого союза указывает в любви, – когда, вместо прежних увещаний пребывать в Себе, Он далее говорит им: *якоже возлюбил Мя Отец, и Аз возлюбил вас: будьте в любви Моей* ⁴²⁴. *Аще заповеди Моя соблюдете, пребудете в любви Моей: якоже Аз заповеди Отца Моего соблюдох и пребываю в Ею любви* ⁴²⁵... Любовь, высочайший источник свой получающая в любви Отца к Сыну, – и начало и конец благодатного союза со Христом человека; она и основа для него, она и последний, лучший его плод; всё пребывание во Христе есть ничто иное, как непрестанное восхождение от любви к любви и по ступеням любви.

Но о какой любви говорил Господь, заповедуя ученикам пребывать в любви Его? – Бл. Августин пишет: «хотя то, что Он говорит: *будьте в любви Моей*, не даёт разуместь, о какой любви сказал (это) Он: о той-ли, какою мы Его любим, или какою Он Сам любит нас, но это познаётся из предшествующего. Ибо Он сказал прежде: *и Аз возлюбил вас*, к чему непосредственно и присоединил: *будьте в любви Моей*: в той следовательно, какою Я возлюбил вас»... ⁴²⁶

Принимая толкование бл. Августина, должно, однако-же, сказать, что и не исключительно одна только такая любовь разумелась в данном случае: любовь Господа должна вызывать ответную любовь человека, и дальнейшее пребывание в любви со стороны Господа обусловлено любовью к Нему со стороны самого человека: это мы видели уже из ранних слов Его (14:21), видим также и из настоящих, где условием пребывания в любви Его ставится соблюдение Его заповедей. Ср. 1Ин. 4:19; 3:23–24. Требуя от учеников, чтобы они пребывали в любви Его, т.е. были-бы достойными Его любви, Господь и требовал прежде всего любви также и к Себе Самому: любите Меня,

чтобы вновь и вновь Я мог любить вас. Скажем более: под любовью Господней должно разуметь целую сферу духовной жизни, в которой все отношения человека проникнуты одним чувством любви и в этом-же только чувстве находят для себя выражение: любовь Господа рождает любовь к Нему Самому, а любящий Господа и потому любимый Им – должен любить и брата своего (1Ин. 4:20–21). В этом смысле любовь Господню нельзя делить: она есть известное состояние, слагающееся в одно целое из всех отдельных указанных моментов своих.

Высшее подобие и вместе с тем источник для такой любви – в любви Отца к Сыну; этою любовью облечённый, Сын любит Отца (14:31) и любит человека, которого не стыдится нарицать братом (Евр. 2:11), любит ныне в лице Апостолов Своих, которым непосредственно свидетельствует любовь Свою. Любовь Отца и Сына – это выражение и сущность и вечных Их отношений, но в настоящем случае речь не о вечной Их любви, а о любви Отца к Сыну-Богочеловеку, как ясно это из тех слов Господа, где причину любви к Себе Отца Он указывает в соблюдении с Своей стороны заповедей Его. Любовь Отца отвечала крайнему послушанию Богочеловека (Флп. 2:8), так как это послушание было выражением любви к Нему и Самого Богочеловека, о чём и засвидетельствовал Он только что, говоря «люблю Отца и, якоже заповеда Мне Отец, тако творю». Послушание, выражение любви Своей, Он простёр до крестной смерти, в этом оправдывая особую, чрезвычайную любовь к Себе Отца: «сего ради Мя Отец любит, яко Аз душу Мою полагаю, да паки прииму ю» (10:17).

Но облакая Сына вечной любовью, Отец и как Богочеловека возлюбил Его ещё прежде, чем Он сотворил заповеди Его. Выражением любви Отчей было облечение Богочеловека особыми дарами Духа Св.: Ему не в меру дал Он Духа (Ин. 3:34), Его помазал Он елеем радости, паче причастник Его (Евр. 1:9; Пс. 44:8). Уже при Крещении голос Отца с разверзшихся небес, свидетельствовавший миру о любви Его к Сыну, Богочеловеку, изъяснял с ним вместе бывшее снисхождение на главу Крещаемого Духа Божия, яко голубя

(Мф. 3:16–17): в этом снисхождении Духа нашла себе выражение любовь Отца.

И Господь, по Своей любви к возлюбившим Его, сообщает им дары Духа Св., дары любви к Нему Самому Его небесного Отца; в этих дарах благодати – выражение любви Спасителя мира, и поэтому пребывание в союзе с Ним, в любви Его, есть пребывание в благодати Его, которая и есть жизненная сила, передающаяся в этом союзе от лозы истинной её ветвям. «О сем разумею, яко пребывает в нас, от Духа, Его-же дал есть нам», – писал в послании своём Ап. Иоанн (1Ин. 3:24)... *Якоже возлюби Мя Отец, и Аз возлюбих вас: будьте в любви Моей* ⁴²⁷. Любовью Своею и изливанием Духа Он предваряет любовь к Себе человека, но, как Его Самого Отец любит за соблюдение заповедей Своих, так и Он – для пребывания в союзе с Собою, в любви Своей, требует от человека всецелого послушания, полного предания себя водительству Его, в сознании собственной немощи и бессилия и в той любви к Нему, Спасителю немощных и заблудших, которая с Апостолом всегда готова сказать о себе: «живу не ктому аз, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20), – и тогда любовь Отца чрез любовь Сына изливается в дарах Духа Св. «Любы Божия, пишет Ап. Павел: излился в сердца наша Духом Святым, данным нам (Рим. 5:5), Его-же излил на нас обильно Иисус Христом, Спасителем нашим» (Тит. 3:4–6) ⁴²⁸. «Итак, что-же значит: *будьте в любви Моей*, как не пребудете в благодати Моей? – спрашивает бл. Августин ⁴²⁹... Не мы вперёд, чтобы Он любил нас, заповеди Его соблюдаем, но иначе, как только потому, что Он нас любит, мы заповедей Его соблюдать не можем. Это и есть благодать... *haec est gratia, quae humilibus patet, superbos latet...* ⁴³⁰

* * *

В сознании как-бы уже оконченного дела служения воле Отца (*заповеди Отца Моего соблюдох* – *τετήρηκα*), в сознании величия как-бы совершенного уже также дела самоотверженной любви к Своим (*возлюбих* – *ἠγάπησα* – *вас* ср. 13:1), Господь находит источник неземной радости, безмерного блаженства; Его душа исполнена этим блаженством; вся речь Его, вещавшая о торжестве дела любви Божией во всём мире, о воссоединении

чрез Его подвиг грешного человечества в любви и благодати с небесным Отцом, являлась выражением этого чувства святейшей радости Его, Спасителя мира, Прославленного Сына Человеческого. Эту радость хотел Он передать и скорбным Своим Ученикам, хотел как-бы перелить её из глубины Своего сердца в их поражённые ужасом и страхом сердца. Но наблюдая, в какой слабой степени достигалось это желание, и какую печалью по-прежнему были исполнены Ученики, Он прерывает теперь течение Своей речи и, как-бы готовясь закончить её и в этом смысле делая в ней одно из тех отступлений, какие неоднократно в ней встречаются (14:25; 16:1, 33) и придают ей такую свободу, живость и непосредственность в передаче сменявших друг друга чувств и дум, – Он говорит Апостолам: *сия глаголах вам, да радость Моя в вас будет, и радость ваша исполнится...* ⁴³¹ «Не для того, о Ученики Мои, ныне к вам Я обратил слово, чтобы чрез неопределённый страх вызвать в вас малодушное настроение, и не для того, чтобы вы явились сокрушёнными предстоящим бедствием и робкими в совершении добра, но чтобы случилось противное этому, и вы имели-бы Мою душевную радость, – чтобы Моя радость пребывала в вас», передаёт слова Господа св. Кирилл. Migne t. LXXIV, col. 377.

При более точном и ясном раскрытии сущности радости, полноту которой Господь желал видеть в Учениках Своих, необходимо иметь в виду то противоположение, какое наблюдается в настоящих словах Его: противоположение между радостью Его и радостью Учеников (*Моя радость в вас будет, Моя радость исполнит вашу радость*). В виду этого противоположения, как несостоятельные, необходимо отвергнуть все мнения, по которым под радостью Христовой должно разуметь радость о Христе ⁴³² или радость, производимую Христом ⁴³³: сила данного противоположения не была бы при этом выдержана, так как об Учителе своём и доселе также радовались Ученики, и Им вызывалась их радость.

Св. Кирилл, допуская одно из этих объяснений, – предполагая именно, что «если в мысли (Господа) совершенно

не находить ничего хитрого», то можно будет передать её: «чтобы вы радость о Мне или во Мне имели» (Migne t. LXXIV, col. 377), – «не отказывается, иначе рассматривая и рассуждая, идти и к более глубокому исследованию»... «Господь не был повержен в скорбь при всех столь великих ужасах и не устрасился даже бесчестия предначертанных страданий, но был исполнен свойственного Ему душевного блаженства и радости, ибо Он созерцал спасаемых множество и исполненную – волю Бога и Отца. Посему Он в радость (для Себя) претворял бесчестие, в наслаждение вменял труды. Хотя многое и весьма (притом) враждебное дерзко против Него предпринималось, (однако) мы найдём написанным, что Иисус возрадовался духом и сказал: исповедаются, Отче, Господи небесе и земли, яко утаил еси сия от премудрых и разумных и открыл еси та младенцем (Мф. 11:25)»... (Ibid.).

Источник над всем торжествующей радости Самого Господа заключался в сознании пребывания в любви Отца чрез соблюдение воли Его и в благоговейном сознании всего величия, всей святости и благодати этой Божественной воли. И ныне Его радость была радостью Прославленного Сына Человеческого, в Своей славе прославившего Бога Отца; это была радость об унижениях, позоре, самой смерти крестной во имя любви к Отцу, в исполнение Его святой воли... Чем ближе становились роковые моменты предательства, мучений, оплеваний и заушений, позора и ужаса безчеловечнейшей казни, – тем светлее, тем могущественнее становилось в душе Богочеловека чувство святой радости о Своём подвиге, о всём безмерном величии его...

О полной возможности в наступившее время и для людей подобной-же радости пребывания в любви Божией чрез соблюдение заповедей Его и говорил теперь Господь Ученикам: благодатный, Его смертью учреждаемый и утверждаемый союз с Ним и должен был вести их к этой радости, к этому блаженству, полнота которого, не вмещаясь в пределах земной жизни, исполняет собою и всю жизнь будущего века, составляя бесконечное её содержание... Не радостью отзывались, однако, речи Его в сердцах Апостолов: их мысль угнетена была одним

сознанием близости неизбежной разлуки. Скорбь этого сознания начала уже у них теперь уменьшаться и проясняться, уступая место радостным чаяниям и надеждам, но это было лишь начало и – слабое притом, едва сознаваемое и заметное начало той великой радости, какая имела сменить собою скорбь разлуки; кроме того, самые побуждения и основания к этой радости они находили не в том, в чём преимущественно призывал их видеть Господь, в чём находил Он их Сам. Любовь Апостолов, как мы уже видели, направлялась не столько к духовному облику Учителя, сколько ко внешнему; сознательное преклонение пред нравственным величием Его часто уступало у них место чувству простой, безотчётной почти привязанности к Нему, – вот почему так тяжела была теперь для них и эта внешняя разлука с Ним, вот почему не могли пока они войти в радость Его. И во всей речи Его, исполненной любви к ним и направленной к их утешению (14:1), – действительно их утешить и обрадовать могли только предсказания о близком свидании с Ним после кратковременной предстоящей разлуки: эти только предсказания и являлись источником той слабой радости, которая мало по малу начинала зарождаться в сердцах их, разгоняя мрак скорби и страха их пред грядущим. Эту радость и разумел Учитель, когда, противопоставляя её Своей радости, говорил Ученикам: *радость ваша исполнится*. Ни полную теперь она не была, ни родственною радости Его Самого; призывая – и притом настоятельно и неоднократно – любовь к Себе доказать исполнением Своих заповедей (14:15, 23; 15:10), подробно раскрывая условия и образ пребывания в теснейшем духовном единении с Собою, дающем возможность к исполнению их ⁴³⁴, Господь *радость их* и желал сделать полную и совершенную, чрез усвоение ими *Его радости* ⁴³⁵. Он желал, чтобы радость свидания усугубилась-бы и достигла-бы высшего развития в блаженном сознании той победы, какую оно будет знаменовать, тех великих последствий, какие эта победа будет иметь для будущих отношений Бога и человека, для могущества самого человека в деле исполнения воли небесного Отца, для связанного с тем его блаженства и счастья...

Радость Христова и есть единая истинная радость в мире. Это – радость сознания пребывания в любви Божией чрез совершение воли Его, – это та святая и великая радость, которая не покидает человека ни в темнице, ни в смерти, ни в нравственной, – худшей того и другого, – пытке ненависти мира, презрения его... Это радость праведников, всех гонимых за веру Христову, мучеников, исповедников, неверию и ненависти мира свидетельствовавших о вечной правде веры и любви; среди скорбей, гонений и испытаний эта радость не умаляется, а растёт в соответственной им мере и силе, – в ней истинное духовное сокровище человека и счастье его... И с другой стороны: только та скорбь есть скорбь истинная и действительная, которая этой радостью не растворяема...

Воля небесного Отца, совершение которой блаженством исполнило душу Богочеловека, заключалась в спасении чрез смерть Его погибшего человека; любовь Отца соответствовала тому подвигу Богочеловека, в котором Он душу Свою положил (10:17 ср. 1Ин. 3:16) за живот мира. И вот почему – радуясь о всём деле Своём, Господь вместе с тем радовался о тех, которые пребудут в союзе с Ним, истинной лозой, усвоив себе совершенное Им спасение. Такой смысл имеет толкование настоящих слов Господа у бл. Августина: – «что есть радость Христа в нас, как не то, что Он удостоится радоваться о нас? И что такое наша радость, каковая должна исполниться, по Его словам, как не пребывание в общении с Ним?.. Итак, Его радость в нас есть благодать, которую Он подаёт нам, – она-же и наша радость. Но Он о ней радовался уже от вечности, ибо Он избрал нас прежде сложения мира (Еф. 1:4).., а наша радость возрастает (ещё только), и преуспевает, и к совершенству своему постоянно стремится. Она начинается в вере возрождающихся (*renascentium*), а исполняется в награде воскресающих (*resurgentium*)»... Op. cit., col. 935–936.

Для человека – радость Христова только в союзе с Ним и возможна: она является одним из плодов этого союза (Гал. 5:22); отсюда совершенно ясно, что вместе с тем она есть и плод любви и без любви невозможна, так как любовь, по раскрытому сейчас учению Господа, и основа, и сущность союза

с Ним. Как радость Господа Самого была радостью пребывания в любви Отца чрез исполнение, по любви к Нему и человеку, воли Его о спасении последнего от смерти чрез смерть: так и в учениках Его радость Его должна являться радостью пребывания в любви Его, чрез соблюдение заповеди Его, а Его заповедь – та, чтобы любящий Бога любил и брата своего (1Ин. 4:21): *сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, якоже возлюбих вы. Больши сея любви никтоже имать, да кто душу свою положит за други своя...* ⁴³⁶ – вновь возвращается Он к новой Своей заповеди. Любовь Господня представляет целую сферу духовной жизни человека, обнимает и проникает собою все его отношения: и радость Его, являясь неотделимым от неё в союзе с Ним благом человека, источник себе находит, поэтому, – и в любви к Богу, и в любви к человеку, по заповеди Его: она присуща всему, чему присуща и в чём выражение себе находит любовь ⁴³⁷. «Чрез настоящее объяснение (наведение), пишет св. Кирилл: Господь яснее определяет значение сказанного вперёд, т.е. того, что ученики должны иметь в себе радость Его. Он прямо говорит, что это Я заповедаю и это – и делать, и думать Я научаю тех, которые решили следовать за Мной: развивать в отношении друг друга такую любовь, какую Я вперёд показал и осуществил. А какова мера любви Христовой, – Он Сам опять показывает, говоря, что нет ничего большего той любви, каковая самую душу повелевает положить за любимых»... Migne t. LXXIV, col. 380–381.

«О том, что Господь здесь так сказал: *сия есть заповедь Моя*, как будто не было иной, – как рассуждаем мы, братие мои? – спрашивает бл. Августин. Неужели только одна заповедь у Него – о той любви, которою мы любим друг друга? Не существует-ли и другая, бóльшая, чтобы мы любили Бога? Или Бог одну только любовь заповедует нам, чтобы прочего мы не искали?.. Но вдумаемся в то, что говорит Апостол: исполнение закона любви есть (Рим. 13:10). Итак, чего может не доставать там, где есть любовь? А где её нет, что может быть? Итак, где любовь, там, по необходимости, вера и надежда, и где любовь к ближнему, там, по необходимости, и любовь к Богу»... ⁴³⁸

Заповедь о взаимной самоотверженной любви Господь возвестил уже в самом начале беседы, – настоящие Его слова представляют «только повторение этой заповеди, превознесение её, за исключением разве того, что там Он сказал: *заповедь новую даю вам*; а здесь: *сия*, говорит, *есть заповедь Моя*: там – как-бы не было ранее такой заповеди, здесь – как-бы не было другой Его заповеди. Но там она названа новою, чтобы мы в своей ветхости не упорствовали, а здесь названа Моею, чтобы мы не пренебрегли ею»... Op. cit., col. 936.

Так изъясняет изменение во внешней форме возвещения той-же заповеди о любви бл. Августин. По другому мнению, Господь назвал её теперь Своею, как особенно для Него дорогую, – как такую, осуществление которой учениками Своими Он особенно желал видеть: «так отец, и многих имея сыновей, о каком-нибудь одном из них, любезнейшем для него всех прочих и поучительнейшем, говорит: это мой сын» ⁴³⁹. Всего удобнее, однако, предполагать, что значение обоих определений: заповедь новая и заповедь Моя – в существе дела одно и то же: и в том, и в другом случае равно имела в виду та мысль, что именно только Господь Иисус Христос принёс на землю эту заповедь, что Его эта заповедь.

Свв. Отцы ⁴⁴⁰ в словах Господа: *больши сея любви никтоже имать, да кто душу свою положит за други своя*, видят указание на Его собственную любовь, – пояснение к непосредственно предшествующему сравнению: *якоже возлюбих вы*. И такое понимание смысла речи Его вполне подтверждается словами тех, которые непосредственно внимали ей, и прежде всего – самого Иоанна: «о сем познахом любовь, яко Он по нас душу Свою положи: и мы должны есмы по братии души полагати», – писал Он в послании своём (1Ин. 3:16). «Христос пострада по нас, нам оставль образ, да последуем стопам Его», – писал Ап. Пётр (1Пет. 2:21; ср. Гал. 2:20).

Но Господь шёл ныне умереть не за друзей Своих... Его любовь была ещё выше, ещё превосходнее: Он умер за врагов. «Составляет Свою любовь к нам Бог, яко, ещё грешником

сущим нам, Христос за ны умре... врази бывше, примирихомся Богу смертию Сына Его»,—писал Ап. Павел (Рим. 5:8–10), как и в другом случае, обращаясь к Колоссянам: «вас, иногда сущих отчужденных и врагов помышлением в делах лукавых, (Бог) ныне примири в теле плоти Христа (Его) смертию Его» (Кол. 1, 21–22). И последуя стопам Учителя Своего, не подобную-ли же любовь явили и Апостолы и мученики, шедшие на смерть за свидетельство истины и за просвещение светом её тех, которые в смертельной ненависти к ним готовили им эту смерть? Как-же понимать решительное слово Господа: *больши сея любве – никтоже имать...*? Безусловный и строго определённый смысл этого слова исключает возможность предположения, что Господь говорил здесь только о любви к друзьям, не касаясь вопроса о любви ко врагам ⁴⁴¹, – напротив, Его слова, по-видимому, заключают ту мысль, что выше самоотверженной любви к друзьям никакой другой любви нет: *никтоже имать...*

Но сила речи Его в данном случае лежит только в определении степени самоотверженной любви, – в указании крайнего предела и высшего обнаружения её: положения по любви самой жизни, души своей ⁴⁴², а не в определении того, к кому эта любовь должна направляться. Главное то, что при самоотверженной любви и самая жизнь не щадится; дополнение; *за други своя* – имеет значение второстепенное, подчинённое, и потому и самое понятие: «друг», как не самостоятельное в данном случае, своё содержание и силу получает от целой мысли: «друг», по мысли настоящих слов Господа, есть тот, за кого жизнь полагается, кто является объектом самоотверженной любви. Понятие друга не противопоставляется здесь понятию врага, а имеет, таким образом, значение лишь в той мере, в какой оно служит подтверждением главной мысли, что живот полагается именно по любви, по любви к другим, обозначенным здесь именем друзей. Иначе говоря, в настоящем случае «друг» – это обозначение субъективного только отношения человека к тем, за кого Он жизнь свою полагает, без обозначения, однако, взаимного отношения их к нему самому. Кто за врагов полагает душу свою без любви, а по одному холодному сознанию долга,

во имя только отвлечённого принципа, тот, по Апостолу, не получает от того пользы (1Кор. 13:3), а кто делает это с любовью, для того враги – уже более не враги... ⁴⁴³ Смерть Сына Божия сама по себе была, действительно, смертью за врагов: об этом и говорит Апостол; но Сам Господь умирал в том полном любви сознании, что Он умирает за друзей, – в этом и удостоверять Он ныне Учеников.

Вы-же – с своей стороны, – продолжал Он речь Свою к ним: вы друзи Мои есте, аще творите, елика Аз заповедаю вам... ⁴⁴⁴ Теперь Он говорит не столько уже о Своём отношении к ним, сколько об их отношении к Себе, – об отношении к Себе тех, за кого Он полагал душу Свою: друзьями взаимными, друзьями в собственном, полном смысле слова, для Него могут быть только те, которые творят заповеданное Им и пребывают чрез это в союзе с Ним, в любви Его. Их Господь именует ныне друзьями Своими... «Кто помыслит большее, – спрашивает св. Кирилл: или кто скажет, что есть что-либо славнейшее, чем быть и называться другом Христа? Смотри, насколько почесть эта возвышается над пределами природы человеческой. Ибо всё, по гласу Псалмопевца, служит Творцу своему (Пс. 118:91), и из сотворённого нет ничего, что не было-бы предано под ярмо рабского служения, по отношениям Творца и – твари... И вот, когда все преданы рабству и рабски склоняют пред Богом выю свою, к сверхъестественной славе возносит Господь святых, если только они явятся желающими творить угодное Ему, и, как-бы в дар, предлагает такое подчинение Себе, которое чуждо всякого поношения (рабства)»... Migne t. LXXIV, col. 384.

«Великая почесть, пишет и бл. Августин: когда нельзя быть добрым рабом, если не исполнить заповедей господина своего, Господь изволит теперь считать Своими друзьями (Учеников) за то, за что могут быть (только) похвалены добрые рабы... О, удивительное дело! Когда (и) рабски мы служить не можем, если не исполним заповедей Господних, – каким образом рабами не будем, исполняя заповеди? Если я рабом не буду, исполняя заповеди, и не могу как раб служить, если заповедей не сотворю, то выходит, что, рабски служа, я рабом не буду»... Op. cit, col. 939–940.

Не ктому вас глаголю рабы, – как-бы это недоумение разъясня, говорит далее Апостолам Господь: яко раб не весть, что творит господь его: вас-же рекох други, яко вся, яже слышах от Отца Моего, сказах вам... ⁴⁴⁵ 432

Дивного величия и воистину Божественного достоинства исполнены слова Господа! Так удостаивать звания друга своего, так как-бы освобождать от несвободного, рабского состояния тех, которые совершенно добровольно и свободно стали Учениками Его, мог только Тот, Кому действительно работна всяческая (Пс. 118:91), Кто от начала Царь и Владыка мира и всех, обитающих в нём: так говорить мог только Бог.

Итак, не рабами, а друзьями Господа исполнители заповедей Его являются потому, что Он сказал им всё, слышанное Им Самим от Отца Своего: *вся, яже слышах от Отца Моею, сказах вам...* Но как понимать эти слова? Всеведущий не мог передать людям полноту Своего неограниченного знания, и потому нельзя, очевидно, понимать их в смысле безусловном. А с другой стороны – нельзя и суживать значения этих слов каким-нибудь произвольным образом, ограничивая их, напр., областью того, что «должно быть сказано» ⁴⁴⁶; естественное толкование их даётся в общем смысле и ходе речи Господа. Господь сообщил Своим Ученикам то, чего обычно не говорит господин рабу, – вот почему уже не рабы они, а друзья. Раб-же, как изъясняет Сам Господь, не знает не всего вообще, что знает господин его, но того именно, что господин делает, т.е. общей цели и планов того дела, исполнение частных которого поручается ему, рабу: раб не знает дела своего господина во всей его полноте, во внутренней его сущности; Он не посвящён в намерения своего владыки и беспрекословно, поэтому, обязывается исполнять его повеления, не входя в рассуждения о пользе и пригодности их в общем ходе дела. Отсюда ученики Господа, как не рабы, а друзья Его, знают именно то, что делает Господь их, – знают дело Его в самом внутреннем значении его, в самом его существе. Какое-же это дело? – То, очевидно, которое вместе с Господом своим совершают и сами Его ученики, исполняя волю Его, не как рабы, а как Его друзья, – в котором они принимают

участие не путём механического, безыдейного исполнения частностей, а в полном сознании его сущности и цели. Это дело спасения человека в благодатном союзе со Христом ⁴⁴⁷: в этом союзе любви человек призывается к свободному, сыновнему служению Богу, чуждому рабского страха, здесь его деятельность не стесняется узкими и строго определёнными предписаниями закона, является-же, наоборот, как необходимое следствие пламенной любви его к Спасителю своему и к самому величайшему делу любви Его, делу спасения его, грешного и погибшего человека. Такая любовь со стороны человека и является следствием *полноты знания* о бесконечной силе любви Божественной, явленной в деле искупления и спасения человечества кровию Сына Божия; это именно знание рождает ту совершенную любовь, которая вон изгоняет страх (1Ин. 4:18), которая даёт человеку исполнить весь закон (Рим. 13:10), закона для себя, однако, не имея (1Тим. 1:9, Гал. 5:23). Где такая любовь, там воистину не рабом уже, а другом Господним исполняется воля Его.

Полная возможность такого служения Богу на земле относилась уже ко временам сошествия Утешителя, Духа Св., Который и после возвещения Господом всего (πάντα), что слышал Он от Отца Своего, имел, однако, всему также (πάντα) научить Учеников, – как и ранее говорил уже об этом Господь (14:26). Ближе проводя в сознание человека истины Христова учения, раскрывая пред ним непостижимые глубины его и подавая благодатные силы к такому его усвоению, к такому перевоплощению евангельских истин в сознании человека, при котором перерождается и Он сам, – Дух Св. и делает человека истинным другом Божиим, чуждым рабского страха и полным сыновнего дерзновения (Гал. 4:6). «Мы не от духа мира сего прияхом, писал Ап. Павел, но Духа, Иже от Бога, да вемы, яже от Бога дарованая нам» (1Кор. 2:12), и потому – «не прияхом (приясте) духа работы паки в боязнь, но прияхом Духа сыноположения, о Немже вопием: Авва, Отче!»... (Рим. 8:15). ⁴⁴⁸

Несравнимая почеть звания друга Божия усвоялась избранникам Его и в ветхом завете, но преимущественно людьми же, а не Самим Богом (напр., Пс. 138:17). Был один

только человек, о котором Апостол засвидетельствовал, что Он «друг Божий наречется» (Иак. 2:23), и которого другом Своим именовал и Сам Бог (Ис. 41:8 в р. т.): то был отец верующих, Авраам, но и Он, как друг Божий, только во вдохновенном пророческом прозрении созерцал то великое дело Владыки и Господа своего, которое сыны нового завета видят уже совершённым, в великую тайну которого (1Пет. 1:12) их вводит Дух Святый, знание которого и отличает их, как друзей Бога. «Авраам, отец ваш, рад-бы был, – говорил Господь ранее: дабы видел день Мой; и виде, и возрадовася»...(Ин. 8:56).

Но если отношения сыновства и дружества Богу и составляют особое, отличительное преимущество нового завета, то в известном смысле всегда и необходимо человек остаётся всё же и рабом Бога ⁴⁴⁹. Наименование друзей, данное Апостолам, с выразительным пояснением: *не ктому вас глаголю рабы*, – не препятствует Господу почти вслед затем, в дальнейшем продолжении речи Своей, напомнить им, *что несть раб болий господа своего* (20), – при чём разумелось, что они – именно рабы в отношении Его, своего Господа. Правда, это изречение (ст. 20) представляло лишь повторение ранних слов Его (13:16), однако же и то несомненно, что значения своего они не потеряли и в данное время, ибо в противном случае и повторение их не имело-бы смысла и цели.

Возможно предположение, что, при таком повторении раннейшего Своего изречения, Господь имел в виду обозначить не собственные Свои отношения к ученикам, а лишь те отношения, какие будет предполагать между ними гонящий их мир. (Если Сам Господь благоволит видеть в учениках Своих – друзей, то в глазах мира они всегда останутся лишь последователями Его, продолжателями дела Его и – в таком положении Своём – рабами Его). Но во всяком случае – название рабами Господа и для самих Апостолов, и для всех верующих вообще столь часто, столь обычно на страницах св. апостольских писаний, что полная приложимость его и к тем, которых Сам Господь называл друзьями, является делом вполне несомненным: будучи Его друзьями, они в известном смысле остаются и рабами Его. Изъясняя это, бл. Августин

пишет: «как бывает двоякий страх, который производит два рода боящихся: так бывает двоякое рабство, которое производит два рода рабов. Есть страх, который совершенная любовь изгоняет вон (1Ин. 4:17), и есть другой страх, непорочным пребывающий во веки веков. Тот страх, которого нет в любви, разумел Апостол, когда говорил: не приясте духа работы паки в боязнь (Рим. 8:15), тот-же, чистый страх он разумел, когда говорил: не высокоумствуй, но бойся (Рим. 11:20). В том страхе, который вон изгоняется любовью, и есть рабство, подлежащее изгнанию вместе с самым страхом, ибо Апостол соединяет и то, и другое вместе, т.е. рабство и страх, говоря: не приясте духа *работы* паки в *боязнь*. И раба в отношении такого рабства имел в виду Господь, говоря: *не тому вас глаголю рабы, яко раб не вестъ, что творит господь его...* Ор. cit, col. 940.

Можно сказать вообще, что отношения – принадлежности Господу, подчинения воле Его и полной преданности Ему, когда они берутся сами по себе, т.е. без раскрытия тех основ, на которых они создаются, без указания на вызывающую их любовь, на свободное по этой любви стремление человека к служению Богу, – вот что находит себе выражение в названии: раб – в его приложении к Апостолам и верующим во Христа вообще ⁴⁵⁰. Это, таким образом, обозначение их не по существу, а более – со внешней стороны; обозначением-же внутреннего содержания и сущности этих отношений должно служить название: друг, сын (Рим. 8:15 и др.). По полной, безусловной зависимости своей от Бога, как Творца и Владыки своего, и по своему, всецело преданному служению воле Его, открытой чрез Сына Его, христианин является не только рабом, но вернейшим и преданнейшим рабом, – в виду того-же, что его служение Богу чуждо рабского страха, совершенно свободно и совершается по любви: оно, в существе дела, совершенно противоположно рабскому служению и на ряду с собою исключает самую возможность его. Дивны рабство и дружество христианина в отношении к Богу! Это рабство – свободно, и эта дружба полна того чистого страха, который, по бл. Августину, таким-же пребывает и вечно...

Что такой, в частности, характер должна иметь дружба к Господу, что она должна быть проникнута трепетным и благоговейным, хотя и совершенно не рабским страхом пред Ним, вполне ясным представляется уже из того, что дружба эта заключена всё же не между равными и самым началом своим обязана исключительно бесконечному снисхождению Господа: *не вы Мене избрасте, – разъясняет Он Апостолам: но Аз избрах вас и положих вас, да вы идете и плод принесете, и плод ваш пребудет, да его-же аще просите от Отца во имя Мое, даст вам...*

Обычно на востоке – и у Евреев в частности – порядок был не таков: там каждый, кто хотел, свободно избирал себе учителя, становился его учеником и чрез то – как-бы другом его ⁴⁵¹. Не так было во взаимных отношениях Господа и Его Учеников: они своим дружеством были обязаны исключительно любви Самого Учителя, и в этом лежало особое побуждение к братской любви их между собою. Вот почему вновь и вновь призывает их к ней Господь: *сия заповедаю вам, да любите друг друга...* «О сем есть любви, не яко мы возлюбихом Бога, но яко Той возлюби нас... возлюблении! аще сие возлюбил есть нас Бог: и мы должны есмы друг друга любить», – как-бы в нарочитое разъяснение этих слов Господа писал и Евангелист Иоанн (1Ин. 4:10–11)... В высоком звании учеников и друзей Господа лежит мотив не к гордости и превозношению, а единственно – к благодарной ответной любви и к Нему и к соблюдению заветов Его о братской взаимной любви; в противоположность приближенным земных владык (Лук. 22:24–26) между друзьями Господа всякие споры, прямо или косвенно в основе своей имеющие вопрос о превосходстве их друг пред другом, о том, кто из них больше, и кто – меньше, являются невозможными, несогласными с самым существом дела: *не вы, не вы Мене избрасте, – но Аз вас избрах...* Избрание это свободно, оно дело благодати и любви Избравшего Себе друзей среди рабов: *да любите-же друг друга...*

Сказанное Апостолам, обращая ко всем людям, избираемым от мира к живому единению со Христом и в дружество с Ним, бл. Августин пишет: «вот неизреченная (Его)

благодать. Ибо чем мы были, когда Христа ещё не избирали и потому не любили?.. Чем мы были, как не нечестивыми и погибшими?.. Итак, почему Он сказал: *не вы Мене избрасте*, как не потому, что милосердие Его предваряет нас? Здесь обнаруживается пустота суетного мудрствования тех, которые предведение Божие защищают вопреки (в ущерб) благодати Божией и утверждают, будто потому мы избраны прежде сложения мира (Еф. 1:4), что Бог наперёд знал то, что мы будем добрыми, а не то, что Он Сам сделает нас таковыми (добрыми). Не это говорит, Кто говорит: *не вы Мене избрасте*. Ибо если бы Он потому нас избрал, что наперёд знал, что мы будем добрыми, то вместе с тем Он наперёд-бы знал и то, что мы выберём Его прежде (чем Он нас). Ибо иначе мы не могли-бы быть добрыми... Итак, что мы имеем сказать, слыша: *не вы Мене избрасте*, – как не то, что мы были злы и избраны были, чтобы быть добрыми по благодати Избравшего нас. Ибо нет благодати, если предваряют (её) заслуги, но благодать есть, – итак, она не находит заслуг (прежде себя), но сама их производит»... Op. cit, col. 943.

Согласно приведённому рассуждению бл. Августина, в настоящих словах Господа говорится о том избрании во Христе которое простирается на всех, вступивших в благодатный союз с Ним: видеть здесь указание на особое избрание Апостолов именно к апостольскому их служению, на облечение их особыми, этому служению соответствующими правами. неожиданными ими потом в преемстве священства пастырям Церкви, – нет никаких оснований ⁴⁵². Правда, слова: *Аз избрах вас и положих вас, да вы идете и плод принесете etc.*, – представляют собою как-бы намёк (аллюзию) на посольство Апостолов в мир с проповедью Евангелия ⁴⁵³, но что это только одно внешнее и весьма притом отдалённое сходство, – ясно указывает возвращение к образу лозы истинной и ветвей её чрез новое упоминание о плодах и об исполнении всякой молитвы тех, которые приносят плод, а в образе лозы истинной и ветвей её раскрыты, как мы видели, общие отношения ко Христу всего спасаемого верою в Него человечества ⁴⁵⁴. Св. Кирилл, как и большинство толкователей ⁴⁵⁵, в выражении

Господа: *да вы идете (Аз избрах вас и положих вас, да вы идете etc.)*, видит усиленное только указание на то. что избрание это было избранием к деятельности живой и энергичной, что Апостолы, в частности, удостоенные этого избрания, не должны были «пребывать в ожидании такого последователя, который сам собою приходил-бы к вере и незванный – к благочестию, но в качестве руководителей они должны были являться (и) для неведущих ещё, колеблющихся и не предпринявших ещё изучения спасительной проповеди, и неустанно (они должны) призывать идти к познанию истинного боговедения даже тогда, когда ум слушателей ожесточается в непослушание»... Migne t. LXXIV, col. 392.

В притче о лозе истинной и ветвях её исполнение молитвы небесным Отцом, являясь следствием пребывания во Христе, само вместе с тем обуславливало сотворение плода многого (стт. 7 и 8), – отсюда настоящие слова Господа, в том виде, в каком передаются они напр. в нашем русском тексте (...*"Я поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш пребывал, дабы, чего ни попросите от Отца во имя Мое, Он дал вам"*) – представляют как бы некоторое противоречие Его раннейшим словам, потому что здесь наоборот: принесение плода обуславливает исполнение молитвы к Отцу. И кроме того, по поводу последних слов ставят вопрос: может-ли молитва к Отцу, хотя-бы и всегда исполняемая Им, служить сама по себе конечную целью пребывания во Христе и всей доброй деятельности человека? ⁴⁵⁶

В виду этих затруднений предлагается другое толкование, при котором последняя половина приведённых слов служила бы только пояснением к первой... «Я поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш пребывал, – чтобы (то есть), чего ни попросите от Отца во имя Мое, Он дал вам» ⁴⁵⁷. Но такая передача мысли слов Христовых является слишком искусственной и неудачною: очевидно, что последняя их половина должна поясняться первой, а – не наоборот. Первую их половину должно принять за раскрытие, уяснение содержания молитвы во имя Господа к Отцу.

Первое толкование, поэтому, остаётся наиболее естественным и вероятным, тем более, что выставляемые против него возражения легко устраняются. И прежде всего – никакого противоречия предыдущим словам Господа об отношении между добрыми делами человека и исполнением Богом всякой молитвы его здесь нет. Если в притче о лозе истинной было сказано, что исполнение молитвы будет условием принесения плода многого, то вместе с тем было также указано и на то, что самая молитва, непременно исполняемая Отцом, возможна только при пребывании на лозе, а пребывание на лозе есть уже свидетельство плодоношения ветви, так как бесплодные ветви отсекаются (ст. 2). Итак, сотворение плода обуславливает исполнение молитвы, а исполнение молитвы обуславливает возможность плодоношения... Это не противоречие, а только последовательная смена моментов: дела дают дерзновение к молитве, услышанная молитва даёт силы к новым, большим делам, а эти последние ведут к молитве, ещё более полной веры и упования, и ещё более привлекающей на человека силы Божией. Весь рост духовной жизни человека проходит в последовательной смене этих моментов.

И исполнение всякой молитвы Отцом небесным может, далее, на самом деле рассматриваться, как высшая награда, венец пребывания во Христе и его цель, так как это – высшее свидетельство совершенной близости к Богу, блаженного единения с Ним, и в таком смысле – источник постоянной, величайшей радости (ср. 16:22–23). Являясь как-бы отражением Божественного всемогущества, такая всесильная молитва неразлучна и с тем спокойствием и радостью, какие черпаются всегда в сознании силы, и какие служат в данном случае как-бы отражением всеблаженства всемогущего Бога.

IV. Ненависть мира к пребывающим в союзе этой любви

Последний призыв Спасителя к любви: *сия заповедаю вам, да любите друг друга*, – стоящий в связи с напоминанием Апостолам о полной независимости избрания их от них самих, о величии и силе раскрывшейся в этом избрании любви к ним Учителя ⁴⁵⁸, составляет естественное заключение всей настоящей части речи Его, посвящённой вообще изображению любви в новом благодатном Его царстве. Вместе с тем, этот последний призыв к любви служит и переходом в речи Его к новому предмету: как мысль о свете естественно рождает мысль о мраке и тьме, так естественно было от изображения самоотверженной братской любви в среде учеников Божественной Любви перейти к изображению той смертельной, непримиримой ненависти и той злобы, с какими предстоит неизбежно встретиться им в их святой деятельности. В повторённом в последний раз призыве к любви указан как-бы единственный оплот, единственная сила, которую можно противопоставить силе безумной, ожесточённой вражды ко Христу и всем последователям Его.

Сия заповедаю вам, да любите друг друга. Аще мир вас ненавидит, ведите, яко Мене прежде вас возненавиде... ⁴⁵⁹

Благодатное царство Духа, где любовь Отца чрез любовь Сына объемлет людей, заставляя их самоотверженно любить и друг друга, соприкасается, как ранее уже раскрывал Апостолам Господь, – с другим царством, совершенно противоположным ему; в основу всего строя своей жизни полагающим начала жизни естественной, служение гордости человеческой, эгоизму и страстям... Забывая на время даже собственную свою внутреннюю вражду и рознь и объединяясь в несвойственном ему порыве единодушия, это царство всеми мрачными сторонами жизни своей, всей злобой, всем ожесточением своим, – столь неизбежными всегда там, где страсти и эгоизм, – должно было обратиться к царству света и добра, в борьбе с ним раскрывая истинную сущность начал своей жизни и

деятельности... Это царство – тот мир, который Духа истины приять не может, потому что не видит и не знает Его: то, что теперь Господь говорит о нём, представляет только развитие следствий, какие вытекают из такой, ранее сделанной его характеристики... Ап. Иоанн заповедует христианам не любить мира, ни яже в мере (1Ин. 2:15), но с тою-ли же целью – отворотить учеников Своих от любви к миру – говорит о ненависти к ним мира Господь? Нет, – не любить должно принцип, а не носителей его. Мир, как людей, «так возлюби Бог (Сам), яко и Сына Своего Единородного дал есть, да всяк, веруя в Онъ, не погибнет, но имать живот вечный» (Ин. 3:16), и Отцом посланный в мир, «не да судит мирови, но да спасется Им мир (17), – Сын Божий – очищение есть о гресех наших, не о наших-же точию, но и о всего мира» (1Ин. 2:2). Но речь Господа идёт о мире, именно как о людях, пребывающих в мире, ибо ненавидеть могут только люди: итак, речь о ненависти ведётся к возбуждению любви, – любви к ненавидящим, любви ко врагам. И если доселе действия любви по заповеди Господней рисовались в свете взаимной братской любви, то отныне любовь эта, любовь пребывающих в благодатном союзе со Христом, ещё ярче рисуется на мрачном фоне злобы и ненависти мира... Всеобъемлющею и чуждою всяких искусственных сужений и границ, – этого обнаружения эгоизма и лицемерия в деле любви, – должна быть любовь христианская, и не для того, чтобы заставить учеников Своих замкнуться в любви только друг к другу и на ненависть и злобу ответить равнодушием и презрением, говорит о ненависти мира Господь, – нет: в образец терпения этой ожесточённой ненависти Он поставляет Себя Самого, а Он шёл положить душу Свою за врагов, показать к ним любовь, больше которой нет и быть не может... Он самой целью речи Своей поставлял, наоборот, – укрепить Своих в предстоящих подвигах любви и любовь их – не менее взаимной братской любви – сделать самоотверженною, непоколебимою, над всем торжествующею и в той области, где на неё ответят враждою, где для проповедников любви будут требовать пыток и казни, где их слово любви в очах людей явится достойным большего

осуждения, чем самое дикое слово злобы, где ответом на него будут слова вражды и неприязни... Не чуждыми знания жизни и людей, не чающими водворения золотого века на земле по одному только зову к любви должны быть христиане: нет, они должны знать, что, доколе существует мир, существует среда, в которой самый призыв к любви часто не найдёт себе отклика и, как-бы оскорбив человеческое себялюбие, создаст только раздражение и ненависть против призывающих к любви. А зная это наперёд, носители и проповедники в мире Христовой любви не должны уже трепетать и смущаться: *аще мир вас ненавидит, ведите, яко Мене прежде вас возненавиде...* Господь желал показать, что ненависть мира к последователям Его – явление естественное и даже необходимое, что и отношение к нему должно быть, поэтому, соответствующее, т.е. как к злу неизбежному и наперёд предвиденному, встреча и практическое ознакомление с которым не должны уже удивлять и останавливать тех, которые посвятили себя служению делу всеобъемлющей, самоотверженной любви, – любви и к этому грешному миру, в безумной слепоте своей воюющему на царство света и добра, злобствующему против участников его... Каждый раз, когда в новой силе будет проявляться эта непримиримая, ожесточённая злоба, – в сознании необходимости её и в примере Господа своего христиане должны черпать для себя полное утешение и примирение. Из всех испытаний и бед, какие надлежит перенести им во имя Его, не будет, быть может, большего и прискорбнейшего для них, как эта, совершенно, по-видимому, беспричинная злоба и ненависть в ответ на любовь их, на искренний призыв их к братству и миру, но «не чудитесь, братие моя, аще ненавидит вас мир», – писал и Апостол любви, Иоанн (1Ин. 3:13): таков естественный порядок вещей, так и должно быть, и вина здесь не в проповеди любви, а в греховности мира.

Сознание этой истины, сознание своей правоты пред злобою мира, является необходимым в жизни и деятельности христианина. Как легко и естественно для него в злобе и ненависти мира обвинить себя самого, скудость своей любви, кротости, терпения, – обвинить себя в недостатке добра для

победы над злом мира. И как легко такое христианское настроение может перейти в крайность и повести к уступкам духу мира (компромиссам с ним), к унижению откровенных истин и к ослаблению энергии в доброй деятельности, если наперёд не будет известно, как всегда возможны, как даже неизбежны проявления ненависти мира – и при всех усилиях любви, и при полной правоте и искренности её провозвестников... Высочайший пример и подтверждение последней печальной истины – в лице Того, Кто Сам был бесконечной любовью и святостью и Кто первый кротко понёс на Себе тяжёлое бремя ненависти мира: *ведите, яко Мене (мир) прежде вас возненавиде...* Если-же Сам Господь не избежал этого бремени, то избежать его человеку значит «члену превозноситься над Главою... Отрицаешься, что пребываешь в теле, если не желаешь вместе с Главою подъять ненависти мира». Так пишет бл. Августин. *Op. cit.*, col. 945.

В ненависти мира – не обличение учеников Христа, не основание к обвинению ими себя в недостатке добра, а свидетельство их избрания от этого мира, удаления от него, пребывания в любви Христовой: *аще от мира бысте были, – мир убо свое любил бы: якоже от мира несте, но Аз избрах вы от мира, сего ради ненавидит вас мир* ⁴⁶⁰. На Самого безгрешного Богочеловека прежде всего обрушился «столп злобы богопротивная» ⁴⁶¹, в отношении Его сказалась вся сила ненависти мира: не с полным-ли правом должно отсюда заключать, что ненависть мира – знак избрания от мира, что она возрастает в степени духовного роста человека во Христе, что её сила стоит в прямом соотношении с силою любви Христовой в нём?.. Чем крепче узы, связывающие человека со Христом: тем сильнее разрыв его с миром, тем глубже пропасть, взаимно разделяющая их, тем сильнее ненависть к нему со стороны мира уподобляется его-же ненависти к Самому Господу. Эта ненависть, эта злоба, помимо личности ученика Христова, простирается уже на то, что проповедует Он и жизнью, и делом, и словом своим, простирается на всё царство Духа, простирается на его Главу. И когда познает это человек, Он может умыть руки и, среди ожесточённых обвинений и диких

криков злобы против себя и своей деятельности, может признать себя совершенно непричастным греху этой злобы: то ненавистью терзается мир, Духа истины и жизни не видящий, не знающий и не приемлющий: *Аз избрах вы от мира, сего ради ненавидит вас мир...*

– «Тяжело поистине, пишет св. Кирилл: быть в ненависти у кого-либо, в виду отсюда возникающего вреда и тайных козней, но приятно (понести) и это для Бога, – и если это бывает по вине благочестия, то даёт ясное доказательство непринадлежности к миру того, относительно кого совершается. Ибо мы найдём сродство как тел, так же и нравов, – и тождество и во всём подобие нравов способно стать наравне с близким родством по крови, так как, по писанному, всякое животное любит подобное себе, и к подобному себе привязывается человек» (Сир. 13:19–20)... Migne t. LXXIV, col. 397.

Как противоположность царству Христову, составляющему едино тело и един дух (1Кор. 10:17), мир также представляет собою нечто органически-целое, единое по духу, по направлению жизни. И тот закон, по которому всякий организм стремится удалить из себя всё, чуждое ему, действует и относительно мира; ему также присуще стремление к сохранению индивидуальной своей жизни путём ожесточённой борьбы за неё, и стремление это проявляется с тем большею силою, чем сильнее и отчётливее сознаны общие начала жизни этого организма отдельными живыми членами его. Почти бессознательно следующий началам жизни естественной, жизни т.е. мира, дикарь менее способен к ожесточённой ненависти против проповедников начал иной жизни, против апостолов веры Христовой и распространителей царства Его на земле, чем сознательно служащие духу мира, чем прямо исповедующие во времена Премудрого уже сознанные и доныне в разных лишь видах воспроизводимые и повторяемые начала жизни мира: «случайно мы рождены... коротка и прискорбна наша жизнь... когда она угаснет, тело обратится в прах, и дух рассеется, как жидкий воздух... будем-же наслаждаться настоящими благами и спешить пользоваться миром, как юностью»... (Прем. 2:1–6).

Такие, сознательно преданные служители мира особенно и склонны «строить ковы праведнику, ибо Он в тягость нам, рассуждают они, – он пред нами обличение помыслов наших; тяжело нам и смотреть на него (Прем. 2:12, 14, 15)... Так они умствовали, заключает Премудрый, и ошиблись: *ибо злоба их ослепила их* (Прем. 2:21)...

Для людей, с таким направлением и настроением, для мира, сознавшего начала жизни своей и сознательно уже служащего им, истины веры и нравственности христианской являются действительно предметом не просто несогласия, но и ожесточённой ненависти и вражды. Кто читал, кто вслушивался в речи отрицателей, противников христианства, тот не мог не подметить голоса этой отчаянной злобы и вражды. В этом с «ослеплёнными злобой» противниками праведных во времена Премудрого сходятся и защитники умиравшего язычества первых веков христианства, и энциклопедисты XVIII ст., и преемники их в наши дни... То известная, заранее предсказанная Христом ненависть, необходимая и неизбежная вражда: мир, сдвинутый с основ своих, стремится отстоять их и защитить, отчаянно борется за сохранение начал своей деятельности и самого своего бытия; в их разрушителях он естественно видит злейших врагов для себя... Для них нет мира у мира. Люди всех направлений мысли, защитники самых противоположных убеждений и мирозозерцаний могут рассчитывать найти у него приём себе и сочувствие, но терпимость мира сразу исчезает там, где дело идёт о живущих по началам духа во Христе: их мир непрестанно будет преследовать во имя высоких принципов просвещения, свободы разума, науки и т.д. Но не такова в действительности причина этих преследований: она единственно в том, что мир есть именно мир, по мирски хочет жить и, как всякий живой организм, защищает начала индивидуальной своей жизни; всё остальное – личина лишь, маскировка, красивые, но пустые слова... И под всякой личиной неизменна в существе своём ненависть мира. «Мы, говорит митр. Филарет: живём, христиане между христианами. Мир, который ненавидел христиан, в течение времён переродился в мир христианский. Кому неизвестна

победа, победившая мир, вера наша (1Ин. 5:4)?.. Но мир побеждён, а не уничтожен. Он ещё живёт и по-прежнему ненавидит тех, которые Христовы суть или деятельно стараются быть таковыми. Мир, побеждённый непреодолимой истиною веры, как-бы только пленённый в её послушание и потому допущенный в её видимую область, не совсем отложил, а только скрыл при сем переходе свои древние свойства, не приметно внёс в оную и распространил в ней свой собственный дух, и таким образом сей враг Христа и христианства очутился в пределах самого христианства. Прикрываясь именем христианского мира, Он действует свободно и старается образовать для себя мирское христианство, сынов веры превращать в сынов мира, сынов мира не допускать до возрождения в истинную жизнь веры, а на не покоряющихся сему вооружается разными оружиями неправды, соблазном, укорением, осмеянием, презрением, клеветою, жестокостью»... ⁴⁶²

В борьбе за свои начала объединяется и мир; любовью как-бы сменяется на время самый безграничный, господствующий в нём эгоизм. Но это не любовь на самом деле, – мир любви иметь не может, – это лишь призрак, жалкий призрак любви: мир любит, говорит Господь, свое (τό ἴδιον), его любовь – лишь проявление высшего эгоизма, и самая основа её – искание своего, своей выгоды в общем союзе ⁴⁶³. Между преданными служителями мира «любовь» имеет место лишь постольку, поскольку служит средством к достижению общего интереса, – того интереса, который и является характеристичным именно для мира.

И так естественна, так необходима ненависть мира к тем, которые не от мира (Ин. 17:14, 16), что полное отсутствие её или замена её любовью к ним со стороны мира – знак устранения их из союза со Христом. «Следует скорбеть не о том, что вас будут теперь ненавидеть, а напротив тогда, когда-бы вас стали любить, пишет Иоанн Златоуст. На это Господь намекает словами: *аще от мира бысте были, мир убо свое любил-бы.* Значит, если бы вы были любимы, то это было-бы явным знаком вашей порочности»... ⁴⁶⁴ «Если ненавидимый теми, которые

мудрствуют мирская, считается (пребывающим) как-бы вне мира, пишет св. Кирилл, – то того, кто не подвергся ненависти (мира), необходимо считать привязавшимся злу мира»... Migne t. LXXIV, col. 400. «Горе, егда добре рекут вам вси человецы», предупреждал и ранее Своих слушателей Господь (Лк. 6:26)... Совершенное отсутствие у человека противников и врагов есть верный знак или его полного равнодушия (инертности), или – его готовности идти на всякого рода уступки, а это также есть свидетельство холодности и равнодушия, столь часто скрывающихся под личиною пресловутого такта. «Они от мира, можно сказать и о таких людях словами Апостола Иоанна: сего ради от мира глаголют, и мир тех послушает»... (1Ин. 4:5). «Любы мира сего – вражда Богу есть» (Иак. 4:4, ср. Гал. 1:10) предупреждает Ап. Иаков...

«Но неужели, скажи мне, пишет св. Кирилл: кто-либо скажет, что Христос думал, будто Учеников должно убеждать, объявляя делом полезным – безразлично и без всякой необходимости для пользы (дела) возбуждать к себе ненависть? Да не будет такого неразумия!.. Не к сему направлялось слово Его, но прекрасно, определённо и ясно Он говорит: *аще мир вас ненавидит*, т.е., если и будут иметь вас в ненависти те, которые привязаны к мирскому и о земном только думают, то знайте, говорит, что это потерпел и Учитель»... Migne t. LXXIV, col. 398.

Следуя мысли св. Кирилла, должно сказать вообще, что речь Господа идёт собственно только о необходимости ненависти мира ко всему, чем живёт царство Духа, что составляет самую сущность и основу его бытия, а не о внешних, случайных её проявлениях, вполне зависящих уже, конечно, от внешних также и обстоятельств, – это ненависть, так сказать, принципиальная: она всегда присуща миру, почему и должно быть всегда готовым встретиться и со внешними её обнаружениями и претерпеть от неё; вот почему, далее, и «необходимо было увещание Господа не слишком искать быть любимым и не во что ставить войти у некоторых и в ненависть, если из научения может быть для них польза» (св. Кирилл – Migne t. LXXIV, col. 396 ср. вышепривед. слл. бл. Августина на стр. 278).

Но если внешние обнаружения ненависти мира, как знак принадлежности человека к числу истинных последователей Христа, не могут, таким образом, иметь существенного значения по случайному характеру своему, то, с другой стороны, необходимо признать и то, что при всецело-преданном, ревностном служении Христу, совершенно избежать и этих внешних свидетельств ненависти мира невозможно: «вси, хотящии благочестно жити о Христе Иисусе, гоними будут», писал Ап. Павел. 2Тим. 3:12. Деятельность энергичная, твёрдая и всецело посвящённая проведению в жизнь известных взглядов, без вражды и тяжёлых скорбей и огорчений, вызываемых этой враждой, и вообще никому не обходится: как же может обойтись без них, деятельность христианина, когда в основе её лежат начала, в осуществлении своём несущие гибель «миру», отрицающие и исключаящие начала бытия его, именно как мира?.. Полную невозможность для человека избежать в этом случае ненависти мира – в открытом-ли её обнаружении к себе лично, или в виде общего, крайне не сочувственного отношения, затаённой вражды к делу своему вообще – Господь подтверждает и раннейшими словами Своими: *поминаете слово, еже Аз рех ваш: несть раб, болиий господа своего. Аще Мене изгнаша, и вас изженут, аще слово Мое соблюдоша, и ваше соблюдут...* Ненависть мира к ученикам будет лишь отражением его ненависти к Учителю; встретивший злобою, преследованием и ожесточением слова Господа, – может-ли с любовью встретить Он слова рабов Его?.. Нет, – ибо слова эти – те же слова Духа истины, которого мир не видит, ниже знает, – эти слова не свои для мира, не те слова, которые Он мог-бы полюбить, как любить свое (τό ἴδιον) все. Мир, как мир и доколе Он остаётся миром, не приемлет слов Господа ни от Него Самого, ни чрез учеников Его и приять их не может. И когда, поэтому, Господь говорит: *аще слово Мое, соблюдоша, и ваше соблюдут.* – Он ни того не утверждает, что мир действительно соблюдал Его слова, ни того, что Он будет соблюдать слова учеников Его: дальнейшие слова Его: *но сия вся творят вам за имя Мое, яко не ведут Пославшаго Мя, и обличение неизвиняемого отныне греха мира* (ст. 24) – со всею

ясностью показывают, что Он говорит не о соблюдении Своих слов, а о полном их отвержении. Те, которым Господь дал Своё слово, которые пряли его, не были от мира, и мир их возненавидел (Ин. 17:14–16); мир, соблюдающий слово Христа, уже не есть мир... Приписать миру возможность соблюдения слова Его значило-бы допустить решительное противоречие тому понятию мира, какое раскрывается во всей настоящей речи Его ⁴⁶⁵. Поэтому, необходимо признать, что о соблюдении Своих слов Господь упоминает теперь единственно для того, чтобы обозначить только самое понятие известного отношения к словам Своим, – именно их соблюдения; смысл Его речи таков: как было в отношении преследования, гонения миром Меня, так будет и в отношении гонения вас: что наблюдалось в отношении соблюдения миром Моих слов, – а что именно в этом отношении наблюдалось, вы знаете сами, – тоже будет наблюдаться и в отношении соблюдения ваших слов; ваши слова мир будет соблюдать так же, как соблюдал Мои: Он отвергнет, ваши слова, как отверг Мои... ⁴⁶⁶

Как лучшее утешение в такой неизбежной участи. Господь и предлагает ученикам воспоминание о собственном примере Своём: *поминайте слово, еже Аз рех вам: несть раб, болиий господа своего...* Слово это Он повторял Ученикам неоднократно (Мф. 10:24–25; Лук. 6:40; Ин. 13:16), и требование поминать его – показывает, какое значение Он придавал ему. В последний раз Он повторил его, умывая ноги Ученикам Своим; теперь Он напоминает его, посылая их умыть ноги всему миру: исполнить подвиг самоотверженного, полного унижений, оскорбления, ненависти, злобы и поруганий, служения грешному миру, подвигу приобщения этого мира (уже не как мира) к царству Божию.

Вся сила злобы мира в отношении Господа усматривается из того, что, не ограничиваясь Им Самим, она простирается и на всех рабов Его, Его последователей и учеников, как с другой стороны – и на Самого Отца небесного. Ненавидимы и гонимы будут миром ученики Господа, – *но сия вся творят вам, вновь подтверждает Он им: за имя Мое, яко не ведут Пославшаго Мя* ⁴⁶⁷. В этом для них – утешение, здесь для них свет, который

должен озарить путь их, когда сгустится вокруг их мрак злобы мира: их будут гнать и не будут соблюдать слов их, и, однако же, ни ослабевать в святом своём деле, ни останавливаться пред силою ненависти и вражды, ни терзаться мучительным сомнением в своей правоте и правоте своего дела они не должны: не за вашу вину, *но сия вся творят вам за имя Мое...* Противопоставляя, таким образом, настоящие Свои слова предшествующим и указывая радостное содержание для сознания Апостолов в противоположность (*но – ἀλλά*) ожидающим их бедствиям и испытаниям, Господь тем самым ясно подтверждает, что речь Его идёт об отрицательных только сторонах их деятельности, что и о соблюдении миром слов их, как и Своих собственных, Он упоминает только для того, чтобы сказать, что эти слова не будут соблюдаться: к этому именно упоминанию непосредственно присоединяется Им утешение: *но сия вся творят вам за имя Мое...* ⁴⁶⁸

– "Что *вся творят*, пишет бл. Августин, – как не то, что сказал Он, т.е. что будут ненавидеть, и преследовать, и презирать слово? Ибо, если бы не соблюдали слова их, и, однако, не ненавидели-бы их и не преследовали, или хотя-бы ненавидели, но не преследовали, – не всё-бы сотворили ... *Сия же вся творят вам за имя Мое*, как сказать иначе, как не так: Меня в вас будут ненавидеть, Меня в вас будут преследовать, и слово ваше, потому что оно – Моё, соблюдать не будут?» Or. cit, col. 947.

Нам уже известно глубоко-знаменательное содержание понятия имени на языке св. Писания. Не имя – пустой звук, более или менее случайное название лица или предмета, но имя Своё, как обозначение существенных свойств и отношений Своих, достоинства Своего, имя, как выражение полного понятия о Себе, разумел Господь, когда Он изъяснял Ученикам, что ненависть мира они понесут во имя Его, как и тогда, когда давал им обетование исполнения всякой молитвы во имя Своё (Ин. 14:13). Вся проповедь об Иисусе Христе, Сыне Божиим, Богочеловеке, едином источнике жизни и едином пути ко спасению, является изъяснением того имени, кроме которого, «несть иного под небесем, даннаго в человецех, о немже

подобает спастися нам (Деян. 4:12), имени, еже паче всякого имене» (Флп. 2:9), – и потому-то так ненавистна она миру: мир охотнее принял-бы Евангелие без Христа, охотнее допустил-бы общую проповедь о Боге, нравственности, жизни загробной, – такую проповедь помимо Лица Богочеловека всегда можно истолковать в смысле для него самом благоприятном, примеры чему поистине бесчисленны; но проповедь Евангелия во имя возвестившего его Сына Божия, Спасителя мира, исключает бытие мира, как мира, и отсюда естественно является причиною постоянной и ожесточённой вражды его к тем, чрез кого и словом, и делом непрестанно на земле она возвещается... И это потому, что и Самого Бога Отца, пославшего на землю Сына Своего, мир также не знает: *не ведут Пославшаго Мя*, говорит относительно враждующего против Него мира Господь... Но непризнание откровения Божия во Христе есть свидетельство незнания о Боге вообще, обличение неистинных, неправильных понятий о Нём: не познав Отца, как Пославшего Господа в мир, т.е. не познав посланного Отцом Своим Господа Самого, мир тем самым свидетельствует о себе, что и вообще Он чужд света истинного Боговедения, и что в недостатке Боговедения и заключается источник вражды его к тем, которые идут к нему во имя Посланного Богом Самим... ⁴⁶⁹ Если мир остался безучастным и глухим к всесовершенной, безграничной любви Господа, открывшейся в крестном подвиге Его: как познал Он Бога, когда Бог есть любви (1Ин. 4:8)?.. „Ни Мене весте, ни Отца Моего: аще Мя бысте ведали, и Отца Моего ведали бысте (Ин. 8:19)... Веруй в Мя, не верует в Мя, но в Пославшаго Мя, и видяй Мя, видит Пославшаго Мяс (Ин. 12:44–45)...

Так отвержение миром проповедников во имя Господне простирается и на Господа Самого и на Отца Его: «радуйтесь же, когда вас оскорбляют вместе с Нами», – как-бы желал сказать Господь ученикам Своим, по толкованию Евфимия Зигабена. (Толк. Еван. стр. 232). И они радовались, действительно, в мучениях и гонениях за имя Господа Иисуса (Деян. 5:41, 21:13; 2Кор. 12:10) и, радуясь, ими хвалились (Рим. 5:3; Гал. 6:17).

Неведение миром Отца, как причина ненависти его ко Христу и к ученикам Его, – не извинение, не оправдание, а высшее для него обличение и тягчайший его грех ⁴⁷⁰. Отца, пославшего в мир Сына Своего, и посланного Им Сына Самого мир отселе должен был видеть и знать (Ин. 14:7) и если Он Их не познал, то отселе этот грех его не извиним: *аще не бых пришел и глаголах им, греха не быша имели; ныне-же вины (извинения) не имут о гресе своем*, – изъясняет Господь ⁴⁷¹. Если безответны пред Богом язычники, не познавшие Бога при свете откровения естественного (Рим. 1:20), то ещё более безответны Иудеи, которые, хвалясь о Боге и разумея волю Его (Ин. 2:17–18), были обличены Господом в неведении Бога Отца, – и наконец, совершенно не имеют извинения все: язычники и Иудеи, не познавшие Отца в Сыне Его, Бога – в совершеннейшем Его откровении, когда Он, «многочастне и многообразне древле глаголавый отцем во пророцех, в последок дний сих глагола в Сыне» (Евр. 1:1–2).

Ненависть к добру и к самому верховному Источнику добра. Богу, не может находить себе оправдания в неведении никогда потому, что самое неведение в данном случае обусловливается уклонением от добра, увлечением злом греховным: это-то губительное увлечение потемняет духовные очи человека, препятствует ему с прежней ясностью различать между злом и добром и приводит его к тому, что постепенно от первоначального уклонения с пути добра, вызванного одним лишь увлечением и чуждого всякой ненависти к нему, при дальнейшем развитии в полученном злом направлении, всё более и более теряя ясное представление о добром и злом, Он возгорается, наконец, ненавистью и враждою ко всему доброму – часто притом во имя добра-же (Ин. 16:2). Здесь, конечно, неведение, недоразумение, прискорбнейшая ошибка, но в этом не оправдание, очевидно, для человека, а сильнейшее против него обвинение... «Возлюбиша человецы паче тму, неже светъ, беша бо их дела зла. Всяк бо, делаяй злая, ненавидит света» (Ин. 3:18–20).

Во вражде мира на Христа и на царство Его раскрылось неведение им добра, неведение им Бога Самого, и так как во

Христе совершилось высшее откровение Бога, высшее явление Божественной истины и добра, пришествие в мир света самого (Ин. 3:19), – то непризнание Его миром знаменовало высшую степень неведения им Бога и, как причину этого неведения, – *высшую степень* отступничества его от всего доброго, чистого, святого. Грех неведения Бога, как грех свободно ко злу уклонившейся человеческой воли, пребывал-бы на мире и без явления в мире Христа, но этот грех меркнет пред грехом непознания Бога во Христе. Когда Господь говорит: *аще не бых пришел и глаголах им, греха не быша имели*, – это не значит, чтобы где-нибудь и когда-нибудь грех неведения Бога не вменялся-бы человеку в вину, но только подтверждает, что речь идёт о грехе, который не имеет для себя извинения: о грехе непознания Бога в пришествии и проповеди Сына Его ⁴⁷². Этот-то великий грех не отяготел-бы над миром, если бы не пришёл к нему, как Мессия-Избавитель, Господь (ἦλθον) и не возвестил-бы (ἐλάλησα) того чистейшего и святейшего учения о Боге и о Себе, как Сыне Его, не прозреть божественности которого мир мог только при крайней, последней степени духовного омрачения своего под губительным действием нечестия и греха ⁴⁷³. – «Неужели без греха были Иудеи, доколе не пришёл к ним Христос во плоти? – Кто это, даже безумнейший, скажет? Но под общим как-бы именем, разъясняет бл. Августин, здесь должно разуместь не всякий грех, а некоторый великий грех. Это грех, которым держатся все грехи, и которого если кто не имеет, отпускаются ему все грехи; грех этот – в том, что они не поверили во Христа, Который для того и пришёл, чтобы в Него веровали»... Op. cit, col. 949. «Не то, что они греха ранее не имели, но Он желал дать понять всё неверие (их), в силу которого они Ему не поверили и тогда, когда Он Сам явился и говорил». ⁴⁷⁴

Этот величайший грех мира, не имеющий для себя оправдания и извинения, грех непризнания им Отца в Сыне Его, непризнания Божества Господа и неверия в Него, высшим обнаружением и проявлением своим и имеет ненависть к Нему Самому и к ученикам Его; но если основа такой ненависти лежит в неведении миром Отца, то и на Отца Самого, а не на

Сына только, простирается она: *ненавидяй Мене и Отца Моего ненавидит* (ср. Ин. 5:22–23) ⁴⁷⁵. «Подобно тому, как поносящие, в виду (якобы) бесполезности, свет солнца, безо всякой будто бы необходимости являющийся и блистающий, такой приговор о нём простирают и на солнце, из которого он, – и подобно тому, как в случае, если дурным покажется запах цветов, тоже совершенно обвинение переносится и на цветок, из которого он происходит: так бывает, пишет св. Кирилл, – и в отношении Единородного и Родителя Его»... ⁴⁷⁶

На Отца ненависть мира к Сыну Его с необходимостью простирается и потому, что «Отец, – свидетельствовал Господь ещё ранее: во Мне пребывая, Той творит Дела» (Ин. 14:10) ⁴⁷⁷, а эти чудесные дела служили последним подтверждением, убедительнейшим свидетельством Божества Господа: *аще дел не бых сотворил в них, их-же ин никтоже сотвори, греха не быша имели...* ⁴⁷⁸ Не веруя и делам Его, мир ненависть к Нему прямо простирает уже и на Бога Отца: *ныне-же и видеша, и возненавидеша и Мене, и Отца Моего...* ⁴⁷⁹

И видеша, и – возненавидеша!.. Высшее обличение преступности мира. В безумии своём он сумел соединить несоединимое и примирить в омрачённом сознании своём величайшее, непримиримое противоречие. Не свидетельствовал-ли мир сам в лице очевидцев дел Господа, «яко николиже явися тако во Израили (Мф. 9:33), яко и Христос, егда приидет, еда больша знамения сотворит, яже сей творит» (Ин. 7:31), и вот – *и видеша, и возненавидеша*, и Творец дел, *ихже ин никтоже сотвори*, ныне предаётся на смерть... Но вера от дел – низшая ступень веры, и если и этой веры, поражённый величием дел Христовых, мир, однако, не усвоил, то не обнаружил-ли Он тем самым, что иссякла у него и самая способность к вере, к истинному Богопознанию?.. И в этих божественных делах мир не увидел и не познал Духа истины и, оставаясь миром, приять Его не мог...

Силу обличительного для мира значения дел Господа должно полагать во внутреннем знаменовании их и в том, что подтверждали они, чему свидетельством они являлись. Величайшие дела совершены были и до Христа

провозвестниками Откровения, и большего их дел, как раскрывает это бл. Августин, не совершил и Сам Господь ⁴⁸⁰, – но Господь творил дела Свои, как Сын Божий, свидетельствуя ими Свою Божественную силу и власть, Свою славу (Ин. 2:11), Своё Божество. И Божественное величие этого свидетельства Его о Себе сообщило и каждому чудесному делу Его, каким малым ни казалось-бы оно в очах по плотскому (Ин. 8:15) судящего мира, то несравненное величие, какого не могло иметь в мире ничьё более дело. Ибо ничьё более дело не могло сопровождаться подобным свидетельством разумеются при этом истинно чудесные, конечно, дела: о чудесах ложных, какими-бы свидетельствами и учением они ни сопровождались, как о лжи и обмане, не может быть в данном случае и речи). Дела Господа так же свидетельствовали о пришествии Его, Богом посланного Мессии, Сына Божия, в мир (ἦλθον ст. 22), как и учение Его (ἐλάλησα ст. 22), и мир в неверии своём остаётся безответным и пред этим учением, и ещё более – пред делами Его (ст. 24)... ⁴⁸¹

Видеша и возненавидеша!... Но да сбудется слово, писанное в законе их, яко возненавидеша Мя туне... ⁴⁸² Готово совершиться неестественное, невозможное дело, но и оно предначертано уже рукою Промысла. Ненависть, гонения и преследования грядущих со словом любви и добра не новость для мира: так встречал Он их и ранее, так платил Он за любовь их и всегда. И если ныне, забыв дела, презрев святейшее, божественное учение, мир всею силою ненависти своей обращается ко Христу, то это именно потому, что, как совершеннейший Праведник, Господь и должен был претерпеть со стороны его всё, чем искони встречал Он посланников Божиих, всею праведною жизнью своею служивших ему...

Слова «закона», приведённые Господом, могли быть взяты Им из псалма (Пс. 34:19, или – Пс. 68:5) и всего скорее, с некоторыми изменениями ⁴⁸³ взяты были из последнего, так как отрывки из этого псалма часто и в других случаях приводятся в ново-заветном Писании в смысле мессианском (Ин. 2:17; Рим. 15:3 – Пс. 68:10; Ин. 19:28 – Пс. 68:22; Деян. 1:20 – Пс. 68:26). Но из того-ли или из другого псалма были взяты они: во всяком

случае они не были прямым пророчеством относительно Мессии ⁴⁸⁴ и относились прежде всего к самому псалмопевцу (Давиду или пророку Иеремии, автору, по мнению некоторых ⁴⁸⁵, псалма LXVIII), – к Господу-же они приложимы лишь постольку, поскольку и псалмопевец сам был только типом невинного страдальца за правду, гонимого миром помазанника Божия (в качестве царя или пророка), – тем типом, который высшее выражение для себя получил в Царе, Первосвященнике и Пророке нового завета. «Его-же помаза Бог елеем радости паче причастник Его» (Евр. 1: 9): в Мессии-Христе, подъявшем на Себя, при совершеннейшей святости Своей и чистоте, всю злобу мира и все страдания от неё во имя покорного, всецело преданного служения Богу. И, как прежде псалмопевца, мир и Мессию-Господа возненавидел туне (δωρεάν), т.е. без всякой причины, без всяких оснований, незаслуженно ⁴⁸⁶, за одно лишь Его служение Богу, за одни добрые дела Его, обличавшие мир, за одну Его любовь...

Из того обстоятельства, что ненависть мира к Мессии предуказана была в Законе Божиим, не следовало, однако, ничего, что могло-бы служить к облегчению греха этой ненависти: «здесь выражение с союзом ἵνα (да) означает не причину, а только указывает на то, что имеет случиться», изъясняет Зигабен. (Толк. Ев. 243). «Не к тому, пишет и св. Кирилл: предсказал это закон, чтобы ненависть Иудеев несправедливо (ἀδίκως) постигла Отца и Сына, но, так как это имело быть с их стороны, то божественный и священный закон и провозвестил это, показывая, что Духу не безизвестно ничто будущее». Migne t. LXXIV, col. 416. Это – предсказание, основанное на предвидении того направления, в каком свободно имела действовать злая воля человека, но это – не закон, не обязательное предначертание для неё, не указание образа действий необходимого. Так и о предателе должно было сбыться слово Писания (Ин. 13:18), однако-же, лучше было-бы не родиться ему, по свидетельству Самого Господа (Мф. 26:24, ср. Мк. 14:21, Лк. 22:22): Сыну Человеческому надлежало быть преданным в руки архиереев, книжников и языков (Мф. 20:18, Лк. 18:31–32), но не было в том оправдания для Иуды...

Да сбудется слово, писанное в законе их... Не горькая ирония («верно следуют они тому, что стоит в законе их»...) ⁴⁸⁷ в этих словах, но несомненно в них заключается сильнейшее обличение и посрамление иудеев, этих первых представителей враждебного Христу мира: именно их закон, закон, которым они гордятся ⁴⁸⁸, на который ссылаются в борьбе своей против Господа, свидетельствует против них, предрекая великий их грех или, точнее говоря, изображая постоянное их настроение, постоянный образ действий их в отношении проповедников добра, посланников Божиих...

* * *

В сознании необходимости ненависти к Себе мира, в мысли о Божественной воле, грядущему Искупителю человечества предначертавшей понести всю злобу его, выражением кроткого и покорного подчинения этим Божественным предначертаниям, заканчивает Господь полную горечи и скорби речь о возненавидевших Его туне. Ближе и ближе становятся минуты крайнего обнаружения этой ожесточённой ненависти их: близится предатель, близятся мгновения беззаконнейшего суда мира, – близится крест, близится смерть... «Людие мои, что сотворих вам. Или чим вам стужих? Слепцы ваши просветих, прокаженные очистих... Людие мои, что сотворих вам, и что Мне воздасте? За манну – желчь, за воду – оцет, за еже любити Мя – ко кресту Мя пригвоздисте»... ⁴⁸⁹ *Но да сбудется слово, писанное в законе, яко вознепавидеша Мя туне...*

«Что-же? Если они не соблюдали Твоего слова, а потому не соблюдут и нашего; если они Тебя преследовали, а потому будут преследовать и нас; если они видели такие знамения, каких другой никто не совершил, если слышали такие слова, каких другой никто не говорил, и – не получили никакой пользы; если они ненавидят Твоего Отца, а вместе с тем и Тебя: то для чего-же, скажи, – могли, пишет Златоуст, вопрошать Господа Апостолы: Ты нас вверг в среду их? Как возможно, чтобы мы были достойны веры? И кто из единоплеменников наших послушает нас?.. Что-бы, помышляя об этом, они не смущались, смотри, какое Он предлагает утешение: егда же приидет Утешитель, Его-же Аз пошлю вам от Отца, Дух истины,

иже от Отца исходит, Той свидетельствует о Мне»... ⁴⁹⁰ Не смолкнет в мире свидетельство о Том, Кто ныне удаляется от него; не победу возненавидевших туне, презревших божественные слова и дела Его знаменует Его удаление. В мире откроется иное свидетельство о Нём, и этого свидетельства не заглушить уже вражде и ненависти мира...

Той свидетельствует... Не от человек свидетельство Его: свидетельства от человек Господь не приемлет (Ин. 5:34), но от Отца Им ниспосылаемый Утешитель, Дух истины, вечно от Отца исходящий, – Он будет свидетельствовать о Нём... Столь подробно говоря о грядущем Утешителе, Господь имел показать всю силу и важность свидетельства Его: это Божественный Дух, ипостасно соединённый с Отцом, это сама истина, истина абсолютного Бытия: это Бог Сам, как Утешитель, придёт опять на землю, свидетельствуя о первом Утешителе, Христе... ⁴⁹¹

Итак в определениях к имени Утешителя: *Дух истины, Иже от Отца исходит*, Господь, чрез указание на самое Существо и вечное отношение к Отцу небесного Свидетеля о Себе, желал указать прежде всего Божественное достоинство Его: такова, без сомнения, была цель этих определений. Но если это так, и если это самое естественное объяснение прибавления в данном случае определений к имени Утешителя, то за несомненное должно признать и то, что в них нашли себе выражение вечные отношения Его к Отцу, а не временные: что здесь разумеется вечное исхождение Его от Отца, а не временное посольство Его, как и Сына, в мир. Но вполне понятно, что толкователи, разделяющие неправильное учение Римской церкви о вечном исхождении Духа Св. и от Сына (*Filioque*), восстают против такого представления дела и во всех приведённых словах, не исключая и этих слов: *Иже от Отца исходит*, – желают видеть обозначение временного посольства Духа Св. в мир ⁴⁹². Так как от этого зависит весь смысл и всё значение разбираемого изречения Господа, а изречение это – непререкаемое свидетельство истины православия и заблуждения католиков и протестантов, то необходимым представляется прежде всего доказать, что речь в нём идёт именно о вечном свойстве Духа Св. Доказать это, и помимо уже

вышеприведённого соображения, не представляет, впрочем, никакого труда, – более того: это столь очевидно, что большинство католических даже толкователей не решаются утверждать противного и согласны в этом с нами ⁴⁹³. За отнесение слов Господа о Духе Св: *Иже от Отца исходит*, к вечному свойству Его говорит и настоящее время глагола исходите (ἐκπορεύεται) при параллельном будущем: *послю* (πέμψω) и в отношении Отца Самого: *даст, пошлет* (δώσει, πέμψει см. Ин. 14:16, 26), и странное, получающееся в противном случае тождество: Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Который от Отца придёт., ⁴⁹⁴ и голос, наконец, Предания (2 вселенск. соб.) ⁴⁹⁵, голос предания и самой церкви Римской ⁴⁹⁶. Ко всему этому должно прибавить ещё, что, где Господь говорит о временном исхождении от Отца в мир, напр., о Своём собственном, – Он прямо и обозначает это, говоря напр. Ин. 16:28: «изыдох от Отца и приидох в мир»... Самое строение речи Его в настоящем случае также указывает, что не одно и тоже разумел Он под посольством и исхождением Духа Св., ибо – «вводная мысль (скобки – parenthesis) всегда заключает в себе что-либо различное от слов, каковые она прерывает и в каких заключена». ⁴⁹⁷

В виду всех представленных данных за понимание слов: *Иже от Отца исходит*, в смысле обозначения вечных отношений Духа Св. к Отцу, попытка доказать обратное была-бы предприятием, поистине безнадёжным, и от такого предприятия, как мы уже упомянули, отказалось большинство толкователей, даже разделяющих учение Римской церкви о Filioque. Но если это так, то чем-же думают они защитить неправильное учение своё о Духе Св., как думают устранить то обличение его, какое заключается в настоящих словах Господа?..

Не будем останавливаться подробно на обычных приёмах их самозащиты в данном случае, – на их утверждениях, что же, что имеет Отец, имеет и Сын, и что временное посольство Сыном Духа Св. возможно только при вечном исхождении Его от Сына. Что касается первого возражения, то в последовательном развитии основной своей мысли оно должно привести к савеллианству, т.е. к слиянию Ипостасей Божества, чрез

неразличение личных Их свойств ⁴⁹⁸, и к тому нелепому заключению, что Сын рождается и от Духа Св., и от Себя Самого даже etc ⁴⁹⁹. Правда, указанная основная мысль приведённого возражения иногда ограничивается в том смысле, что Сын имеет всё, что имеет Отец, за исключением только того, что Отец есть именно Отец и рождает Сына ⁵⁰⁰. Но на чём основано такое ограничение?.. В св. Писании прямо его мы нигде не встречаем, а если в основе его лежит то, совершенно верное общее положение, что у Лиц Пр. Троицы всё обще, за исключением личных только свойств Их, то и исхождение Духа Св. от Отца, как личное свойство Их, мы ни в каком отношении не в праве приписать Сыну... Утверждение-же, что посольство в мир одного Лица другим возможно только при условии вечного исхождения от Него ⁵⁰¹, прямо противно словам Самого Господа, Лк. 4:18 указывавшего на собственное посольство Своё от Духа Св. ⁵⁰², и является вообще утверждением, совершенно произвольным, частным лишь и бездоказательным притом мнением. ⁵⁰³

Но всё это – соображения, характера более или менее общего. Для нас-же, при толковании именно настоящих слов Самого Господа, навсегда останется открытым вопрос, имеющий в данном случае решительное значение: почему единственное место в Евангелии и в св. Писании вообще, прямо говорящее о вечном свойстве Духа Св., указывает на исхождение Его от Отца и ничего не говорит об исхождении и от Сына?.. Чем это объяснить?.. И чем это объяснить особенно в виду того обстоятельства, что здесь-же, наряду, *временное* посольство Духа Св. в мир Господь прямо приписывает Себе, как ранее приписывал его Отцу Самому (Ин. 14:16, 26)?.. Чем объяснить прямое Его указание на Себя в одном случае и полное умолчание о Себе в другом?

Вот вопрос, непосредственно и самым естественным образом возникающий и, однако же, для защитников Filioque совершенно неразрешимый. У новейших толкователей, сторонников этого учения, Он не только не решается, но и не затрагивается даже, как бы вовсе не существующий, более-же

древние – решали его, но решали, кажется, только затем, чтобы подтвердить всю его неразрешимость.

Они указывали, что Отец – первое начало (ἀρχή) для Духа Св. ⁵⁰⁴ Но откуда-же следует, чтобы при упоминании о первом начале, не должно было ничего говорить о втором?.. Если Отец – первое начало для Духа Св. в отношении вечного исхождения Его, то не первое-ли начало для Него Он и при временном посольстве Его в мир?.. Однако-же, Господь в последнем случае упоминает и о Себе... Почему-же не упоминает о Себе Он в первом?.. Или вечное исхождение Духа от Сына – дело, столь не существенное, при исхождении Его от Отца, что о нём и упоминать не было нужды?.. Но не последовательнее-ли и не вернее-ли, таким образом рассуждая, прийти к тому простому и чуждому произвольных предположений и гаданий заключению, что исхождения Духа Св. от Сына нет и вовсе, – что Дух Св. исходит только от Отца?..

Они предполагали, далее, особое смирение в данном случае со стороны Господа, речь, применительную к зраку раба («Отец Мой болий Мене есть»... Ин. 14:28) ⁵⁰⁵. Но в таком случае, если в указанном духе шла теперь речь Господа, – почему же со властью Он говорит: *Его-же Аз послу вам от Отца?*.. Зачем такими словами заменяет Он прежнее обетование умолить Отца о даровании иного Утешителя (Ин. 14:16)?..

Они утверждали даже, что если бы Господь упомянул о вечном исхождении Духа от Себя Самого, то тем самым подорвал-бы силу свидетельства Его о Себе, указав на особую Его близость к Себе... ⁵⁰⁶ Но не подорвал-ли Он тогда достоверности свидетельства о Себе Духа и тем, что упомянул о временном посольстве Его в мир чрез Себя: не дал-ли Он повода и чрез это заподозрить лицепрятие в свидетельстве Утешителя?..

Вообще мы имеем здесь столь непререкаемое, сильное и важное свидетельство против учения об исхождении Духа Св. и от Сына, что защитникам этого учения остаётся собственно одно: каким-нибудь образом доказать, что не об исхождении Св. Духа от Отца в данном случае была даже и речь... ⁵⁰⁷ В одном

из современных нам трудов писателя-католика мы и находим именно такую попытку, – попытку, в борьбе за вероисповедную разность, исказить смысл основного места из св. Писания в учении всей христианской Церкви о Духе Святом... ⁵⁰⁸

Но утверждая исхождение Духа Св. от Отца, как истину, ясно раскрытую нам Господом Самим, не будем пытаться проникнуть в тайну, нам не открытую: не будем решать вопроса об образе и сущности самого исхождения. – «Что-же есть исхождение? Объясни ты мне, пишет св. Григорий Богослов: нерождённость Отца, тогда и я отважусь естествословить о рождении Сына и об исхождении Духа, тогда, проникнув в тайны Божии, оба мы придём в изумление, – мы, которые не можем видеть у себя под ногами и исчезнуть песка морского и капли дождевые, и дни века (Сир. 1:2), не только что вдаваться в глубины Божии и судить об естестве, столько неизглаголанном и неизъяснимом»... ⁵⁰⁹

От Отца исходящий Дух истины будет свидетельствовать миру о Христе. Его Лице и деле: *Той свидетельствует о Мне*. Какое свидетельство Духа Св. разумел в этом случае Господь?.. Говорил-ли Он о знамениях и чудесах, какие имели совершиться на земле силою Духа Св.?.. ⁵¹⁰ Но тогда сказано было-бы, что Дух Св. свидетельствовать будет не о Христе, а за Христа, в Его пользу... ⁵¹¹. Говорил-ли о внутреннем свидетельстве Духа, о свидетельстве Его в душе самого человека?.. ⁵¹² Но, ведь, речь идёт о свидетельстве пред миром, пред тем миром, который Духа истины приять не может. В виду этого, нельзя принять и того мнения, будто самое снисшествие Духа, самое чрезвычайное бытие Его на земле, есть свидетельство о Христе; этому не соответствовали-бы и усвояемые теперь Духу Св. именованья: Дух истины, Утешитель... *Господь понимает теперь свидетельство Духа Св. чрез Апостолов*, свидетельство Его устами их самих (*Ille – inspirando, vos sonando* – бл. Августин: *Op. cit, col. 959*), свидетельство, в котором они должны были принять вполне свободное, однако, и сознательное участие: *и вы-же свидетельствуете, яко искони со Мною есте...*

Грядущий Утешитель имел научить их всему и напомнить им всё, что слышали они от Господа (Ин. 14: 26), и это научение, а тем более, конечно, воспоминание, как основу для себя, предполагало учение Самого Господа и Его жизнь на земле, прошедшую пред глазами Апостолов. Входя в мир, Дух Св. имел только продолжить дело Господа Иисуса Христа, первого Параклита, и посредствующим звеном в деятельности Их должны были послужить Апостолы: отходя от мира, Господь оставляет их, искони, с самого начала деятельности Своей ⁵¹³, бывших свидетелями её, как-бы в наследие Утешителю, Духу Св., как-бы в готовое основание для Его деятельности. И вот почему постоянное пребывание с Господом, «начен от крещения Иоаннова даже до дне, в онъ-же (Иисус) вознесется (на небо) от нас», – и было необходимым условием приятия в лик апостольский (Деян. 1:21–22). К их свидетельству имело примкнуть свидетельство Духа о Христе, освещая, восполняя его и давая ему силу властно действовать на сердца людей, покорять и духовно перерождать их. Это свидетельство, шедшее от Апостолов, и при помощи и озарении от Духа Св., оставалось, однако, воистину их собственным, им одним принадлежащим свидетельством, поскольку источником для него было её только непосредственное научение от Духа Св., но и пребывание их изначала с Господом, непосредственное созерцание Его дел, внимание учению Его; они проповедовали о том, «еже бе исперва, еже слышахом, как писал сам Евангелист Иоанн (1Ин. 1:1): еже видехом очима нашими, еже узрехом, и руки наша осязаша» ⁵¹⁴, и Дух Св. подкреплял и утверждал только их в этом, по самому началу своему им принадлежавшем свидетельстве, а не Сам давал для него содержание. И потому-то, наряду с свидетельством Духа Св., Господь упоминает и о свидетельстве о Себе Учеников Своих (ср. и Деян. 5:32). Это не два отдельных свидетельства: свидетельство Духа и Апостолов сливаются в одно нераздельное свидетельство о Христе ⁵¹⁵, – но ясно и определённо в этом свидетельстве, наряду с деятельностью Божественного Духа истины, указывается свободная деятельность и человеческой личности. В словах Господа мы

находим лучший пример и подтверждение православного учения о богодухновенности, как акте, не исключающем свободного участия человека в возвещении божественных истин.

Как изначала уже пребывавшие с Господом, видевшие дела Его и внимавшие учению Его в целях будущей проповеди о Нём, Апостолы и теперь уже называются Господом свидетелями о Нём (*и вы-же свидетельствуете – μαρτυρεῖτε*) ⁵¹⁶, как ни мало ещё на самом деле способны были они в настоящее время к такому свидетельству. Ещё не свидетельствуя, они обладали уже тем, что имело составить содержание свидетельства их в будущем, и в этом смысле уже были свидетелями. ⁵¹⁷

* *

При изъяснении речи Спасителя о ненависти мира, было замечено уже, что целью её было не внушение ответного неприязненного чувства к возненавидевшим туне, а утверждение, наоборот, в любви тех, кому предлежало высочайшее дело любви, дело спасения погибших проповедью об Искупившем их смертью Своею. Такому служению любви ненависть мира отселе не должна была уже являться препятствием и соблазном: необходимость её была уже предуказана. Но ещё менее того должна была она служить к соблазну для Апостолов в собственной вере их в Учителя и Господа своего, в вере их относительно всего возвещённого и заповеданного Им, в вере относительно правоты и святости дела, на которое посланы они. Устранение всякого соблазна, как цель речи Своей о ненависти и неверии мира и о высшем, обличительном для мира свидетельстве о Себе, Господь указывает теперь прямо: *сия* ⁵¹⁸ *глаголах вам, да не соблазнитесь.*

Но не предсказал ли Он Сам уже Апостолам соблазн о Себе, как имевший необходимо совершиться в ночь сию?.. (Мф. 24:31; Мк. 14:27) И неизбежность его Он засвидетельствовал им и ещё раз в продолжении настоящей же прощальной Беседы (Ин. 16:32). Нет сомнения, поэтому, что не ужас непосредственно предстоящих событий, не соблазн при зрелище взятия Своего под стражу и затем последовавших

суда, допроса, пытки и казни имел в виду Он, когда выражал заботу о том, чтобы Его Ученики не соблазнились о Нём. Проходя мимо первого соблазна, как уже неизбежного, Он вновь говорит теперь о времени пришествия Утешителя, времени открытого свидетельства Апостолов о Распятом пред миром: какое и тогда испытание предстояло для мужества их и для веры! Много было сказано уже о всей силе ненависти мира, но Господь и определённое указывает теперь проявления её к исповедникам имени Его, – указывает такие проявления её, какие можно признать альфой и омегой, началом и концом бедствий и скорбей апостольского служения: *от сонмищ ижденут вы; но приидет час, да всяк, иже убьёт вы, возмнится службу приносити Богу...*⁵¹⁹

Начало уже было положено, – не мог замедлить конец... О начале гонений на последователей Господа засвидетельствовал и ранее Евангелист Иоанн: «бяху сложилися жидове, да, аще кто Его исповесть Христа, отлучен от сонмища будетъ» (Ин. 9:22. Тоже 12:42). Были-ли отлучены уже от синагоги Апостолы или ещё нет, из слов Евангелиста заключить прямо нельзя, но что отлучение несомненно имело постигнуть их, Господь предсказывает теперь им ясно, призывая их к блаженству этой скорби (Лк. 6:22).

И это начало гонений было для них великою уже скорбью. Отлучение от синагоги знаменовало удаление, сопровождаемое проклятием притом удаление от всего, в чём с самого начала сознательной жизни своей каждый еврей привыкал видеть единственный якорь спасения и необходимое условие своего существования на земле. Это удаление делало его чуждым своему народу, чуждым вере отцов, изменником её, врагом. Так, по крайней мере, толковали, конечно, дело те, которые властно распоряжались отлучением от синагоги, и которые вместе с тем были в глазах каждого еврея представителями незыблемого, непререкаемого авторитета, пред которым в благоговении привык он склоняться. Не толпа, не чернь, о которой с презрением отзывался фарисей: «народ сей, иже не весть закона, прокляти суть» (Ин. 7:49), нет: сами верховные представители мира и прежде всего – мира иудейского: вожди

народа, первосвященники, книжники, истолкователи Божественной воли, последние судьи в делах веры и нравственности, в грозном единстве поднялись на исповедников Распятого с обвинением в безбожии, в разрушении тысячелетней веры отцов. С высоты судейского престола, с соблюдением всех видимых форм правосудия, во имя ревности о Боге и славе Его – изрекли они приговор свой о тех, кого считали за врагов Его, и не отлучения уже только от народа Божия требовали они, но, проходя все формы наказания и гонений, истощая все усилия отяготить судьбу их и вырвать с корнем зло, сеемое ими, они самое убийство их признали, наконец, за дело богоугодное, за прямое служение Богу, за жертву Ему... ⁵²⁰ Какое мужество тогда, какая сила веры необходимы были поистине для проповеди о Распятом!.. ⁵²¹ Но всё мнимое величие и авторитет суда мира Господь развенчивает и ниспровергает одним раскрытием истинного существа и настоящей основы его. В основе грозного суда премудрых мира – безумие (Кор. 1:20; Ис. 33:18), неведение; в своём существе Он есть великий грех. *И сия сотворят, яко не познаша Отца, ни Мене...* ⁵²² Не в извинение греха мира вновь повторяет Господь это свидетельство Своё. Если и молился Сам Он на Голгофе: Отче, отпусти им, не введут бо, что творят (Лк. 33:34), то, с другой стороны, в великую, не извинимую вину миру в предшествующей речи Он ставил и самое неведение им Отца и Себя Самого (Ин. 15:22–24). Слова всепрощения на Голгофе не относились к тем, кто принимал сознательное участие в самом деле, происходившем там, кто не был лишь простым исполнительным органом ужасной казни. Кто *видел и возненавидел* – извинения во грехе не имеет. И лишь цель утешения, ободрения Апостолов имел в виду Господь, когда говорил теперь о непознании миром Отца и посланного Им Сына: мир мнит службу приносить Богу, но Он заблуждается; Он не знает даже Того, Кому служить мнит. Пред ревностью его о славе Бога, пред ожесточённым противодействием во имя Его, не должно смущаться, не должно трепетать: это ложь, ложь в самых основах своих.

Но тяжела и прискорбна была речь о силе ненависти и достойного сожаления греховного ослепления мира. Указав их крайнюю степень, Господь спешит закончить речь Свою об этом предмете и, как-бы обрывая её ⁵²³ ещё раз (Ин. 16:1), указывает ту печальную необходимость, какая вызвала её: *но сия глаголах вам*, говорит Он Апостолам: *да, егда приидет час, воспомянете сия, яко Аз рех вам...* ⁵²⁴ Он Сам, пославший их в мир с проповедью о Себе Учитель их, Господь и Отец ⁵²⁵, предсказал им все мрачные стороны будущей деятельности: это в верующей памяти своей оживляя, не должны были соблазняться о Нём слуги Его: это их опора в бедствиях и скорбях гонений со стороны мира, источник сил к терпеливому и кроткому перенесению их и презрения к тем громким фразам, к тем личинам, которыми будет прикрываться при этом исконная и простая ненависть мрака к свету, зла к добру.

И именно теперь, при разлуке с ними, необходима была для них эта Его речь: *сих же вам исперва не рех, яко с вама бех...* Доселе на Нём, как на Главе их, сосредотачивалась вся сила злобы мира ⁵²⁶. Апостолы привыкли уже видеть проявления к Нему крайнего нерасположения и враждебнейших чувств, но далеки всё же ещё были до уразумения истинного положения вещей. Ненависть ко Христу, доходившая до стремления убить Его и заставлявшая Апостолов опасаться за Его жизнь (Ин. 11:16), была в глазах их ненавистью к непризнанному ещё пока миром Мессии, враждою к ещё не прославленному, к не открывшемуся ещё во всём величии Своём и славе Своей Царю мира. И если тем не менее и доселе эта ненависть могла служить к соблазну о Христе для многих, уверовавших в Него или, по крайней мере, готовых поверить в Него, то высшей степени своей возможность такого соблазна достигала теперь, с удалением к Отцу прославленного Сына Человеческого, когда Его ученикам и последователям необходимо предстояло убедиться, что эта ненависть к Нему мира была не случайным явлением, но что и с началом возвещённого Им торжества и славы Своей, она не исчезла, не ослабела даже, а и достигла ещё высшего развития, и не Ему уже, а им самим, лишённым

видимого присутствия Его, предстоит понести на себе все проявления её...

Этого-то и не говорил Господь ранее: *сих-же вам исперва не рех, яко с вами бех...* Если в действительности многое о ненависти мира и о бедствиях, отсюда имевших произойти для них, Он – иногда неопределённо и обще (напр. Лк. 6:22), а иногда и с большею точностью и определённою (напр. Мф. 10) ⁵²⁷ – говорил Апостолам и ранее, то это ни в каком отношении не может считаться противоречием настоящим словам Его, и все многообразные мнения и предположения толкователей, старавшихся, устранить это мнимое противоречие, представляются, поэтому, совершенно излишними. То новое, чего Господь не говорил Ученикам ранее и что поведал им ныне, заключается не в раскрытии самых причин ненависти мира ⁵²⁸, не в указании крайней степени её – стремления к убиению слуг Божиих в безумной надежде угодить тем Ему ⁵²⁹, не в подробности, ясности и определённости самой речи ⁵³⁰, не в обетовании, наконец, Утешителя... ⁵³¹ Новым и доселе действительно для Апостолов неизвестным в настоящих словах Его было то, что ожесточённая борьба для них с миром предстоит и по Его удалении, и по прославлении Его и вхождении в славу Свою, что эта борьба с ненавистью мира, точнее: терпение и кроткое перенесение её – постоянный подвиг для учеников Его, самая же ненависть мира – необходимое и неустранимое явление, как основной закон имеющая проникнуть отношения мира к царству Христа во все времена бытия его на земле. Ничего подобного Он им ранее действительно не говорил: что доселе говорилось о вражде к ним мира, они легко могли относить лишь ко временному положению вещей, скорый конец себе имевшему найти в открытом явлении миру Мессии, как его Владыки и Царя... Сам Господь такого смысла в речи Свои, конечно, не влагал, но и возможности такого толкования их Он заботливо доселе не предупреждал и никогда ещё с такою ясностью, как теперь, не раскрывал их истинного смысла. Печальная необходимость побудила Его к этому: теперь от Апостолов нельзя уже было скрывать более того, что их ожидало.

Теперь, при необходимости познать всю горькую истину, им должно было стремиться утешение себе найти в радостной стороне предсказаний Учителя и прежде всего – в Его обетовании Утешителя иного: в мысли о том новом, великом времени, какое откроется нисшествием Его, о той силе, какая ниспослана будет истине в явлении Его, о той победе, какую Он даст ей... Какое дивное будущее раскрывал пред глазами Учеников Своих Господь, какие заботы расточал Он, «да радость Его в них будет»!.. Но безмолвными, как бы ко всему безучастными оставались Ученики... Обетования Его, по необходимости, для них ещё темны, загадочны и мало понятны: слишком велики они, слишком необычайны, чтобы сразу можно было человеку постигнуть всё их величие. Но где же пламенный Пётр, так чутко всегда отзывавшийся на каждое слово Учителя, так пытливо всегда вопрошавший Его, так быстро приходивший к протесту против всего, для него непонятного?.. Где положительный, медленно верующий, медленно к познанию приходящий Фома, столь не любящий всего, что сразу для него не представляется понятным и ясным, что отрывает от почвы непосредственно ясной действительности и факта, Апостол?.. Где ревнитель закона, образами ветхого завета живущий Филипп? Где последний по времени совопросник Господа, любящий его брат, Апостол Иуда?.. Почему в ненарушимом молчании теперь пребывают они? Почему не слышно с их стороны ни звука вопроса или протеста? Как могут сохранить безмолвие они теперь, когда непонятной для них радости исполнен Учитель их и Господь, когда им в утешение Он предлагает обетования, столько-же великие, сколько и мало их разумению – до времени – доступные?.. Почему пытливо не стремятся они проникнуть в ту таинственную область грядущего, завесу которого Он пред ними ныне открывал?.. Увы! – печаль, одна только печаль сковала их уста, гнетущая мысль о необходимой разлуке с Учителем заглушила в них все вопросы, все недоумения, омрачила сознание их, привела их к безмолвию: *ныне-же иду к Пославшему Мя, говорит Господь: и никтоже от вас вопрошает Мене: камо идеши? Но яко сия* ⁵³² *глаголах вам, скорби исполних сердца ваша...* ⁵³³

Кроткое порицание слышится в словах Господа. Как ранее, когда говорил Он Апостолам: «да не смущается сердце ваше» (Ин. 14:1), Он не требовал от них ничего, что превышает человеческие силы, так и теперь Он не укорял их за печаль вообще, за это обнаружение великой любви их к Себе, – более того: Он признавал естественность и законность её (Ин. 14:20–22), и только в том, что эта печаль *исполнила* (πεπλήρωκεν) сердца их, вытесняя на время все другие чувства, была крайность, на которую и указывает теперь Он с некоторою, едва, впрочем, заметною укоризною, чтобы вновь перейти к их утешению. Он ждал, что вопросами своими они сами дадут Ему повод подробнее раскрыть пред ними величие тех следствий, какие будет иметь отшествие Его и пришествие Духа Святого, а они не дали такого повода Ему: *никтоже от вас вопрошает Мене: камо идеши?* – с грустью говорит Он им. Никто из них не повторял более вопросов Петра и Фомы; безмолвие печали и страха сковало уста их. Впрочем, и не повторения в собственном смысле и не воспроизведения вопросов первых собеседников Своих желал, конечно, Господь; разве по внешней только форме своей их вопросы были сходны с теми, каких ждал и желал Он теперь: не оставленных Им без ответа вопросов о шествии Своём вообще, с скрытою целью узнать путь следования за Собою, а о шествии именно к Пославшему Его, к небесному Отцу, в славу Его, о причинах, цели и плодах этого шествия желал беседовать Он с ними, к небу от земли и земного их горя хотел возвести Он их мысль и соответственных вопросов ждал с их стороны, – но таких вопросов, полных не скорби и печали, а радости о Нём (Ин. 14:28), никто не предлагал Ему более... ⁵³⁴.

V. Обличение мира грядущим Утешителем о грехе, о правде и о суде. Свидетельство Его об истине

И вот, бесконечной любовью и состраданием движимый к скорбным Апостолам Своим, в утешение их Господь Сам раскрывает пред ними то, о чём они должны были Его вопрошать, к изъяснению чего они сами должны были стремиться. Как Ангел с неба укреплял Его Самого в Гефсиманском борении Его, так Он утешает их ныне. Неоднократно уже, но в чертах общих и кратко возвестив им обетование Утешителя иного, Он переходит теперь к подробнейшему изображению пришествия Его и будущей Его деятельности. И прежде всего Он указывает тесную, необходимую связь между пришествием Утешителя и собственным удалением: *но Аз истину вам глаголю, – говорит Он: уне есть вам, да Аз иду: аще бо не иду Аз, Утешитель не приидет ка вам; аще ли же иду, послю Его к вам.* ⁵³⁵

Мало был понятен теперь для Учеников этот призыв к радости, мало согласовался Он с настоящим их настроением!.. Но потому то так настойчиво и с такою убедительностью и свидетельствует пред ними Господь, что Он истину говорите им. А что это действительно истина, об этом непреложно свидетельствует уже достоинство Возвещающей её: Аз, – с особенным ударением говорит Господь ⁵³⁶: Я Сам, столь возлюбивший вас отец ваш, Я, Божественная истина, *истину вам глаголю: уне есть вам...*

Но почему же радость пришествия Утешителя иного необходимо должна быть предварена скорбью удаления Господа Самого?.. Почему говорит Он: *аще не иду Аз. Утешитель не приидет к вам, аще ли же иду, послю Его ка вам?..*

На это бл. Августин, как-бы от лица Самого Господа, отвечает таким образом: « *уне есть вам*, да отыметя от вас этот зрак раба. Как воплотившееся Слово, обитаю Я среди вас, но Я не хочу, чтобы вы и доселе любили Меня плотски и, удовлетворяясь этим млеком, навсегда желали бы остаться

детьми. Если к плоти плотски вы будете привязаны, вы не будете в состоянии вместить Духа. Доколе вы будете пребывать при знании Христа по плоти, Духа вы не можете воспринять»... *Op. cit.*, col. 964.

Итак, по мнению бл. Августина, причина удаления Господа, как необходимого условия для пришествия Утешителя иного, была в Апостолах самих: в том значении, какое имело для них пребывание с ними Учителя. Царство Духа Святого есть царство совершеннейшей веры и совершеннейшей любви, но и вера в Господа, и любовь к Нему совершенства своего могли достигнуть только по удалении Его на небо, когда, недоступный более плотскому видению, Он стал видим только для созерцающих Его духовным оком веры и любви. Это духовное созерцание Господа в славе Его, это постоянное стремление к Нему от земли на небо, жизнь по упованию, при отрицании конечной цели в настоящем и непрестанном искании града грядущего, и является основною, существенной чертой царства Духа Святого, невидимую благодатною силою Своею содействующего человеку в стремлении его к невидимому, верую лишь познаваемому, – и только с удалением Господа, когда сами собою должны были пасть окончательно все надежды на земное царство Его, и когда ученики Его необходимо должны были всецело перенести их на царство славы Его на небесах, и могло начаться царство ведущего человека ко Христу на небо Духа Святого.

Но это лишь одна сторона дела и притом – не главная. Главная причина необходимости удаления Господа на небо для ниспослания Духа Святого – в значении этого удаления для Него Самого. И ранее Евангелист относительно Духа Святого заметил: «неу бе Дух Святый, яко Иисус неу бе прославлен» (Ин. 7:39). Отсюда ясно, что когда Господь говорит теперь об отшествии Своём, как необходимом условии ниспослания Утешителя, Он понимает собственно отшествие Своё к Отцу в вечную славу Его, понимает Своё прославление: прославление Его и было необходимым условием ниспослания Им Духа Святого ⁵³⁷. Если самую целью пришествия Утешителя было свидетельство о Христе и, как изъясняется далее, Его

прославление (Ин. 16:14), то и пришествие это должно было состояться по прославлении Богочеловека. Как Первосвященник, иже седе одесную престола величества на небесех (Евр. 8:1), как Ходатай завета нового (Ин. 12:24), как Царь и слава Церкви Своей (Еф. 1:22), ниспослал ей Господь Духа Святого, по прославлении Своем у Отца славою, юже имел у Него, прежде мир не бысть (Ин. 17:5), по превознесении (Фил. 2:9) по самому человечеству Своему. Прославление Его на небе ознаменовалось сошествием Духа Святого на земле, как и проповедовал об этом Апостол Пётр в день пятидесятницы: «десницею Божиею вознесся и обетование Святого Духа прием от Отца, (Иисус) излива сие, еже вы ныне видите и слышите» (Деян. 2:33). И как прославленный Богочеловек ⁵³⁸, Господь в Духе Св. Сам имел прийти к верующим и любящим Его, чтобы со Отцом Своим сотворить обитель у них, прежнее обитание Своё с людьми заменяя обитанием в них самих, в душах их.

После всего сказанного представляется уже ясным, о каком пришествии Духа Святого, как необходимо обусловленном собственным Своим удалением, говорит Господь. О деятельности Духа Святого и в ветхом завете ясно свидетельствует священное Писание. Ещё псалмопевец Давид, на котором после помазания его Самуилом «почивал Дух Господень» (1Цар. 16:13), с покаянным плачем взывал к Богу: «не отвержи мене от Лица Твоего и Духа Твоего Святого не отыми от мене» (Пс. 50:13). «Дух Твой благий наставит мя на землю праву», читается в псалме Пс. 142:10. Пророк Исаия обличал народ иудейский за то, что – они возмутились (против Бога) и огорчили Святого Духа Его (Ис. 63:10 ср. Быт. 6:3). И о всех, наконец, пророках ветхого завета засвидетельствовал Ап. Пётр: «не волею бысть когда человеком пророчество, но от Святого Духа просвещаеми, глаголаша святии Божии человецы» (2Пет. 1:21). Но вместе с тем в ветхом же завете уже были пророчества об особом излиянии Духа на всяку плоть (Иоил. 2:28) в будущем и об особых дарах Духа Святого именно на грядущем Мессии (Ис 11:2, 61:1), следовательно, – о наступлении благодатных времён в новом завете.

Как же понимать слова Господа о пришествии Духа Святого по Его собственном удалении? Видеть-ли в этом указание на особое только обилие благодатных даров в новом завете и здесь только находить различие с ветхим заветом в отношении деятельности Духа Св.?.. Но тогда нельзя было-бы собственно и говорить даже о *пришествии* Утешителя: самая речь о пришествии предполагает раннейшее отсутствие: не меньшее только обилие даров Духа Святого предполагается, следовательно, в ветхом завете обетованием о пришествии Его, а совершенное отсутствие их. А так как полного отсутствия их, в виду ясного свидетельства слова Божия о противном, допустить, с другой стороны, нельзя, то должно признать это отсутствие, но в известном только отношении, в известном смысле: под пришествием Утешителя должно разуметь начало такой деятельности Его в мире, какой совершенно, действительно, доселе не было в нём. Духе Святой имел быть ниспосланным Господом и прийти к людям, именно как *Утешитель, как заместитель Его Самого в тех отношениях Его, Бога, к человеку, какие доселе были на земле невозможны*. Не только деятельность общепромыслительная, не только особые, чрезвычайные дары, какими Дух Святой облакал в ветхом завете человека, предназначенного к управлению богоизбранным народом или к возвещению Божественной воли, разумелись теперь, но с пришествием Его в мир, как посланного Господом Утешителя, открывалась деятельность *освящающая*: дары *возрождения и сыноположения*, как прямое следствие и плоды искупительной жертвы Богочеловека, имел принести Он с Собою ⁵³⁹. В Нём и с Ним в душу верующего, по прославлении Своём, *нисходит Богочеловек Сам для обитания в ней*, как искупленной кровью Его, как Духом очищаемой от греха к восприятию святейшего Бога, – *Дух Святой в новом завете возводит человека к прежде невозможному союзу с Божеством*. Как такого Деятеля, Его не было в мире до прославления Господа в том же смысле, в каком до воплощения не было в нём и Христа Самого, вездесущего, однако, по Божеству.

Совершенно понятны, таким образом, слова Спасителя: *унесть вам, да Аз иду... да Утешитель приидет*. Вожделенно для Учеников было присутствие Божественного Учителя их, скорбна разлука с Ним, но – «согласно писанному (Еккл. 3:1): всему свое время, и все в свое время хорошо», пишет св. Кирилл. «Лучшее и приличнейшее время для посольства Духа и Его нисшествия к нам было то, которое наступило по удалении Спасителя нашего Христа» (Migne t. LXXIV, col. 433), – отсюда удаление Его как ни прискорбно было для Апостолов, было благом для них, ибо только Дух Святой, пришествие Которого было обусловлено этим удалением, мог усвоить им, как и бесчисленным грядущим поколениям верующих, плоды искупительной смерти Христа, возродить их и освятить...

«Скажет кто-либо, что... при самом Спасителе спасение было-бы легче, и одно слово Его могло-бы остановить многих от греха? – Так кажется, возлюбленный, отвечает преосв. Иннокентий на это предполагаемое им возражение: но не так было-бы на деле. Много-ли людей перестали грешить, когда Спаситель Сам проповедовал на земле? – Но тогда, скажешь, Он был в состоянии уничижения, потому Его и не так слушали. А теперь, ты думаешь, что Спаситель оставался-бы на земле во славе? Но может-ли земля наша вместить эту славу? И если бы вместила, то вместе с сим не должно-ли принять другой вид и всё прочее на земле? Тогда уже вовсе не место было-бы нынешнему порядку вещей, и надлежало-бы произойти тому, что будет сделано по окончании мира. Но где-бы в таком случае было место покаянию, – покаянию, без коего все мы – ничто?»...
540

В пришествии Утешителя, с другой стороны, имело совершаться и полное обличение мира: *и пришед Он обличит мир о гресе, и о правде, и о суде. О гресе убо, яко не веруют в Мя: о правде же, яко ко Отцу Моему иду, и ктому не видите Мене; о суде же, яко князь мира сего осужден бысть...* Такое обличение мира было вместе с тем совершенным обнаружением неправды ненависти его и бессилия вражды его на царство Духа, на царство Христово; вот почему, деятельность Утешителя, обличительная по отношению к миру,

воистину утешительною будет в отношении Апостолов самих, и вот почему, в дальнейшее именно их утешение и ободрение, говорит им о ней Господь. Такая цель Его слов ясно подтверждается наименованием Духа Св. Утешителем, тогда как обличительной деятельности Его должно было более соответствовать какое-либо другое наименование. Отсюда раскрывается одно весьма важное обстоятельство, без внимания обыкновенно остающееся при толковании данного места беседы Господа, – то именно обстоятельство, что речь Иисуса Христа идёт о действии Духа Святого не на мир, а исключительно на Апостолов и – на верующих вообще.⁵⁴¹

Между тем обычно толкователи, как ранее (Ин. 15:20) приписывали миру возможность соблюдения слова Христова, так ныне в словах Господа видят указание на такую деятельность Духа, следствием которой должно было явиться обращение ко Христу одной части мира и окончательное осуждение другой⁵⁴². Но, помимо сейчас высказанного соображения, с таким толкованием нельзя согласиться и потому, что самое понятие «мира», как мы уже видели, во всей настоящей беседе и в сейчас приведённом месте, в частности, (см. ст. 11), берётся совсем не в том обычном значении, при котором «миру», хотя бы в известной части его, можно было бы приписать возможность обращения ко Христу. Сверх того, окончательное осуждение мира, по словам Господа, состоялось уже в непризнании им явления и проповеди Его (Ин. 15:22–24).

Мир Утешителя, Духа истины, не может приять; он не видит Его, ниже знает Его (Ин. 14:17): вот строгое слово Христово о мире, и при этом слове, во всей строгости его и силе, мы и должны оставаться. Но очевидно, что всякое воздействие Духа Святого на мир, исключая, конечно, общепромыслительного, этим словом совершенно отрицается и признается невозможным, – вот почему нельзя допустить не только того, чтобы следствием обличительной деятельности Его могло быть обращение части «мира» ко Христу, но и того даже, чтобы обличение мира здесь разумелось, как обличение его в глазах его самого: если мир Духа не видит и не знает Его, то и обличения о себе от Него он услышать и воспринять, очевидно,

не может: для него вообще юродство всё, яже Духа Божия (1Кор. 2:14). И потому, не то значат настоящие слова Господа, что мир не совершенно глух к восприятию истины, – вопреки мысли предшествующих Его слов, но то, что обличение мира, полное и совершенное, произойдёт пред духовными очами только тех, которые уже не от мира и принадлежат противоположному ему царству Духа истины: им открыты будут весь грех мира, вся неправда его и та гибель, на которую он уже осуждён... И такое обличение мира в сознании их должно было действительно послужить для них величайшим утешением, какого только могли ждать они от Утешителя: в нём и чрез него достигалось, очевидно, и полное убеждение для них в правоте их святой деятельности и полное ниспровержение того призрака неугодности её Богу, во имя которого ратовал против неё мир, которым он прикрывался... Что мог раскрыть Дух глухим и слепым духовно, что мог поведать он мертвецам?.. Но о *них* Он мог свидетельствовать и их погибель Он мог указать тем, которые видели и знали Его, которые могли Его воспрять и свидетельство Его услышать...

Что обличение мира Духом Св. должно рассматриваться, как деятельность Его не в самом мире, а в среде верующих и в их сознании, говорят, хотя и не прямо, бл. Августин и св. Кирилл. Бл. Августин пишет: «Святым Духом излита будет в сердца их (Апостолов) благодать, вон изгоняющая страх, который мог воспрепятствовать им решиться обличать ярящийся прещениями мир»... Op. cit, col. 966. «Как обличит Дух Святой мир о грехе? спрашивает св. Кирилл. – Когда Он явится любящим Христа, как уже достойным и уверовавшим, тогда именно, тогда Он самым делом изобличит мир, т.е. ненаученных ещё и неверующих и облагаемых сладостями мира, как виновных во грехах своих и во грехах своих имеющих умереть. Ибо никогда не смотрит Бог на лица и не без благословной вины одним даётся Дух, а другим – нет, но в одних достойных обитает Утешитель»... Migne t. LXXIV, col. 425. Пред кем и в чьих глазах происходит обличение мира по бл. Августину и св. Кириллу – ясно: такое обличение совершается и может совершаться в

сознании только имевших приять Духа, способных видеть и познавать Его Самого и Его действия.

С филологической стороны к принятию изложенного мнения препятствий совершенно никаких не представляется: греческий глагол ἐλέγξει по значению своему вполне соответствует тому русскому глаголу, которым и переведён Он: обличать. Но этот глагол может быть употреблён и для обозначения личного обличения, обличения кого-либо пред ним самим, и – пред другими.⁵⁴³

Первым обличением мира Утешителем будет обличение его о грехе: *о гресе убо, яко не веруют в Мя.*⁵⁴⁴

Было бы допущено несоответствие общему и знаменательно-торжественному характеру изображения будущей обличительной деятельности Утешителя, если бы было принято толкование первого момента её в том частном смысле, будто Дух Святой обличит мир в грехе неверия, в том грехе, что от не уверовал во Христа. Сверх того – это противоречило бы и грамматическому строю речи⁵⁴⁵; соответственно этому строю, слова: *яко не веруют в Мя*, должно вообще принимать за определение к обличительной деятельности Утешителя, а не к понятию греха. Господь, таким образом, не то имел сказать прямо, будто Утешитель обличит мир, что грех его есть неверие его⁵⁴⁶, или, тем более, что неверие его есть грех⁵⁴⁷, но только-то, что, обличая мир о грехе, Утешитель прежде всего или даже исключительно укажет на неверие его во Христа: обличая о грехе или в *отношении греха*, Он будет обличать неверие мира. Но из этого, как необходимое следствие, вытекает, действительно, и то заключение, что весь грех мира в известном смысле сводится к неверию его во Христа, что неверие в Господа есть начало и конец греха, что в этом неверии – и высшее выражение, и последнее основание для него: грех препятствует вере во Христа, и отсутствие этой веры есть свидетельство силы и власти его. Неверие во Христа – это тот грех, которым, повторим слова бл. Августина, держатся все грехи, и которого если кто не имеет, все грехи ему отпускаются... (Op. cit, col. 949 и 966). Первым грехом человека было служение своей славе вопреки Богом предначертанной

цели творения своего – служению славе Создателя своего, и тот же грех, то же суетное стремление к своей славе лежит и в основе неверия в Сына Божия: «как вы можете веровати, вопрошал Господь иудеев: славу друг от друга приемлющее, и славы, яже от единого Бога не ищите?» Ин. 5:44 ср. 12:43. «Не веруяй уже осужден есть, говорит Он Никодиму, яко не верова во имя едиnorodного Сына Божия»... Что же это за суд, за что он, в чём он? «Сей же есть суд, яко свет прииде в мир, и возлюбиша человецы паче, тму, неже свет: беша бо их дела зла» (Ин. 3:18–19). Зло дел, грех, вот последняя причина неверия в Свет истинный (Ин. 1:9), и обратно: неверие, поэтому, есть истинное свидетельство о грехе, подлежащем суду. И то же неверие в Сына Божия есть грех не только по последней причине своей, но и по следствиям: неверием, по бл. Августину, все грехи держатся. Итак, неверие есть всестороннее выражение греха, и с пришествием Христа на землю, понятия греха и неверия в Него как бы совпадают между собою. Вот почему, обличая мир о грехе, не в чём другом, но именно в неверии во Христа будет обличать его Утешитель, и это обличение будет полным обличением его во грехе вообще: на этом одном Он явит всю греховность мира, всю глубину его падения.

Весь грех, вся греховная нечистота мира и явятся в деле неверия его во Христа пред духовными очами верующих членов царства Духа Святого, когда они будут озарены светом благодати Его. В этом свете глубже, непреложнее познавая истину своей веры и обогащаясь вместе с тем в благодатной своей жизни тем духовным опытом, который ясно говорит, в какой неразрывной связи и зависимости стоит сила веры от святости и чистоты жизни, как в познании божественной истины может укрепляться только тот, кто является достойным воспринять Духа истины, – они необходимо познают и ту отрицательную истину, что ложь неверия в основе своей имеет только один грех, вопреки многообразным основаниям, на которых неверие будто бы строится, и на которые, в неверии своём, мир любит ссылаться. И поскольку, далее, ложною пред ними явится тогда и та правда, которую стремится поставить

неверующий мир вопреки правде Божией (Рим. 10:3), – неверие его и предстанет им, как грех не только в основе своей, но и в конечных своих результатах. Область греха в воззрении христианина есть область неверия в Сына Божия, пришедшего спасти мир от греха; высшее и совершеннейшее обличение во грехе есть обличение в неверии во Христа...

И совершеннейшее обличение о правде (или в правде), наоборот, есть вера во Христа. – *О правде-же* (Утешитель обличит мир), *яко ко Отцу Моему иду, и тому не видите Мене...*

О какой правде, говорит Господь?

Отвечая на этот вопрос, необходимо иметь в виду, что словоупотребление Ев. Иоанна в отношении разбираемого выражения не совпадает с Павловым, – что «правду», поэтому, в данном случае нельзя понимать в смысле оправдания человека по вере его во Оправдающего нечестива (Рим. 4:5), в смысле отпущения ему содеянных грехов силою усвояемых верою искупительных заслуг Спасителя мира ⁵⁴⁸. В таком приблизительно значении у Ев. Иоанна употребляется скорее выражение–жизнь: ζωή. Правда-же на его языке – это, личная, субъективная святость, нравственная чистота и непорочность, праведность, безгрешность ⁵⁴⁹. Иначе говоря, в «правде» у Иоанна является совершенная противоположность греху ⁵⁵⁰, и потому настоящие слова Господа являются прямым противоположением непосредственно предшествующим: Утешитель имел обличить мир о грехе и о том, что греху противоположно: о правде, – о праведности, то есть, о святости. Обличая мир, Он имел осветить пред глазами способных видеть два полюса нравственной жизни, два начала её, две основные стихии, из которых складывается она, борьба которых в настоящей жизни составляет её содержание: мир обличается Им и с положительной, и с отрицательной стороны: с положительной, – рабствуя греху, и с отрицательной, – не имея и не усвоив нравственной чистоты, праведности.

Но в каком же отношении к правде, в изъяснённом смысле, стоит то, что Господь *ко Отцу Своему идет*, и что Апостолы Его *тому не видят Его*?

Уже то одно, что *правда* здесь поставляется Господом в известную зависимость от *Его* отшествия ко Отцу Своему и *Его* удаления от взоров Учеников, показывает, что ближайшее отношение *правда* эта имеет к Нему Самому, что прежде всего здесь разумеется Его праведность, Его всесовершенная святость. Так и передаёт речь Его св. Иоанн Златоуст: «Я вёл жизнь неукоризненную, и доказательство этому в том, что Я иду ко Отцу. Так как они (иудеи) всегда в обвинение Его говорили, что Он не от Бога, и потому называли Его грешником и беззаконником; то Он говорит, что (Дух) отнимет у них и этот предлог к обвинению. В самом деле, если потому являюсь Я беззаконником, что они думают, будто Я не от Бога, то, когда Дух покажет, что Я отошёл к Богу, и не на время, но чтобы (всегда) пребывать там (ибо это и значат слова: *ктому не видите Мене*), – что скажут они тогда»?.. ⁵⁵¹

Но о Своей-ли только личной святости говорил Господь?.. Ограничивается ли этим мысль Его слов, или она предполагает и дальнейшие заключения?..

Необходимо признать последнее. Если *правда* действительно противопоставляется *греху* в предшествующих словах, то, очевидно, и понимать её должно также не в частном каком-либо смысле, а в общем: *грех*, *правда*, как две враждебный друг другу противоположности, и – их примирение или, по крайней мере, окончательное решение постоянной взаимной борьбы их – суд: вот три общих момента, составляющих предмет обличительной деятельности Духа. И деятельность эта, притом же, ближайшее отношение должна была иметь к людям самим, для которых ниспослан был Утешитель на землю, а не к Господу, восшедшему на небеса.

В каком же смысле личная святость Господа, о которой, несомненно, прежде всего говорил Он теперь, может иметь значение общее?..

Правда Христа объединяет, заключает и представляет в себе всю правду вообще, так же, как неверие мира – весь его грех. Чрез неверие будет обличён весь грех в мире, чрез правду, святость Христа будет доказана правда всех в Него верующих: как неверие во Христа было показателем греха, так вера в Него

– доказательством праведности верующих, ибо Он Сам есть солнце правды (Мал. 4:2 ср. Зах. 9:9), есть Свет истинный, к Которому идут только не боящиеся обличения в лукавстве дел своих (Ин. 3:20–21). «Аще веете, яко (Иисус Христос) праведник (δικαίος) есть, разумеите, яко всяк, творяй правду, от Него родися», писал Иоанн Богослов (1Ин. 2:29 ср. Ин. 3:7)... И в отношении праведности Господь едино (Ин. 17:21) с верующими в Него, тем более, что для них праведность в союзе с Ним только и возможна (Ин. 15:5), и потому, когда торжественным восшествием Своим к Отцу Он свидетельствовал Свою правду: Он свидетельствовал на все времена и правду всех, кто в Него когда-либо веровал, кто к Нему стремился, кто в Его святейшем Лице искал и находил мир добра и правды алчущей души... Вся полнота праведности, нравственной чистоты и безгрешности, – всё, что в мире есть чистого, святого, непорочного – было оправдано, увенчано и вознесено во Христе чрез Его увенчание славою Отчею, чрез Его отшествие ко Отцу: Его торжество было торжеством правды во всём Божьем мире. И свидетельствуя, с целью обличения мира, о правде, Утешитель имел свидетельствовать только о том, что безгрешный Богочеловек взошёл на небо к Отцу. Этим свидетельством исчерпывалась вся сущность того, что только можно было свидетельствовать о правде: другого свидетельства о ней уже не было нужно.

Обличение мира о *правде* также произойдёт в сознании тех, кому даётся обетование Утешителя ⁵⁵². Пред ними Духом истины будет раскрыто, что в борьбе света со тьмой, добра со злом, праведности со грехом, в той борьбе, какая высшее выражение нашла себе в борьбе мира против Христа, – весь грех на стороне мира, и вся правда на стороне Христа, так как Он ко Отцу Своему идёт, и они не веруют в Него. «Каким образом мир будет обличён о правде, как не о правде верующих? – пишет бл. Августин. Итак, обличается он о грехе, потому что во Христа не верует, и обличается о правде тех, которые веруют... Обличается мир о грехе своём, о правде-же – чужой, как мрак обличается от света: вся бо обличаемая, говорит Апостол, от света являются (Еф. 5:13)»... Op. cit, col. 967. «Дух обличает неверующий мир о правде, пишет бл.

Феофилакт: т.е., что тот лишён праведности, кто не верует в праведника Иисуса, за праведность вознесённого на небеса». Благов. стр. 390.

Немаловажное подтверждение того, что не пред миром самим, а пред Апостолами и теми, которые тогда ими были представлены, имел обличить мир Утешитель, можно видеть и в этом прямом обращении Господа: *и ктому (не мир, а вы) не видите Мене*. Почему от речи о мире обращение вдруг делается к Апостолам? Потому, говорят, что, если кому надлежало видеть Иисуса, так именно Апостолам, – и однако и им самим (теперь) надлежало (уже не видеть, а) веровать и других побуждать к вере ⁵⁵³. Но Господа, доколе жил Он на земле, видели не одни Апостолы, и преимущества апостольства созерцание Его отнюдь не представляло... Более же естественное предположение в данном случае то, что и до сих пор речь велась в отношении Апостолов же, о том, чему Дух Святой имел научить их, а не мир. К ним речь обращалась всем своим содержанием. – «Утешитель, как бы так говорил им Господь: пред вами обличит мир о грехе, пред вами обличит его и в отношении правды, что Я ко Отцу Моему иду, и вы уже не увидите Меня более. Не мир не увидит Меня более, – для мира безразлично: видеть Меня или не видеть; и видя он не веровал, и не видя не будет веровать; невозможность видеть Меня ни его не скажет ему и не может быть, поэтому, в глазах его обличающим обстоятельством. Но *вы* не будете уже Меня видеть, *вы* познаете отсюда и Мою правду, и неправду мира, вас Дух убедит, на чьей стороне правда, когда более не будете вы уже Меня видеть...

В каком же отношении обличающим правду Христа обстоятельством могло быть то, что Апостолы уже не увидят Его более?.. ⁵⁵⁴

Прежде всего – видение здесь разумеется, конечно, телесное: так изъясняют это святые Отцы ⁵⁵⁵ и так это, очевидно, и понимать только можно, ибо духовное видение Господа, т.е. видение Его верую, в Духе Святом, и потом, как исполнение его, видение праведными по смерти их – есть обетование Его Самого (Ин.14:3;16:16), есть сущность

блаженного упования христианского и лучшая награда чистых сердцем (Мф. 5:8). И говоря теперь Апостолам Своим, что они не увидят Его уже более, – по прославлении т.е. Его у Отца, отрицая в будущем возможность видеть Себя для очей телесных, Господь не только не отрицает, но даже как бы прямо указывает на иной образ видения, на духовное созерцание Его, прославленного Праведника, по вере человека, в благодатном озарении его от Духа Святого. Тогда-то и совершится полное обличение мира, когда Утешитель, для этого обличения, возвестит верующим о небесной славе невидимого уже на земле безгрешного Господа. «Если мы и знали, писал Апостол Павел, Христа по плоти, то ныне уже не знаем» (2Кор. 5:16). *И только это духовное видение будет соответствовать той славе, которою увенчан у Отца Иисус Христос, Праведник* (δίκαιος – 1Ин. 2:1) ⁵⁵⁶: телесным очам величие её недоступно; только Дух Святой, возвещая и о том, о чем не лезть есть человеку и глаголати (2Кор. 12:4), во внутреннем откровении может свидетельствовать о ней верующим. Отселе и до начала жизни в теле нетленном и духовном (1Кор. 15:44, 53) Господь, доступный для взоров только веры, предстоит человечеству, как невидимый, хотя и действительный, осуществлённый идеал святости, созерцаемый и познаваемый верою.

И вот, наконец, заключительный момент великой, проходящей историю мира и человечества борьбы добра и зла, правды и греха, – суд... суд над князем мира сего, ныне дерзновенно грядущего на захват Того, в Ком не имать Он ничесоже, готового торжествовать ныне великую победу свою... Но Он не ведает, что это не победа, а поражение, что побеждённый и пленённый Он подвергнут уже суду Победителя, и участь его уже решена: *и о суде Утешитель обличит мир, яко князь мира сего осужден бысть...* Осужден исконный человекоубийца (Ин. 8:44), чьею завистью смерть в мир вниде (Прем. 2:24) и прежде смерти, как причина: её, – грех; подвергнут суду Всемогущего, единого Владыки вселенной тот, кто в безумной гордости и превозношении отважился говорить Ему: власть над всеми царствами... предана мне, и я, кому хочу, даю ее (Лк. 4:6); разрушена эта власть, на убийстве и

насилии построенная, – пред верными Христу падает последний призрак её, развенчан ложный владыка. Клеветнику на человека пред Богом (Откр. 12:10), требовавшему вечного осуждения его с собою в аду, и клеветнику на Бога пред человеком, обвинявшему Всевышнего пред ним в ревности о славе Своей и нежелании блага и спасения ему, человеку, – с высоты небесного трона произносится ныне приговор от восходящего туда единого Ходатая-посредника Бога и человечков, Божество и человечество воссоединяющего в союзе той любви, разлучить от которой нет уже в мире достаточной силы (Рим. 8:38–39).

Но суд над князем мира не есть суд частный, как не частным грехом было неверие мира и не частною правдою была правда Христа. Нет, суд над князем мира включает и в себя и собою представляет суд Божий над всем злом в мире, – следовательно, всю судящую и карающую деятельность Бога. Это суд конечный, это окончательное решение борьбы правды со грехом и совершенное её торжество ⁵⁵⁷. О суде Утешитель обличит только, *яко князь мира сего осужден бысть*, но в этом обличении будет произнесён приговор и над всем миром, над всем злом, в котором лежит он (1Ин. 5:19), подобно тому, как и ранее Господь говорил: «ныне суд есть миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон» (Ин. 12:31): изгнание и бегство царя знаменует гибель царства его ⁵⁵⁸.

В суде над князем мира сего самое бытие мира, как мира, принципиально уже кончено; это преддверие ада, этот человечески ад осуждён уже на уничтожение; отныне будет только рай Божий и ад для диавола, – и мир, оставшийся миром, должен разделить уже суд диаволь (1Тим. 3:6; Мф. 25:41).

И другая сторона была в этом последнем обличении Утешителем мира: мир будет обличён Им и в том, что Он рабствует владыке, уже побеждённому и осуждённому, – в этом явится вся глубина его унижения, падения, слепоты и безумия. После победы Богочеловека над ним, каждый по воле своей может перейти от унижительного рабства побеждённому князю к господственной свободе чад Божиих; все узы греха, ада и

смерти обращаются в тонкие нити для того, кто веруя идёт ко Христу...

В чём же состоялся суд над миром и над князем его?.. В смерти Сына Божия за грех мира, которою Он, по Апостолу, упразднил имущего державу смерти, сиречь, диавола (Евр. 2:14, ср. Кол. 2:14–15). Смерть эта была делом будущего, но уже близкого и решённого будущего, – и Господь говорит об этом будущем, как уже о настоящем. На Голгофе совершилось осуждение князя мира сего, здесь произошла та последняя борьба, которая несла ему конечную гибель; величию зла ада, силою злобы своей возведшего на крест Сына Божия, должно было соответствовать и величие суда... Здесь осуждён был грех вообще, носителями которого являются мир и диавол; в смерти Богочеловека было явлено, какого великого суда, осуждения⁵⁵⁹, достоин этот грех, сколь великой казни Он подлежит, если для изглаждения его, для прощения его Богом, необходимо было умереть на кресте Сыну Его. И вместе с тем, смерть эта есть тот единственный момент, в котором можно грех избавить от суда *правды*, единственное средство примирения и воссоединения с Богом; грех, не примирённый этою смертью, в ней имеет суд над собой. Но таков и есть грех мира и князя его.

Итак, вот последовательный ход мысли: Дух Святой, Утешитель, в сознании участников царства Его обличит мир, что весь грех на его стороне, на стороне тех, которые не веруют во Христа, что вся правда – на стороне Христа и верующих в Него, что весь суд, поэтому, как результат и конечный исход, решение борьбы враждебных и противоречащих друг другу явлений правды и греха, – на стороне мира в лице князя его. Во всём этом мир будет изобличён, как та сила, которая вступит в борьбу с царством Христа, обвиняя проповедников его в грехе, неправде, противлении воле Бога, преследуя ненавистью с лицемерным видом служения добру... «Мир обличается во грехе, им непризнаваемом, в правде, им отвергаемой, в суде, им превращаемом», – пишет преосв. Иннокентий⁵⁶⁰. Он вступит в борьбу и будет ожесточённо вести её, но он уже осуждён, и победа для него невозможна, ибо осуждён уже сам князь его, и упразднена его держава⁵⁶¹.

Так изъясняется в высшей степени «таинственное», по бл. Августину ⁵⁶², и «знаменитое по трудности» ⁵⁶³, по признанию одного учёного толкователя, место прощальной Беседы. Здесь она достигла крайней, последней степени высоты и непостижимости своего вдохновенно пророчесственного содержания, – и слушателям её, Апостолам, не постигавшим ещё сущности того благодатного будущего, которое служило предметом великих обетований Господа, она необходимо должна была представиться преисполненной особой таинственности, особой загадочности, тяжёлых и всегда, но особенно тяжёлых в настоящие, и без того скорбные минуты разлуки с Учителем.

Любовь прозирает в сердца любимых. Вместо продолжения речи Своей в том направлении, какое она теперь приняла, вместо дальнейшего возвещения истин, ещё более таинственных, ещё более непостижимых, Господь внезапно прерывает её и только свидетельствует Ученикам: *еще много имам глаголати вам, но не можете носить ныне. Егда же приидет Он, Дух истины, наставит вы на всяку истину* ⁵⁶⁴...

Не можете носить ныне... Самое слово *нести* (βαρτάζειν), обычно употребляемое о деятельности физической, о физическом труде ношения обременительной тяжести ⁵⁶⁵, с особою яркостью вызывает представление о той тяжести духовной, какую для Апостолов составило бы дальнейшее сообщение им истин, столько же непостижимых, сколько и не относящихся непосредственно к данным обстоятельствам. Не было бы делом любви и мудрости обременение ими тех, которых ум и сердце полны были теперь совершенно другими мыслями, другими чувствами... И кроме того, только Он, Дух истины, на Которого указывает теперь Господь, не обременяя научаемых, мог возвестить то, чего не могли носить они ныне. Глубокие, непостижимые истины Откровения для усвоения своего требуют внутреннего перерождения и духовного обновления, совершаемых силою Духа Святого: не Господь, обращавший проповедь Свою к людям невозрождённым, а Утешитель, словом внутренним, внутренним откровением и озарением учащий уже Христом искупленных, а Им

освящённых, – мог сообщить им силы понести все великие тайны новозаветного Откровения.

В каком отношении научение от Утешителя стоит к учению Самого Господа, уже был случай видеть ⁵⁶⁶. Древние рационалисты и защитники так называемой теории аккомодации, т.е. той теории, по которой Господь истины учения Своего раскрывал применительно, будто бы, к понятиям Своих Учеников и вообще слушателей, не делая при этом строгого различия между понятиями истинными и ложными и для целей Своих одинаково пользуясь и теми, и другими, – толковали настоящие слова в смысле противопоставления Им Своего учения, как не чуждого обмана и уступок суеверию, – будущему разумению людьми этого учения в чистом уже его виде, во внутренней его сущности, скрывавшейся за этой внешнею неправдой, обманом, вынужденными необходимостью приспособляться к существующим верованиям и взглядам... Есть ли нужда в опровержении такого, по меньшей мере удивительного толкования слов Того, Кто в настоящей же беседе указал в Себе всю полноту чистейшей Божественной истины?..

Не некоторую неправду учения Своего противопоставлял Он истине разумения его в будущем, не нечистую истину – истине чистой, но истину – истине, чистую – чистой, менее раскрытую – более раскрытой, части истины – всей истине, в органическом её единстве и целостности. На такую истину имел людей наставить Дух Святой, научая их всему (πάντα). Эта божественная истина не представляет, конечно, собою собрания всех разнообразных знаний, возможных на земле, но она есть полнота богооткровенного учения о спасении: таково вообще значение слова: истина (ἀλήθεια) у Ев. Иоанна ⁵⁶⁷, и таким оно и может только быть в данном случае в виду стоящего здесь (перед ἀλήθεια) члена, указывающего, что это именно та истина, которую раскрывал Апостолам и Сам Господь ⁵⁶⁸, и в отношении которой Он сказал: *еще много имам глаголати вам, но не можете носити ныне...*

В виду предшествующего определённого свидетельства Господа: «вся, яже слышах от Отца Моего, сказах вам» (Ин.

15:15) ⁵⁶⁹, совершенно ясным представляется, что и то многое, о чём Он до времени умалчивал, не могло быть чем-либо новым в строгом, собственном смысле ⁵⁷⁰. В писаниях апостольских нельзя указать, конечно, и одного отдельного пункта, о котором можно было бы с уверенностью сказать, что в том или другом виде Сам Господь ничего не говорил по поводу его, что он явился исключительно, как выражение учительной деятельности Духа Святого, как Его собственно откровение, восполнявшее пробел в учении Иисуса Христа ⁵⁷¹. Нельзя этого сделать потому, что всё учение Откровения есть органически целое, вследствие чего каждый отдельный его пункт представляется в известной степени уже предполагающимся другими и в них заключённым, – и потому, что, по свидетельству Евангелиста Иоанна, кроме записанных слов и дел Господа, «суть и ина многа, яже сотвори Иисус; яже аще бо по единому писана быша, не самому, мню, всему имиру вместити пишемых книг» (Ин. 21:25); следовательно, объёма возвещённого Господом учения мы знать совсем не можем. «Когда Сам Господь умолчал, что (именно) было то, о чём Он говорить не пожелал, пишет бл. Августин: кто из нас скажет, что это – то, или – это? Или, если осмелится сказать, то чем докажет?»... Op. cit, col. 970.

Писания апостольские были только первым, богодухновенным толкованием учения Христова. В них нет и не может быть ничего, чего бы не было в учении Господа Самого, или что бы им не предполагалось, но в них есть всё (πάντα), вся полнота истины (πᾶσα ἀλήθεια) учения Христова, которая недоступна была им прежде, которую не могли они понести, и в которой наставил их потом Дух истины. Когда в писаниях Петра, Иоанна и Павла средоточием всего учения мы усматриваем догмат о необходимости искупительной смерти Христа, есть-ли какая-нибудь возможность видеть в этом нечто новое по сравнению с учением Его Самого (Ин. 3:14–16; 6:51; 10:17; 12:24, 31, 32; 17:19–20; Мф. 20:28; 26:28; Мк. 10:45)?.. Но самое всестороннее раскрытие догмата теми же Апостолами, которые так далеки были от истинного разумения искупительного дела Христова до сошествия Духа, не принадлежит ли к числу того

многого, о чём уклонялся беседовать с ними Господь по неспособности их в то время понести: не есть ли одна из тех истин, на которую наставил их Дух истины ⁵⁷²?

Но обетование Утешителя дано не одним Апостолам, а всей Церкви и на все времена (Ин. 14:16) ⁵⁷³. Церковь также постепенно, по мере способности людей *понести*, непогрешимо раскрывала и раскрывает в сознании их то многое, что прежде было для них недоступно в учении Христа... И каждого из верующих в отдельности, наконец, наставляет на всяку истину Дух истины в меру его способности воспринять; и пред сознанием каждого из них постепенно раскрывается глубина учения Христова. Обетование Господа, таким образом, имело многообразные применения, но иначе относилось к Апостолам, иначе ко всей Церкви и иначе к каждому верующему. Господь дал его, как единое обетование, дал его вообще, но Дух в осуществление его свободно действует, разделяя властью коемуждо, якоже хочет (1Кор. 12:11): Апостолам – каждому в отдельности сообщён был Им дар непогрешимого разума и раскрытия учения Христа, Церкви – всей вместе, а каждому верующему, – лишь как живому члену её.

Но из того, что истина учения Христова пред глазами человека и человечества раскрывается постепенно, не следует, чтобы когда-нибудь эта истина могла быть несовершенною. Как бы в нарочитое предупреждение и устранение такого мнения, к указанию на Утешителя: ἑκείνος, Он, прибавляется определение *Дух истины*. Ни на одной ступени духовного развития человечества Дух истины не может учить ничему, несогласному с истиной, ничему, кроме истины чистейшей, святейшей; кто, поэтому, имеет хотя бы слабое озарение от Него, не может уже смешивать в сознании своём истину Его с заблуждением. И когда в познании истины он восходит от силы в силу, это не то значит, что он освобождается от сети лжи, но что он положительно укрепляется в более глубоком и всестороннем разумении святой, чистой истины. Полное знание её для человека на земле и невозможно: «видим ныне, якоже зеркалом в гадании», по слову Апостола (1Кор. 13:12), – вот почему и Сам Дух Св., как и Спаситель Христос, не имел также открыть людям

сверх того, что они могут *носить* или, говоря точнее, что может только воспринять человеческая мысль, что может только выразить человеческое слово (так как то состояние, в которое возводится человек, провозвестник Откровения, есть уже высшая граница, последний возможный на земле предел для человека в созерцании божественной истины, – высшее вообще состояние человеческого духа). «Но, пишет св. Кирилл: хотя, как говорит Апостол: ныне мы разумеем от части (1Кор. 13:12), всё же – и в малом знании заключается целая, неповреждённая красота истины». Migne t. LXXIV, col. 441.

Отсюда раскрывается нелепость встречающегося иногда мнения о возможности усовершенствования христианства в смысле устранения из первоначального чистого учения Христа „позднейших наслоений»: толкований его Апостолами и вселенскою Церковью, будто бы затмивших и исказивших это учение... Таково, однако, мнение всех, которые наивно предполагают, будто только в XIX столетии человечество впервые обрело, наконец, сокровище, принесённое на землю Христом...

Чистоту и святость истины, возвещаемой Самим Духом истины, Господь свидетельствует и подтверждает и самым высочайшим образом её происхождения и возвещения: *Он, – Дух истины, – не от Себя глаголати имать, но елика аще услыши, глаголати имать и грядущая возвестит вам.*

Правда едина, а ложь многообразна и разнообразна. Между двумя точками проводится много кривых и только одна прямая.

Всякая истина возводится к верховной истине – Богу, и Бог есть истина всеобъемлющая. Всё, что от истины и истинно само, – должно быть от Бога.

И сам Бог, единый в Трёх Лицах, есть истина неразделимая. Не только ни один человек ничего истинного от себя сказать не может, но и Отец, и Сын, и Дух Святой возвещают истину, общую Им, и в этом смысле – не от Себя Каждый.

В мире есть единое начало истины, и это начало – в единстве Трёх Ипостасей Божества. Не от Себя Самого, но от Себя, Отца и Духа истину возвещал людям Господь (Ин. 5:30, 7:16–18; 8:26–28; 12:49–50; Лк. 4:18), – не от Себя будет учить и

Дух Святой, и это потому, что учить Он будет чистейшей, абсолютной истине... В мире есть и другой дух, но его истина – ложь: потому и учение его есть именно его самого, ему принадлежащее (Ин. 8:44).

Но отсюда уже ясно, что решать вопрос, о каком слушании Духа Святого в данном случае речь: о слышании ли от Отца ⁵⁷⁴, или от Сына ⁵⁷⁵, или от Отца и Сына вместе ⁵⁷⁶, является делом чистого недоразумения. Здесь разумеется Троическое единство: Отец, Сын и Св. Дух, и слышание Духа Св. нельзя представлять, как отрицание самостоятельной и свободной деятельности Его, но – как утверждение совместной деятельности всех Божественных Лиц: что слышит Дух в божественном совете, как определение и волю неразделимого Божества, то, выражаясь человекообразно, и возвещает Он людям. Слышание Духа Св. не исключает участия Его в этом божественном совете, а предполагает его, как высшее утверждение истины Его учения. И сверх того – истина учения Духа Святого, как следствие единения в возвещении его всех Лиц Пресвятой Троицы, в основе своей необходимо предполагает и единство самого Их Существа: только при предположении этого единства достигается полное утверждение её, – достигается и полнота мысли слов Господа. «Не для того сказал это Господь, пишет св. Кирилл: чтобы мы мыслили служебным (подчинённым) Духа Святого, – согласно невежеству некоторых, – но сильнее желая убедить Учеников, что, как не иной от Него по единому Существу, Он (Дух Св.) совершенно то же и говорит, и делает, и желает» ⁵⁷⁷...

И грядущая возвестит вам ⁵⁷⁸... В особом, чрезвычайном смысле это обетование для Апостолов, а в частном – для всех верующих.

В первом случае разумелись, без сомнения, предсказания о грядущей судьбе Церкви и мира, – это заключительное откровение нового завета. Сюда относятся: Деян. 11:28, 21:11, посл. Иуды, 2 Пет., 1Кор. 15:51 и след., 1Сол. 4:13 и след., 2Сол. 2:1–10, но главным образом Апокалипсис Иоанна Богослова: эта книга, начертанная Апостолом, передавшим настоящее обетование Господне, есть как-бы прямое

осуществление его. Как Евангелие – исполнение обетования о напоминании от Духа Святого Ин. 14:26. так Апокалипсис – о возвещении будущего.

Но и ныне Дух Святой возвещает в душах верующих будущее, – особенно то будущее, которое составляет сущность христианской надежды. Среди мрака настоящего Он указывает им светлую зарю будущего, говорит о блаженстве, жизни грядущей. Откровение будущего в Писании дано для всех и навсегда, но только Духом Святым просвещаемые видят необходимость исполнения его и усматривают признаки этого исполнения уже в настоящем...

В известном отношении деятельность Утешителя, Духа Святого, являлась более славною деятельности Самого Господа, поскольку именно Его наущение имело восполнить и объединить в сознании верующих учение Христово и усовершенствовать его в их разумении. При всём том сошествие и пребывание Его на земле имело послужить не к унижению Господа, а лишь к прославлению: *Он Мя прославит, яко от Моего примет и возвестит вам. Вся, елика имать Отец, Моя суть: сего ради рех, яко от Моею примет и возвестим вам.*

К славе Богочеловека деятельность Утешителя имела послужить во всех своих сторонах и отношениях: в знамениях и чудесах ⁵⁷⁹, в проповеди Апостолов, изшедшей во всю землю и во все концы вселенной, в духовном совершенстве верующих и силе самой веры их ⁵⁸⁰. Но по связи речи, в виду непосредственно предшествующего и последующего, здесь несомненно должно разумеать деятельность Его, как наставника и учителя: в ней имел прославить Он Господа Иисуса Христа ⁵⁸¹. (И к этой же деятельности, а не к тайне троических отношений, не к исповедуемому церковью Римскою исхождению Духа Святого и от Сына, несомненно относится и выражение: *от Моего примет*). Вводя верующих в совершенное разумение учения Спасителя, Дух Св. тем самым вводит их и в истинное разумение Лица Его, свидетельствует пред ними всю непреложность истины Его Божества и всё бесконечное богатство Его милости и любви. Весь духовный рост человека знаменуется более и более глубоким разумением Богочеловека,

возрастание в святости – всесторонним представлением Его образа. Познавать же Господа и значит познавать славу Его, как Бога всесовершенного... Самое возвешение будущего, которое имел совершить Дух Св., но которое *в Духе Святом* на самом деле было совершено Господом (Откр. 1:1, 13; 22:16), также свидетельствовало о Божественной славе Его, ибо и вообще возвешение будущего, по слову Писания, возможно единому лишь Богу. (Ис. 42:9; 45:21, 46:9–11; Дан. 2:22, 27–28).

Но если деятельность Духа истины всецело направляется к славе Христа, если это характерный признак её. то всё, что славе Господа не служит и к ней не ведёт, – ложь. В этом обличение рационализма, когда он претендует на совершенное истолкование учения Христа, в этом обличение и всяких новых догматов, не рационалистических, но и не ведущих человека ко Христу и к познанию славы Его. Таковы те, например, догматы, где на место Христа поставляется человек, как заместитель Его на земле, где человеку приписывается обладание полнотой истины непогрешимой, совершенной...

И даже само по себе то обстоятельство, что, наставляя людей на всяку истину, Дух истины ничего, однако, не имел прибавить нового к учению, возвещённому в Евангелии, свидетельствовало о славе Господа Иисуса Христа, как совершенного Учителя и Спасителя человека. Вот почему Апостол Павел писал: «аще мы, или Ангел с небесе благовестит вам паче, еже благовестихом вам, анафема да будет» (Гал. 1:8), – изъясняя вместе с тем, что его благовестие, не смотря на премногая откровения (2Кор. 12:1–7), было не более, как благовестием того-же Евангелия, которое притом он приял и которому научился не от человека, но чрез откровение Самого-же Иисуса Христа (Гал. 1:11–12).

Но всё в мире должно возводиться к славе *единого* Бога; не Своей а Отчей славы искал и Господь (Ин. 7:18). Он не поставляет Своей славы выше славы Отца и теперь, в нарочитое изъяснение чего прибавляет: *вся, елика имать Отец, Моя суть; сего ради рех, яко от Моего приимет и возвестит вам* ⁵⁸². «Он не сказал, пишет св. Кирилл: что все, что имеет Отец, – Я есмь, чтобы кто не представил Его одним

образом, только по типу одинаковым и только внешними чертами изображённым согласно прототипу, как мы, – ибо мы также созданы по образу Божию, – но сказал: *Моя суть*, показывая совершенное единство, какое имеет Он с Родителем, и всё единосущие, находящее выражение себе в свойствах неизменных». Migne t. LXXIV, col. 452.

Вопреки толкованию этих слов у Римско-католиков, и они не относятся к догмату об исхождении Духа Св. и от Сына, не подтверждают его, и смысл их вовсе не тот, будто Сын, получая всю полноту бытия Своего от Отца, с Ним вместе изводит Духа Святого. Речь идёт, как это совершенно ясно опять из контекста, о возвещении людям божественной истины ⁵⁸³. О ней Господь сказал: *от Моего приимет*, но, чтобы не показалось, что чрез это истина возводится к Нему одному, и Отец из общения в ней исключается, Он добавляет: *вся, елика имать Отец, Моя суть*, показывая, что источник её в едином сознании Божества. Если бы речь шла о возвещении истины Сыном, то было бы сказано: *вся, елика имать Отец, имать и Дух Святый* (как и говорил действительно, – мы видели, – об учении Своём Господь): сущность речи в том, что возвещаемая истина – не исключительное достояние одного Лица, но всех Трёх: Дух её возвещает, прияв от Сына, а Сыну – *своя вся, елика имать Отец Его*. Правда, такое единство в обладании истиной предполагает единство Существа ⁵⁸⁴, но такое же единство между Отцом и Сыном, какое и между Ними и – Духом Святым, а не особое какое то единство Отца и Сына, обусловленное и выражающееся в исхождении от Них Духа Святого ⁵⁸⁵. Если и признать, затем, что в выражении: *вся, елика имать Отец, Моя суть*, говорится и об единстве Существа Отца и Сына, то отсюда не следует ещё, что о том же говорится и в словах: *от Моего приимет*. Первое выражение – общее положение, второе – частный вывод: у Отца и Сына общее всё, и потому едина *и та истина*, которую Дух приемлет от Сына для возвещения людям.

Не однозначными также должны считаться и эти выражения о Духе Святом: *не от Себе глаголати имать, но елика аще услышит, глаголати имать*, и – *от Моего*

приимет. Первое есть общее также положение в отношении Духа Святого: Он ничего не возвещает Своего, т.е. не общего Отцу и Сыну; второе говорит, в частности, об отношении Его именно к Сыну в деле спасения падшего и искупленного человека. В этом деле Дух Св. только посредствует союз Господа с человеком. Во Христе, по Апостолу, «суть вся сокровища премудрости и разума сокровенна» (Кол. 2:3): Дух Св. раскрывает человеку эти сокровища.

VI. Пророчество о дне *том*, дне нескончаемой радости и торжества

Но время было обратиться к непосредственно предстоящему: близок был уже конец и этой возобновлённой беседы... Много высокоутешительных истин раскрыл в ней Господь, но изо всего сказанного для Апостолов не было ныне ничего важнее и радостнее обетования нового свидания с Ним. К нему и обращается вновь беседа: *вмале, и ктому не видите Мене, и паки вмале, и узрите Мя, яко иду ко Отцу*, – говорит Спаситель ⁵⁸⁶. С умыслом, желая и Учеников вызвать на беседу, Он даёт Своей мысли такое выражение, при котором с их стороны естественны были вопросы по близкому для них предмету. Вопрос с их стороны, действительно, и последовал: умолчать теперь им было тем труднее, что это было первое предсказание разлуки и свидания близких: *вмале*...

О каком свидании, о каком видении Себя после разлуки с Учениками говорит теперь Господь, ясно из прежде изъяснённых Его слов (*еще мало, и мир ктому не увидит Мене, вы же увидите Мя: яко Аз живу, и вы живи будете. В той день уразумеете вы* etc. Ин. 14:19–20). Под будущим свиданием Он разумел в них не только явления Свои по Воскресении, но и всё «последующее общение с верными Себе в Духе Святом, и *день той* обнимает собою целую эпоху, началом которой является Он» ⁵⁸⁷.

Некоторое различие ранее бывшего предсказания от настоящего только в том, что там по малом времени мир имел не видеть, Ученики-же – видеть Господа; ныне-же говорится, что *вмале* не будут видеть Его и Ученики. Чрез это то короткое время – (мало), о котором говорилось прежде, делится на две, ещё меньшие части, из которых в одной и Апостолы, подобно миру, будут лишены созерцания Господа, а в другой, в противоположность миру, – будут почтены им. Это не противоречие, но первое *мало* обнимает собою два *вмале* настоящих слов: в течении короткого времени, в которое мир не будет видеть Господа, а Ученики Его будет, – будет ещё

кратчайшее, когда не будут видеть Его вместе с миром и сами Ученики.

Что в явлениях Воскресшего должно видеть исполнение обетования: *и паки во мале, и узрите Мя*, ясные указания и даёт это определение времени: *и паки во мале*. Чрез параллельность свою с первым *во мале* – э то выражение не допускает растяжения обозначаемого им времени на срок долгий, и естественнее всего, поэтому, понимать так: как *во мале* – чрез день – Господь сокрыт был от взоров Апостолов Своих в гробовой пещере, так *и паки во мале*, чрез день же почти, явился Он им, воскресши из мёртвых. «По немногом времени Он пострадал, и не видели Его: и опять по немногом времени воскрес, и видели Его», пишет бл. Августин). ⁵⁸⁸

Но нельзя вновь настоящего обетования относить исключительно к свиданию по Воскресении. В дальнейшей речи ясно указывается на радость постоянную (22), и *день той* рассматривается, очевидно, как целый порядок жизни и дел, имеющий осуществиться с наступлением известного времени, т.е. времени благодатного водительства Духа Св., о пришествии Которого вновь только что окончена речь... ⁵⁸⁹ В толковании всей пророчественно-вдохновенной беседы Христа нельзя забывать о той общей пророческой перспективе, в которой обычно ближайшее сливается с последующим, особенно, когда первое служит типом второго, в пример чего можно указать на известное пророчество о кончине мира, так тесно слившееся с пророчеством о разрушении Иерусалима (Мф. 24). Но подобное этому было и здесь. Как для неверующего мира весть о победе Христа началась с падения Иерусалима и продолжилась до последнего дня, так и видение Господа христианами началось с Воскресения и продолжилось чрез духовное созерцание Его в Духе Св. ⁵⁹⁰ Для Апостолов, в частности, видение Господа по плоти стояло в особо-тесной связи и соотношении с духовным видением Его: их вера поколебалась и умалилась до последних пределов, когда они не видели Его, как умершего, и вновь увидев Его, они возымели ту веру, по которой стало возможным для них видение Его в Духе Св.

Но и таким видением Господа (в Духе Святом) нельзя ограничивать смысла изъясняемого пророчества-обетования Его. Говоря о таком видении, нельзя не иметь в виду и того полного и совершенного лицезрения Бога, которое открывается для отдельных праведников-христиан (– в предначатии своём) с смертью каждого из них, а для всех – в день последнего суда и в вечной блаженной жизни ⁵⁹¹.

Что вновь значат эти слова: *яко иду ко Отцу?..* Ко всему ли пророчеству относятся они, или только ко второй половине его: *и паки вмале, и узрите Мя?..* Последнее вероятнее ⁵⁹². Что Господь имеет разлучиться с ними, – Ученики уже знали, и что эта разлука была шествием ко Отцу, Он также только что сказал им (Ин. 16:28); теперь Он даёт обетование и скорого свидания – в силу того же обстоятельства, что Он *ко Отцу идет*: узы смерти не могли удержать Того, Кто шествовал ко Отцу, и для Кого самая смерть была только известной стадией в этом царственном шествии. И Апостолы *вмале* после этой смерти вновь имели, поэтому, видеть Его.

Но теперь слова Его вызвали только новое недоумение в среде их.

Реша же от Ученик Его к себе: что есть сие, еже глаголет нам: вмале, и не видите Мене, и паки вмале, и узрите Мя, и: яко Аз иду ко Отцу, глаголаху убо: что есть сие, еже глаголет: вмале? Не вемы, что глаголет... ⁵⁹³

В изобразительных словах Евангелиста передаётся естественный ход дела. Сначала Ученики говорили между собою, поверяя друг другу свои впечатления и недоумения и не решаясь их высказать прямо по боязни: не являются ли эти недоумения результатом личного только непонимания?.. Пример неудачных вопросов Фомы и особенно Филиппа заставлял опасаться вновь огорчить своими вопросами Учителя и показать, как ещё мало усвоено учение Его. Когда же, окружая Учителя, они поверили свои мысли друг другу и убедились в общности своего недоумения, они вместе стали рассуждать о нём, стремясь его разрешить, но разрешить его не могли, и вот конечным результатом переговоров их было: *не вемы, что глаголет...* ⁵⁹⁴

Недоумение их одинаково вызывалось и предсказанием разлуки, и предсказанием нового свидания, равно – и этим обоснованием к ним: *яко Аз иду ко Отцу*, но особенно оно сосредоточилось на предсказании скорости этих событий: *что есть сие, еже глаголет: в мале?..* Чем ближе к нам дело, тем оно понятнее и яснее, но чем ближе были те дивные разлука и свидание, о которых говорил Господь, тем более недоумения они вызывали в Апостолах. Что это за разлука, грозящая вскоре? И ещё более: что это за скорое свидание после неё?.. И то, и другое произойдёт вскоре, а между тем и теперь нет ещё ничего, чтобы, знаменуя близость этих событий, изъясняло бы их и указывало бы, в чём они будут состоять. Дивная какая-то перемена готовилась уже вскоре, и доселе не было малейших признаков её...

Апостолы, по-человечески, были правы в своём недоумении. Для того, чтобы его не иметь, чтобы сразу понять предсказание Учителя, они должны были понять то, чего, прежде чем совершилось оно, не мог помыслить и представить человеческий ум, о чём самая речь до времени должна была являться для всех неразрешимо-загадочной: они должны были проникнуть в тайну Воскресения и понять, что *в мале* по смерти Своей Учитель их будет жив вновь...

Господь, не имея нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, но Сам зная, что в человеке (Ин. 2:25), отвечает прямо на невысказанное Ему недоумение их (как и Ин. 6:61), давая понять им Божественное Своё всеведение (30): *разуме же Иисус, яко хотяху Его вопрошати, и рече им: о сем ли стязаетеся между собою, яко рех: в мале, а не видите Мене; и паки в мале, и узрите Мя?..* ⁵⁹⁵ *Аминь, аминь глаголю вам, яко восплачетеся и възрыдаете вы, а мир возрадуется; вы же печальни будете, но печаль ваша в радость будет.* ⁵⁹⁶

Воспроизводя недоумение Своих Учеников, Господь не приводит его во всей полноте: если они недоумевали и по поводу Его слов: *яко иду ко Отцу* (17), то Он не упоминает уже вновь об этих словах, усматривая, что непонятным осталось даже само по себе взятое предсказание о близких разлуке и свидании. И обращаясь даже и к этому последнему

предсказанию, Он не разъясняет его, не говорит, что именно разумелось под разлукою и свиданием: Он указывает только внутреннее значение их и, умалчивая о том, что продолжало оставаться для Апостолов непонятным, говорит только, что близкая разлука будет для них временем глубокой скорби, но что скоро она сменится новым свиданием, несущим с собою постоянную уже радость (22). И об этой великой радости Он говорит с особою силою, с особым утверждением: *аминь, аминь глаголю вам...* Эта радость имела вознаградить их не только за кратковременную разлуку с Ним, но и за постоянную, непреходящую скорбь, порождаемую ненавистью мира; за предсказанием и подробным изображением этой великой скорби следует подробное предсказание и торжествующей над ней радости: *аминь, аминь глаголю вам, яко восплачетесь и возрыдаете вы, а мир возрадуется, вы же печальни будете, но печаль ваша в радость будет...* Непосредственно очевидно, что этим радостным уверением и пророчеством прежде всего имелись в виду смерть Христова и славное Его воскресение: смерть, как кратковременное торжество мира, и воскресение, как его поражение и основание для постоянной радости верующих. За такое толкование и святые Отцы ⁵⁹⁷, и связь речи ⁵⁹⁸, и, наконец, самое выражение: *восплачетесь и возрыдаете вы*, – обычно употребляемое о плаче по умершем ⁵⁹⁹. Но тоже самое отношение между скорбью и радостью – мира и учеников Христа наблюдается и вообще: и всегда, где торжествует мир, бывают скорбными они, а их радость не встречает себе сочувствия и отзвука в мире. В смерти и воскресении Иисуса Христа с особою только силою сказался этот постоянный порядок вещей. И как необходимый, неизбежный также порядок вещей, наблюдается, что радость учеников Христовых постоянна, а радость мира всегда должна необходимо кончиться печалью: «горе вам, смеющимся ныне, яко возрыдаете и восплачете», говорил, поэтому, Господь (Лк. 6:25) ⁶⁰⁰. Для мира скорбь и в радости, для христиан – радость и в скорби, если только их скорбь есть скорбь истинно христианская, печаль, яже по Бозе. Несение креста, как основной подвиг христианина, не может быть чуждым скорби, –

иначе оно не было бы и подвигом, – но не в этом ли подвиге и вся радость христиан, та великая радость, какая только возможна для человека?..

И в том именно, в чём достигается радость для христиан, бывает скорбным мир. Это не простая противоположность интересов двух враждебных царств, или, по крайней мере, не одна она. Помимо её, – помимо тех случаев, когда мир торжествует прямо в ущерб царству Божию, торжествует успех в распространении своих идей и воззрений, в приобретении ими господства над умами и сердцами людей, – или когда, наоборот, в общечеловеческом сознании с особою силою проясняется необходимость конечного торжества царства Божия и действительное победоносное распространение его на земле: помимо этих случаев, противоположность скорби и радости мира и царства Божия наблюдается и там, где интересы их совсем не сталкиваются. Где вообще мир познаёт тщету своей радости и скорбит, там царством Божиим познаётся истина его радости, независимо от торжества над миром. Лишённый упования (1Сол. 4:13), мир видит, например, в смерти лишь разрешение в ничто, достойный всякой жалости конец жалкой жизни человека, – для учеников-же Христа она есть великая радость соединения с Ним. То-же – в сознании немощи человеческой, во всех внешних скорбях и испытаниях: во всём, где истина свидетельствует о себе, разрушая ложь гордости человеческой.

Но Господь говорит о непосредственно предстоящем. Силу скорби при страданиях и смерти Своей и в тоже время – её кратковременность и величие сменившей её радости Он раскрывает под обычным и в ветхом завете образом мук рождения (Ис. 26:17–18; Иер. 4:31; Ос. 13:13; Мих. 4:9–10): *жена, егда раждает, скорбь имать, яко приде год ея; егда-же родит отроча, ктому не помнит скорби за радость, яко родися человек в мир. И вы же печаль имате убо ныне, паки-же узрю вы, и возрадуется сердце ваше, и радости ваша никтоже возмет от вас.* ⁶⁰¹

Чьи это мучения уподобляются мучениям жены рожающей?.. Чья скорбь сравнивается с скорбью,

предваряющей явление человека в мир?..

По непосредственному и прямому смыслу текста – скорбь Апостолов: в отношении их разъясняет образ Господь. И их мучения в моменты Его страданий и смерти поистине были подобны мукам рождения. В этих мучениях было положено начало духовному их перерождению, потом совершенному Духом Святым; сколь велики, сколь тягостны были они, ясно свидетельствует Евангелие (Мк. 26:10, Лк. 24:17, 21). Апостолы были посрамлены тогда в мечтах о силе и мужестве своём: история соблазна и отречения стыдом и ужасом исполнила их души; посрамлены в надеждах на земную славу Учителя-Мессии; исполнены печалью и горем и о Нём Самом, – поруганном, распятом, умершем. Трудно представить, что пережили они тогда, какой переворот подготовился в душах их до времени уверения в торжестве Господа. В эти мгновения на деле познали они всю злобу и грех мира и с ужасом, не имея ещё надежды искупления и прощения, поняли всю глубину и своего неверия, своей слабости, перешедшей в бессилие; своего греха, вновь бросившего их в среду этого богоненавистного, богоотступного мира. Любовь к Учителю, услаждение глаголами Его, глаголами живота вечного, и это ниспадение в мир, это сознание власти над всем торжествующего, при немощи человеческой греха, – власти, погубившей Учителя и их самих отторгшей в среду Его врагов... И чем сильнее росло отвращение, ужас пред этой страшной властью, чем сильнее сознавали они немощь свою: тем сильнее возгоралась любовь их к Тому, Кто пал в борьбе с этой властью (так они тогда думали), но не подчинился ей, остался ей непричастным. Безднадёжна была эта любовь, и чем безнадёжней, тем сильней; но этаже святая уже, чистая, хотя и скорбная любовь к единому Господу, при гибели и разрушении призрака своей силы, призрака земной власти, при сознанном отвращении ко греху мира и, хотя ещё пока безнадёжном, стремлении быть чуждым ему, – и была уже началом жизни новой... В её смертельных муках свершилась тайна возрождения. Господь всемогущий оправдал её, и когда, с явлением Его, воскресшего победителя греха и смерти (*паки*

узрю вы...), у неё отнята была скорбь безнадёжного отчаяния, радость жизни неумирающей исполнила её. Лк. 24:52. В сошествии Духа Св. радость этой жизни получила своё совершенство и полноту, в соответствие с полнотой полученных даров Духа животворящего и усвоенного чрез то сознания пребывания в истинной жизни.

Но вся скорбь, все мучения Апостолов были слабым лишь подобием и отражением духовных мучений Господа Самого, душа Которого была прискорбна до смерти в эту ночь и на кресте, среди жесточайших телесных страданий, терзалась невыносимой тяжестью сознания подъятого на Себя бремени греха мира. Кто проник в тайну этих страданий, кто прозрел в страшную их глубину, кто взвесил их безмерную тяжесть?..

Невинные страдания Богочеловека и были прежде всего муками рождавшейся в мире новой жизни, и все другие муки возрождения необходимо сводятся к ним, как к своему средоточию, так же, как всякая истинная радость своё начало имеет от радости Христовой. «Здесь Он намекает, пишет Иоанн Златоуст: на нечто таинственное; именно – что Он разрушил болезни смерти и соделал то, что родился новый человек» ⁶⁰². И если Он и не говорит теперь о Своих мучениях, то только потому, что преисполненный любви, в речи о дорогих Ему участниках страданий Своих, разделивших их в своей человеческой немощи, Он как бы забывает Себя; но Его невинные страдания должны необходимо сами собою здесь разумеаться, как всегда разумеется главное, общее там, где говорится о частном. Возрождение всего человечества совершено в лице Господа; Его скорбь и мучения были добровольными, как муки матери, и, как они, предпринятыми по одной любви. Как у рождающей жены, кратковременность их отвечала их жестокости и тяжести; без них Господь не стал бы родоначальником нового человечества, как женщина не бывает без них матерью. И сменившая их радость Его была радостью о новом творении (2Кор. 5:17), рождённом воскресением Его из мёртвых (1Пет. 1:3. Евр. 2:10).

Но те же муки духовного рождения необходимы и неизбежны и для каждого верующего во Христа, для каждого

истинного ученика Его, для усвоения себе плодов искупления: добровольно приобщаясь страданиям Христовым, каждый переживает их сам за себя. На кресте и крестом Богочеловека совершено возрождение, как благо, возможное для всех, и крестом же только и может оно усвоиться, как благо действительное для каждого в частности. В скорби разочарования в жизни естественной, в муках голода духовного, в мраке терзания совести о делах злых, в труде самоотречения и борьбы с похотью, начинается духовная, святая жизнь во Христе человека. И эти мучения добровольны и вместе с тем – необходимы и кратки: в них уже сияет свет иной жизни, в них ощущается уже благодатное её веяние, чувствуется её радость, – та великая радость, которая не только сменяет предшествующую ей скорбь, но заставляет забыть о ней, как не помнит скорби за радостью родившая жена... Конечно, не забудет женщина ужасных страданий рождения, – не забудется и человеком скорбь возрождения: не она-ли составит навсегда святыню его воспоминаний, не в ней-ли будет он всегда искать того, что дало содержание и смысл его жизни, не к ней-ли будет возвращаться, проверяя и оживляя в себе самую сменившую её радость?... Но не скорбно будет воспоминание о скорби, не печалью отзовется в сердце человека эта прошедшая печаль: будет вспоминать о печали и вспомнит радость, будет углубляться в пережитую скорбь и найдёт здесь источник блаженства...

Слова Господа, имея определённый смысл и значение, вместе с тем в различном отношении вновь обнимают весь *день той*: обнимают скорбь Учеников в разлуке с Учителем при смерти Его, скорбь об удалении Его на небо до сошествия Утешителя, скорбь всех сердец, ищущих Господа и Спасителя своего, и всех пребывающих в мире верных до откровения царства славы Господа на небесах; обнимают и радость о Воскресшем, и продолжение её в радости при сошествии Духа Святого – на Апостолов и в душу каждого затем верующего, – и исполнение её в жизни будущего века... ⁶⁰³

На всех ступенях своих и во всех своих проявлениях эта радость, радость возрождения, радость жизни новой,

отличается и характеризуется постоянством, как и всё, что истинно, что от Бога. Такою она заявила себя для Апостолов с самого начала своего, с момента явления им воскресшего Спасителя, о чём и предсказывает Он им теперь: *паки узрю вы, и возрадуется сердце ваше, и радости ваша никтоже возмет от вас*. Такою-же и всегда заявляет она себя человеку... Здесь нельзя не видеть вновь противоположения иной радости, о которой только что была речь, – радости мира, радости ложной и потому – кратковременной, непостоянной. И христианская радость подвержена испытаниям, может омрачаться и внешним злом, и внутренним: неизбежными для человека падениями, смущениями, тягостным колебанием, грехом; но основной тон христианского настроения необходимо есть всё же радость, – радость искупления, свободы от греха, сыновнего дерзновения к Богу, пребывания в любви Его чрез Сына Его; во всех испытаниях эта радость должна только ещё более усиливаться и возрастать, как пишет Апостол: «якоже избыточествуют страдания Христова в нас, так Христом избыточествует и утешение наше» (2Кор. 1:5; ср. толк. на Ин. 14:1). Одно из условий её постепенного развития и указывает Господь далее.

И в той день Мене не воспросите ничесоже. Аминь, аминь глаголю вам, яко елика аще чего просите от Отца во имя Мое, даст вам. Доселе не просите ничесоже во имя Мое: просите и примете, да радость ваша исполнена будет. ⁶⁰⁴

В новом обетовании Он продолжает радостное пророчество о дне *той*, и зная значение, какое имеет день той во всём пророчестве, не трудно понять и приведённую часть последнего: к чему она относится и какое имеет значение. Но предварительно необходимо решить вопрос: в каком смысле говорится, что Ученики *в день той* не будут уже спрашивать ни о чём?.. Что при этом разумелось?.. Греческий глагол, переведённый по-славянски чрез «воспросите», а по-русски чрез «спросите» (ἐρωτήσετε – ἐρωτήν), может иметь двоякое значение: и приведённое значение – спрашивать, вопрошать, и – просить, умолять (в каком значении и стоит он в ст. 26). На это двоякое значение его указывали бл. Августин и Феофилакт ⁶⁰⁵. К такому филологическому значению его некоторые новейшие

толкователи присоединяют ещё и то соображение, общего характера, что где вопрос, там и просьба, и где просьба, там – и вопрос. ⁶⁰⁶

Но если допустить, что изъясняемый глагол, имеет то же значение, что и далее следующий в приведённых-же словах глагол «просить» (αἰτεῖν) или, по крайней мере, включает в себя такое значение, то возникнет очевидное противоречие: относительно одного и того же *дня того* и предсказывается полное прекращение всякого рода просьб, и – заповедуются они; с одной стороны: не *воспросите* (попросите) *ничесоже*; с другой: *просите и примете*... Для устранения такого противоречия толкователи предполагают, что первая половина пророчества: *в той день Мене не воспросите ничесоже*, – относится к концу и исполнению *дня того*, жизни будущего века, а вторая, с заповедью о прошениях и молитве, – к началу его, от воскресения Господа и до последнего суда. ⁶⁰⁷

Но такое толкование и произвольно, и неестественно: странно говорить сначала о конце и затем – о начале. Всё пророчество должно относить к единому *дню тому*, а не к отдельным его частям, так как для последнего предположения нет решительно никаких оснований. И чтобы избежать указанного очевидного противоречия, необходимо, следуя бл. Августину (Op. cit, col. 994), признать, что если подлежащий разбору греческий глагол (ἑρωτᾶν) и может иметь два значения, то в данном случае он имеет только одно, то именно, с каким и передан он в славянском и русском наших текстах: вопрошать, спрашивать. Справедливость такого предположения, помимо всего сказанного, подтверждается ещё и тем, что в продолжении Своей речи (ст. 25) Господь также говорит о совершенном знании, какое сообщит Он ученикам Своим, а это естественно примыкает к настоящему пророчеству, что они уже не будут иметь нужды о чем-либо спрашивать Его; – а также и тем, что самые слова: *аминь, аминь глаголю вам*, с которых начинает Он обетование об исполнении всякого прошения и молитвы во имя Своё, всегда означают переход речи к новому предмету ⁶⁰⁸. Следовательно, не о прошении и молитве была впереди речь, а – о вопросах, требующих себе ответа.

Господь имел в виду познавательную, рассудочную и – жизненно-практическую потребность человеческого существа: *в отношении первой* Он даёт обетование знания полного, совершенного и исключающего всякую нужду каких-либо вопросов, *в отношении-же второй* – Он обещает исполнение Отцом всякой молитвы во имя Своё.

Но если «день той» начался с воскресения Его из мёртвых, то как же понимать обетование: *в той день Мене не воспросите ничесоже*, когда, как пишет бл. Августин, – «мы читаем, что Господа Христа, по воскресении Его, и спрашивали, и просили?» Or. cit, col. 994.

Несомненно, что говоря о прекращении в будущем всяких вопросов, Господь имел в виду те, свидетельствовавшие о неведении и непонимании, вопросы Учеников Своих, какие предлагали они теперь: вопросы Фомы, Филиппа и последний их общий вопрос⁶⁰⁹. Но не был ли подобен этим вопросам и тот вопрос, какой предложили они, наприм., Учителю при самом вознесении Его: «не в сие-ли время, Господи, возстановляешь Ты царство Израилю?»... Деян. 1:6. Исполнилось ли обетование Господа?.. Или должно относить его не ко времени Его воскресения, а ко времени сошествия Духа Святого?..⁶¹⁰

Нет: это было бы вновь произвольным определением границы, с которой начинался *день той*; пределом между двумя периодами могло быть только воскресение Господа, по своему великому значению для всего «дня того». И как бы можно было исключить его из области этого «дня»?.. Но с другой стороны, воскресение Христово должно разуметь, только как *начало дня того*; оно же было ещё только началом и возрождения Апостолов, началом тихим, неприметным по первому моменту своему и постепенным в развитии своём, хотя и решительным, – это мы уже видели. И, поэтому, следы духовного несовершенства, и, как одно из проявлений его, вопросы неведения и непонимания ещё могли быть – и не только до сошествия Святого Духа, но и до самого начала зрения лицом к лицу; что нисколько, однако, не свидетельствует уже против общего положения, о котором теперь и говорится.

Вопросы смолкнут в день той, но не смолкнет молитва верующих к небесному Отцу... Исполнение этих молитв Господь обещает, как и прежде (Ин. 14:13, 15:16), под условием принесения их во имя Его: *аминь, аминь глаголю вам, яко елика аще чего просите от Отца во имя Мое, даст вам* ⁶¹¹; к этому возобновляемому обетованию Он добавляет, что с такой молитвой Апостолы не обращались доселе к Отцу: *доселе не просите ничесоже во имя Мое: просите и приимете, да радость ваша исполнена будет*. По изъяснению бл. Августина, слова: *доселе не просите ничесоже во имя Мое*, – «можно понимать двояким образом: или (вы не просили), потому что не во имя Моё просили, так как имя Моё, не как должно познать, познали, или – ничего не просили, поскольку в сравнении с тем, чего вы должны были просить, за ничто должно считаться то, чего вы просили». Ор. cit, col. 997. Второе объяснение не может быть принято, потому что и доселе Апостолы обращались к Господу с таким, например, достохвальным молением, как моление об умножении веры (Лк. 17:5); но первое должно быть принято, как единственно возможное и верное. При том, уже известном нам смысле, в каком разумеет Господь имя Своё, понятно, что доселе Апостолы и не могли молиться во имя Его: они ещё не знали имени Учителя, всего его величия и силы, так как, уже по превознесении Богом Христа, имя Его было поведено для преклонения всему миру небесному, земному и преисподнему (Флп. 2:10) ⁶¹²; им ещё не была ясна невозможность исполнения всякой иной молитвы и необходимость надежду в молитве возлагать только на единого и всемогущего Ходатая Бога и человечков. Им неведомо было ещё и то сыновнее дерзновение, с каким человек может и должен обращаться к Богу, по вере в Сына Его и по любви к Нему, заступая прядь Отцом место Его. ⁶¹³

Но только в такой сыновне-дерзновенной молитве к Отцу, при полной вере в то, что она необходимо будет услышана и исполнена Им, и возможна радость совершенная: *просите и приимете, да радость ваша исполнена (совершенна) будет...* В вере в необходимость исполнения молитвы своей и в действительном её исполнении человек получает

подтверждение надежды своей на Бога вообще и подтверждение истины пребывания своего в любви Его, сознание чего и является, как уже раскрывал Спаситель, единым источником истинной, совершеннейшей радости. Мир молиться не может ни в радости своей, ни в горе, – отсюда радость его так непостоянна, а горе – неустраимо и неисцельно...

Совершеннейшее ведение и всесильная молитва к Богу, как удовлетворение главнейших потребностей человека, как существеннейшие условия для блаженства его, являются особенно важными чертами для изображения *дня того*: Господь ещё раз говорит о каждой из них. К тому знанию, которое откроется в *день той*, и Его настоящее учение будет относиться, лишь как притчи к речи неприкровенной, прямой: *сия в притчах глаголах вам; но приидет час, егда ктому в притчах не глаголю вам, но яве о Отце возведу вам...* ⁶¹⁴ Как притчи, характеризует Он Своё учение до наступления часа того. Весьма возможно и естественно, что прежде всего здесь имелось в виду только что приведённое подобие жены рождающей, но ту же характеристику не должно-ли было отнести и ко всей настоящей речи, как и ко всему учению Иисуса Христа вообще?.. ⁶¹⁵ Говоря о прощальной Беседе Своей, не характеризовал-ли Он и всё учение Своё, поскольку оно заканчивалось и венчалось ею?.. В особенности естественно такое предположение потому, что учение «в притчах» противопоставляется Господом будущему неприкровенному, совершенному знанию, чрез что становится вполне ясным, что Им сравнивается *общий* характер *двух периодов* учения: до и после наступления «часа того». Всё учение Его теперь имело характер приточный – не в том только смысле, что в раскрытии его Он часто пользовался притчами, в строгом, собственном значении слова, но и в том, что и вообще оно доселе предлагалось часто в форме прикровенной. (Св. Кирилл: «притчей Он называет тёмное и не вполне ясное слово, небольшою неясностью потемнённое настолько, что не совсем легко может быть понято слушающими»... Migne t. LXXIV, col. 461). Главное-же – то, что самими людьми оно воспринималось

не с полным пониманием, но как не чуждое таинственности и загадочности, как выражавшееся в изречениях, относительно которых могло возникнуть сомнение: в каком смысле должно их понимать? Таким было, например, и предшествующее изречение: *вмале, и ктому не видите Мене, и паки вмале, и узрите Мя*, вызвавшее, при всей ясности его теперь, глубокое недоумение у Апостолов тогда.

С наступлением «часа того» учение Господа должно было получить другой вид и характер в сознании верующих: из притчей во всей ясности должна была выступить та истина, которая скрывалась в них, и чистой истиной явилось то, что доселе представлялось лишь притчей, отдалённым намёком на истину ⁶¹⁶. Со всего благовестия Господа человеку о небесном Отце был снят покров таинственности, загадочности: *яве о Отце возведу вам...* Но когда и о Самом небесном Отце столь совершенное знание стало доступным человеку, что тогда могло остаться тайной для него?.. И когда в Боге именно Отца своего познает человек, что тогда ему ещё остаётся познать?.. ⁶¹⁷

* * *

Совершеннейшему знанию об Отце в *день той* будет соответствовать и совершеннейший образ отношений к Нему пребывающих в любви Христовой: эти отношения обусловлены будут любовью к ним и Самого небесного Отца: *в той день, – продолжал речь Господь: во имя Мое воспросите* ⁶¹⁸, *и не глаголю вам, яко Аз умолю Отца о вас, Сам бо Отец любит вы, яко вы Мене возлюбисте и веровасте, яко Аз от Бога изыдох.* ⁶¹⁹

Как понимать эти слова? Совершенство отношений человека к небесному Отцу в *день той* Господь указывает, таким образом, в их непосредственности, – в том, что они будут исключать нужду даже в собственном Его ходатайстве и посредстве. Но нельзя, конечно, принять такой мысли во всём объёме её, безусловно и без всяких ограничений: это противоречило-бы обетованию Его Самого *умолить* (Ин. 14:16) Отца, – обетованию, которое, хотя и имеет частное отношение к делу ниспослания Утешителя, но указывает с тем вместе и на общую деятельность отошедшего ко Отцу первого Утешителя

⁶²⁰; предполагать для примирения этого обетования с настоящими словами, что оно относится лишь ко времени до сошествия Духа Св., вопреки мнению некоторых толкователей ⁶²¹, конечно, нельзя: и по сошествии Духа Св. Господь для всего человечества пребывает единым путём (Ин. 14:6), единым Ходатаем (1Тим. 2:5); только в союзе с Ним возможно исполнение всякой молитвы Отцом (Ин. 15:7), и о непрекращающемся ходатайстве Его пред Отцом согласно и с особою настоятельностью учили свв. Апостолы (1Ин. 2:1, Рим. 8:34, Евр. 7:25 и др.). Наконец, и Господь Своё участие, Своё посредство в молитвенном общении верующих со Отцом ясно указывал, когда Сам обещал исполнить всякую молитву ко Отцу во имя Своё (Ин. 14:13–14). ⁶²²

Другие толкователи обращают внимание на то, что Господь не сказал: Аз не умолю Отца о вас, но только: *не глаголю вам, яко Аз умолю Отца о вас*, откуда заключают, что Он не отрицает Своего посредства, но только умалчивает о нём, по мнению одних ⁶²³, – потому, что Его посредство необходимо должно разумеется и само собою там, где говорится об отношениях людей к Богу; по мнению других ⁶²⁴, потому, что Он тем сильнее хотел оттенить любовь к любящим Его и верующим в Него Отца Самого.

Последнее объяснение более, чем первое, подтверждается словами о любви Отца: при нём несравненно более, чем при первом, ясна связь и соотношение мыслей в словах Господа. Но и против него, как и против первого объяснения, должно указать на то, что о ходатайстве и посредстве Своём вообще Господь и не умалчивает: это ясно из слов Его, что Отца будут просить *во имя Ею*. Молитва-же ко Отцу во имя Господа Иисуса Христа необходимо включает в себя и молитву к Нему Самому о ходатайстве Его пред Отцом и, как необходимое условие действительности своей, предполагает это всесильное ходатайство ⁶²⁵. Следовательно, когда Он говорит: *не глаголю вам, яко Аз умолю Отца*, – Он отрицает только некоторое особое, чрезвычайное ходатайство, помимо того общего ходатайства, которое предполагает уже самая молитва во имя Его. Но молитва во имя Господа Иисуса есть молитва во имя Сына

Божия, снисшедшего на землю, воплотившегося, смилившего Себя ради человека, послушливого за его непослушание даже до смерти; есть молитва во всеславное и всеильное имя Господа, дарованное Ему Богом за крестный подвиг Его (Флп. 2:10–11): этот подвиг и должна иметь единственным основанием своим молитва верующих: нет и быть не может никакого иного ходатайства о людях пред Богом Сына Его, кроме того, которое раз навсегда совершено в крестной Его смерти: не должно быть и никакой надежды на иное ходатайство, никакой молитвы, воодушевлённой такой ложной, оскорбительной для величия искупительной и умиловительной жертвы Сына Божия надеждой.

Господь, таким образом, не умалчивает о ходатайстве Своём, чтобы тем сильнее оттенить любовь Отца к людям; но и совершенно отрицает его в известном смысле, т.е. как ходатайство особое, в виду и по поводу отдельных молитв совершаемое. Чрез это Он желал показать единство, нераздельность, силу и действенность общего, постоянного ходатайства Своего пред Отцом, которое необходимо разумеется при молитве во имя Его, служа единым для неё основанием. Молящиеся во имя Иисуса Христа и, этой молитвой своею свидетельствующие и любовь свою к Нему, и веру в Него – не имеют уже нужды в каком-либо ходатайстве пред Отцом, даже в новом ходатайстве Сына Его; за их любовь к Нему и веру в Него любовь Отчая объемлет их, ибо эта вера и эта любовь усвоят им все плоды всемогущего и вседовлеющего крестного ходатайства, единого на все времена, простирающегося на всех (in potentia) людей и на все их грехи ⁶²⁶. Подробное раскрытие последней истины находим у Ап. Павла. Первосвященник вечный по чину Мелхиседекову (Евр. 5:6, 10), Господь Иисус, изъясняет Апостол, не многожды приносит Себе (Евр. 9:25), не множицею страждет от сложения мира, но единою в кончину веков жертвою Своею явился (26), единою Себе принес (28 ср. Евр. 7:27), единою вниде во святая, вечное искупление обретый (Евр. 9:12), и едину о гресех принес жертву (Евр. 9:12). «Христос единою о гресех наших пострадал, пишет и Ап. Пётр: праведник за неправедники, да приведет ны

Богови» (1Пет. 3:18)... Умалять величие искупительного подвига, искать другого ходатайства, помимо его, значит умалять величие любви Отца к Богочеловеку-Сыну, подъявшему на Себя и совершившему этот подвиг, и Божественное величие Самого Сына. *Сам Отец любит вы, яко вы Мене возлюбисте и веровасте, яко Аз от Бога изыдох...* ⁶²⁷ В этом раскрывается любовь Отца и к человеку; любовь эта не менее любви Сына и не потемняется величием и блеском её: это желал сказать Господь, когда с ударением говорил: *Сам (Αὐτός) Отец любит вы*. Любовь Отца есть вечная любовь Творца к творению Своему; во всём блеске и силе является она, как только снимается с творения печать проклятия и отвержения, как только во Христе совершается приведение его Богови; тогда не нужно более пред Отцом никакого ходатайства и посредства, ни даже нового ходатайства Самого Сына: Отец любит тогда творение, как и Сын Его, и не менее Его близок примирённому с Собою, чистому вновь творению Своему: *Сам Отец любит ВЫ...*

Свидетельствуя-же вновь о Божественном Своём достоинстве, сообщаящем бесконечную ценность искупительному Своему подвигу, и имея в виду только что раскрытое Им содержание веры Учеников Своих (*веровасте, яко Аз от Бога изыдох*), Господь говорит: *изыдох от Отца и приидох в мир: и папки оставляю мир, и иду ко Отцу*"... ⁶²⁸

В последний раз Он напоминает Апостолам, чего не достаёт вере их, и что, однако, само собою требуется и предполагается ею.

С верою их, что Он от Бога изшел, не могут мириться надежды их на земное Его царство: не земное царство предлежит Тому, Кто, как Бог ⁶²⁹, от Бога изшел. Обитание на земле в образе раба может быть для Него исключительно только временным, имеющим для себя определённую цель, за достижением которой и должно необходимо следовать возвращение к Богу, от Которого изшел Он ⁶³⁰. Образ вечного Его бытия есть бытие у Отца, в лоне Отчи (Ин. 1:18): нет и быть не может на земле звания или положения, которое-бы отвечало вечной славе Его. Видимое обитание на земле во образе

человека может знаменовать только состояние уничижения Его, может быть только временно-подъятым на Себя подвигом; по совершении этого подвига возвращение Его в славу Свою может быть только возвращением к Отцу и оставлением этого мира... ⁶³¹

* * *

VII. Исповедание Апостолов. Торжественное заключение Прощальной Беседы

Величественное свидетельство Господа о Себе, которым подтверждал Он истинность веры Учеников Своих, обнимало и вечное бытие Его у Отца, и Его снисхождение в мир, и возвращение к Отцу в вечную славу Его для завершения дела искупления и спасения; обнимало и предвечное рождение Его от Отца, и временное рождение от Девы, и возрождение Его, воспрославление Его славою новою в Богочеловеческой природе Его. Для Апостолов величие этого свидетельства усугублялось ещё величием данного их Учителем доказательства всеведения Его: они внимали речи Его, поражённые благоговейным, восторженным удивлением пред тем, как Он проник в их мысль и сердце, отвечая теперь на вопрос, предложить Ему который они не решались. *Глаголаша Ему Ученицы Его; се ныне не обинуяся глаголеши, а притчи никоеяже не глаголеши. Ныне вемы, яко веси вся и не требуеши, да кто Тя вопрошает; о сем веруем, яко от Бога изшел еси...*⁶³²

«Когда – замечает бл. Августин: час той, в который без притчей имел Он возвестить, ещё только обещается, почему они говорят: *се ныне не обинуяся глаголеши, а притчи никоеяже не глаголеши*, как не потому, что то, что, как Он знал, было, по их непониманию, для них притчами, они до такой степени не понимали, что не понимали даже того, что не понимают?»...⁶³³

Но некоторое непонимание и даже некоторое противоречие Господу, которое, несомненно, слышится в словах Апостолов, не уменьшают величия открытого исповедания ими Божества Его. В этом отношении вполне и совершенно поняли они Его, в этом разумении сущности Его речи не заблуждались они. Их заблуждение касалось менее важного, а их противоречие вытекало из любви к Нему и стремления к бóльшему, чем возможно было для их сил: это было одно из тех противоречий, с которыми столь часто прежде обращался к Господу Ап. Пётр.

В порыве высокого чувства радости о том, что они отныне понимают Учителя своего, что им отныне ясна столь прямо возвещённая Им истина Его Божества, они предположили, что *день той*, день совершеннейшего знания, когда отменится учение притчами, для них, в известном смысле, уже наступил: *се ныне не обинуюся глаголеши*, говорят они Господу: *а притчи никоеяже не глаголеши*. В этом было их заблуждение, которого нельзя, однако, признать совершенным: поскольку их исповедание: *веруем, яко от Бога изшел еси*, было исповеданием Божества Учителя, оно являлось основой, первую и важнейшую истину совершеннейшего знания в *день той*, так как познание об Отце *яве* (25) неразрывно связано с этим исповеданием, с этим познанием единого Пути к Нему. Вопрос был только в том, насколько самое исповедание: *веруем, яко от Бога изшел еси*, излившееся из глубины сердец в минуты душевного порыва, отвечало действительной степени их веры? Здесь скрывался источник заблуждения Учеников, и вот почему на исповедание их: *веруем, яко от Бога изшел еси*, и отвечал Господь: *ныне-ли веруете?..*

Но нельзя, с другой стороны, предположить, что Ученики настолько не понимали Учителя, что подумали, будто их совершенное, как предполагали они, понимание Его слов было *следствием* наступления предсказываемого Им *дня того* ⁶³⁴. Вполне очевидно, что когда Он предсказывает о *дне том*, как о будущем, как об имеющем ещё только наступить, – Ученики, как о деле настоящего уже времени говорят: *се ныне не обинуюся глаголеши, а притчи никоеяже не глаголени... ныне вемы... о сем веруем...* Отсюда далее ясно, что слова их Учителю были и некоторым противоречием, сущность которого заключалась в том, что они, вопреки мысли Его слов, предполагали, будто Он не обинуюся и без притчей говорит им, а они совершенно понимают Его. Преувеличивая силу веры своей и меру знания и понимания, они как-бы то хотели Ему сказать, что наступление *дня того* для них представляется уже как-бы излишним, что ничего нового он не принесёт уже для них с собою. И на это противоречие их ответом был тот-же вопрос Господа: *ныне-ли веруете?..*

Знаменательно было то обстоятельство, что единодушным исповеданием Апостолов был ознаменован конец прощальной Беседы с ними Господа. То, что прежде от лица всех говорил Ап. Пётр: Ты еси Христос, Сын Бога живаго (Мф. 16:16), ныне, в иной только форме, говорят все они; настоящая слова их – их высшая похвала и слава; наравне с исповеданием Петра они свидетельствуют о вере их до времени ещё возрождения ⁶³⁵. В этом их исповедании – как-бы конечный результат всей прощальной Беседы, сущность дивного впечатления, произведённого ею на них, непосредственных её слушателей.

Но и этот чудный порыв ещё не возрождённых душ – не чужд заблуждения, не чужд духа противоречия и превозношения. И исповедуя истину изшествия от Бога Учителя своего, Апостолы, однако же, умалчивают обо всём, что относится к новому восхождению Его ко Отцу, и в исповедании своём не повторяют Его слов: *и паки оставляю мир и иду ко Отцу...* Это было выше их веры, в этом и сказывалась слабость её: это был предел, над которым возвыситься они ещё не могли ⁶³⁶. *Ныне-ли веруете?* – обращает к ним грустный вопрос Свой Господь ⁶³⁷. *Се грядет час и ныне прииде, да разыдетесь кийждо во своя и Мене единого оставите, И несмь един, яко Отец со Мною есть.* ⁶³⁸

Не укором для них было это новое напоминание о предстоящем рассеянии их, обращённое к ним в ответ на пламенное их исповедание. При взятии Своём под стражу, Господь Сам открыл им путь к бегству (Ин. 18:8), как-бы соизволяя, таким образом, на него и признавая его в то время для них делом естественным. Подвиг самоотверженной любви, мужества, не отступающего и пред грозою смерти, не был ещё тогда для них посильным, и Господь не требовал его ⁶³⁹. Всё же, что для них тогда было, возможно в степени совершенной и даже преизбыточествующей заключено было в их исповедании: *веруем, яко от Бога изшел еси.*

Скорее это было одним из тех многих уже предсказаний падения и соблазна, цель которых заключалась, наоборот, в нравственной помощи и поддержке тех, кому предстояли падение и соблазн. Предсказывая их заранее и не отвергая в то

же время имеющих соблазниться о Нём и отвергнуться от Него, Господь заранее возвещал им прощение. Чрез эти предсказания Он простирает к ним всемогущую и милующую руку Свою, чтобы вывести их из бездн отчаяния и нравственной гибели.

Но, с другой стороны, выражением: *се грядет час и ныне прииде*, – Господь желал указать Апостолам не только на непосредственную близость страшного часа сего, а и на действительное его уже наступление, – желал указать на то, что час сей не придёт внезапно и неожиданно, не имея для себя никаких оснований впереди, но что семена соблазна, неверия, малодушия и измены живут в душах их уже и теперь, и в эти мгновения вдохновенного их исповедания. Временный порыв, мгновенное движение души, как бы ни были они высоки и благородны, не могут истребить и уничтожить в ней того, что крепко привилось к ней и что совершенно противоречит высокому, святому её порыву. Апостолы сами не видели, что может удалить их от Того, Кого от Бога изшедшим они исповедали; не могли они допустить в эти мгновения и самой возможности такого удаления, но оно должно было совершиться, как естественный результат всей той неправды, от которой доселе не могли освободиться они, и всей слабости их, зависевшей как от того, что слаба, вопреки собственному свидетельству их, была их вера, – так и от того, что не видели они в действительности осуществления заветных своих надежд. В минуты высокого воодушевления пред ними затмился их собственный духовный мир, и всё отступило в нём пред одним, всецело овладевшим ими чувством, но ясно и открыто было всё пред глазами Сердцеведца, и не в голосе преданности, веры и любви к Себе Апостолов Своих обретает Он утешение и поддержку. Они рассеются пред нападающими на Него, рассеются, не только уступая насилию, но и добровольно, разойдутся кийждо во своя ⁶⁴⁰ и Его оставят одного... *И несмы един, яко Отец со Мною есть*, – говорит Господь.

Великое слово! Со Христом его может повторить и тот, кто во имя Христа одиноким остаётся среди мира, кто за Христа гоним и презираем бывает на земле. Блаженное одиночество: в

нём и чрез него познает человек единство своё с небесным Отцом...

Но в особом, чрезвычайном смысле слово это мог произнести только Тот, Кто говорил о Себе: «Аз и Отец едино есма». В ответе Ученикам Господь, ставя в сомнение силу их веры, подтверждает с тем вместе ещё раз истину самой веры, истину Божества Своего, свидетельством вечного и нераздельного единства Своего со Отцом. Это не нравственное только, степенью нравственного совершенства, обусловленное единство человека с Творцом своим, а всесовершенное, абсолютное единство Богочеловека Сына с пославшим Его в мир Отцом. Единство это неразрывно, нарушить его бессильны и крестные страсти и смерть ⁶⁴¹, и с особою силою, созерцая уже их наступление, Господь свидетельствует: *несмы един, яко Отец со Мною есть...* ⁶⁴²

* *

Великая Прощальная Беседа Спасителя с Учениками была окончена. Предсказание о часе рассеяния и соблазна и указание на непосредственную уже близость его явились естественным концом её: час той не только грядет, – Он уже и ныне прииде; уже настало время Ученикам рассеяться и Господу остаться одному...

Но горестный час торжества злобы и тьмы, самое упоминание о котором ужасом и смущением должно было вновь исполнить Апостолов, не был и не мог быть часом гибели самого дела Богочеловека, и не для устрашения Апостолов Своих Он говорил о нём: в этот час уже совершалась дивная победа, и о вечном мире возвещал уже Победитель тем, которые едины с Ним были в борьбе.

Сия глаголах вам, да во Мне мир имате. В мире скорбни будете, но дерзайте, яко Аз победих мир. ⁶⁴³

...Не внешние только озлобления, гонения, лишения и скорби подлежат последователям Христа в борьбе их с миром: и опаснее, и тяжелее несравненно испытания и муки самой души: колебания, сомнения, страх пред величием борьбы, боль оскорблённого кощунством чувства, смущение пред силой неверия, пред успехами его, и печаль, наконец, о себе самом, о

ничтожестве своём и бессилии. Но в этой-же борьбе, по мере успеха в ней, приобретается то благо, выше и блаженнее которого не может быть, которое в бесконечной степени вознаграждает за все страдания и муки души, целя и прекращая их: приобретается *мир* духовный. Только в единении с Господом (*во Мне*) возможен он, и только Господь может сообщать его людям; мир не ведаёт его, и его даяние мира – ложно и тщетно: «не якоже мир даёт, Аз даю вам» ⁶⁴⁴. *Сия глаголах вам, да во Мне мир имате...* Мир Господень в души людей снисходит чрез самые глаголы Его, влекущие сердца к Нему, говорящие человеку, как дивно в Нём, Божественном Спасителе людей, милость сочеталась с правдой, благодать – с величием, любовь – с бесконечным могуществом. А дивная великая Прощальная Беседа, и умирающим, которым читается она, дающая мир в предсмертных мучениях их, – не подтверждает-ли с особою силой и не оправдывает-ли всесовершенно той цели, которую теперь указывает для неё Господь: *сия глаголах вам, да во Мне мир имате?*.. И это потому, что в ней действительно любовь и благодать Спасителя раскрывается наравне с величием и славою Его, как Победителя и Владики, как Прославленного Сына Человеческого. *Дерзайте*, – было последними словами Его: *дерзайте, яко Аз победих мир...* ⁶⁴⁵

Ты победил его, Всесильный, Всемогущий! Твоим творческим словом из небытия к бытию вызванное творение Твоё в мятежном восстании своём против величия Твоего и славы Твоей в великом Твоём мире создало другой мир: мир злобы богохульной, мир гордости и ложного величия, мир плоти, восставшей на дух и победившей его. Тогда искажена была дивная красота творения Твоего, нарушена была гармония великих дел Твоих, померкла Божественная слава Твоя в падшем создании. Величие возникшего зла отвечало лишь величию даров Твоих, коими украсил Ты творение Своё, и только Твоя-же всемогущая рука могла сокрушить его. И зло было сокрушено, но ещё не совершенно: только Твоему всемогуществу в непостижимом деле искупления возможно было одержать ныне над ним победу и там, где ещё дерзало

оно на борьбу с Божественной любовью Твоею: Ты победил мир...

Ты победил его, Всеблагий! Твоя победа была победой любви; Твоё всемогущество осуществило лишь то, что предначертала и преуказала Твоя благодать: лишь Богу Всемогущему возможно было дело воплощения, искупления и спасения, лишь Богу Всеблагому угодно было оно. Суд миру и победа над ним свершены Тобою в вольной крестной смерти Твоей, в подвиге беспредельной любви. Им Ты исторг у мира тех, которые не были от мира; этим чудом любви создал Ты царство Своё, стяжал Себе чад и друзей, кои не оставят Тебя во имя любви Твоей, кои крепче всяких уз прикованы ею к Тебе... Им Ты даровал завершить и окончить победу Твою, но им-же, любовью приобретённым, Ты даровал знамя, на котором начертал, как новую заповедь Свою, одно лишь слово: любовь...

Как день единый пройдут пред Тобою века и тысячелетия, сменятся бесчисленные поколения людей, и померкнет, наконец, солнце, спадёт луна, небо и земля прейдут: но не прейдёт слава победы Твоей, и светозарное знамя её не померкнет в душах, на которых начертано оно...

Да будет-же неизменно дерзновение всех, кто верует в победу Христа. Всесилен Победитель, и ничто не может исторгнуть победу из десницы Его, не прейдёт власть Его, и слава царствия Его не померкнет. Всеблаг Победитель, и благо иго Его, и бремя Его – легко. Велика борьба для сынов царства Его, неистов враг, тяжелы нападения его и соблазны, тесен путь шествия к победе совершенной, но всегда остаётся возможною и достижимою она, ибо уже совершено за человека всё, чего не мог совершить Он сам для достижения её, единым победителем, Господом Иисусом Христом: *дерзайте, яко Аза победих мир...*

Великий Апостол любви, Иоанн, свидетельствует, что дерзновение рождается любовью (1Ин. 4:17).

Но в мире нет власти, препобеждающей любовь, нет силы торжествующей над нею, нет величия и славы, светлейших её... И всесильно, потому, дерзновение любящих во имя Бога любви,

любовью создавшего мир, как добро, любовью победившего его, как зло.

Примечания

¹ - Пр. Иннокентий, Последние дни земн. жизни Господа нашего Иисуса Христа. Стр. 273.

² - Во избежание недоразумений отметим здесь, что слово Ученик, когда разумелись Апостолы, печат. с проп. букв., а когда верующие (насколько такое разграничение было возможно), – с строчн. В названии: прощ. Беседа, как в им. собств. и указ. на гл. предм. соч., с прописн. буквы печаталось, по кр. м., последнее слово.

³ - Подлинность бесед и речей Господа в четвёртом Евангелии. Москва. 1881. (Из Правосл. Обозр.).

⁴ - Пастырство Христа Спасителя. СПб. 1887. Стр. 112–115.

⁵ - Совершенно обратное допускает проф. Соллертинский, вооружающийся против мысли о несовместимости настроения Спасителя, отразившегося в прощальной Беседе Его, с состоянием Его духа во время Гефсиманской молитвы и находящий возможным в то же время признать, что в первом случае, т.е. в прощальной Беседе, Господь «занял положение, чисто, можно сказать, сурово-деловое» (стр. 114). Можно-ли предложить более несправедливую характеристику для прощальной Беседы?.. А предложивши её, трудно, думается основательно возразить на доводы рационалистические...

⁶ - В прощальной Беседе замечательно особенно то обстоятельство, что Господь часто повторяет в ней пред Учениками многие изречения, высказанные Им прежде в грозно-обличительных речах к иудеям. Обстоятельство это, по-видимому, может дать прямой повод к предположению, что позднейший редактор Евангелия Иоанновна составил таким образом прощальную Беседу из отдельных изречений Господа, более или менее часто повторявшихся Им, сам соединил эти изречения в одну непрерывную речь, приурочив эту речь к определённому времени и определённым обстоятельствам. Но возможность такого предположения устраняется самым изложением беседы Господа, с необходимостью заставляющим признать совершенно обратное. В этом изложении прежде

встречавшиеся в беседах Его изречения поставлены в такую тесную, существеннейшую связь со всем течением речи, что признать случайный характер нахождения их в этой речи, т.е. допустить, что в действительности они в это время Господом сказаны не были, а вставлены потом просто лишь по какой-нибудь случайной ассоциации, – нет никакой возможности. Кто заподозрит, напр., подлинность слов Господа в начале Его прощальной Беседы: чадца... взыщете Мене, и якоже рех иудеом, яко аможе Аз иду, вы не можете приити: и вам глаголю ныне (13:33)? Слова эти были ранее сказаны иудеям (7:34; 8:21), но уже то одно, что на это обстоятельство указывает Сам же Господь, снимает с них всякое подозрение неподлинности и лишает всякого основания то по-видимому возможное предположение, что это лишь один из фрагментов, из которых в позднейшее время составлена беседа Спасителя. Нужно-ли говорить – с другой стороны, – как уместны, как необходимы эти слова в данном случае, после того возгласа Сына Человеческого, которым как бы открывал Он время страданий и смерти Своей в разлуке с детьми Своими, и пред возвещением Им новой Его заповеди о любви?.. Или вот, напр., Господь говорит Ученикам: аще Мя бысте знали, – и Отца Моею знали бысте (14:7), т.е. опять повторяет ранее сказанное иудеям (8:19). Но можно-ли усомниться хотя на минуту в подлинности этих слов и в действительной принадлежности их к прощальной Беседе, когда слова эти прямо служат основой для всей последующей беседы с Филиппом?.. Не в теснейшей ли и естественнейшей связи и соответствии со всеми предыдущими и последующими словами Господа, в ответ на вопрос Ап. Филиппа, и с самым вопросом последнего стоят и эти слова: не веруеши-ли, яко Аза во Отце и Отец во Мне есть?.. Можно-ли опустить их из речи, не нарушая связи её?.. А ведь и эти слова были также ранее сказаны Господом иудеям (10:38). Совсем не важное возражение против подлинности прощальной Беседы делает ещё Штраус. «По синоптическим повествованиям, пишет он: Иисус тотчас по окончании вечера вышел к горе Елеонской, тогда как Иоанн даёт (lasst) Ему выступить с места только после длинного ряда прощальных речей (14–17)». (Привед. у А.

Ebrard'a в книге его: *Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. Ein Compendium der gessammten Evangelienkritik mit Berücksichtigung der neuesten Eracheinungen*. 3-te Aufl. Francf. am M. 1868. Tt. 1–2. S. 650). Но и не говоря о том, что выход из горницы у Иоанна обозначен уже в конце XIV гл. (ст. 31), так что в горнице произнесён не «длинный ряд речей», а лишь часть их, – необходимо также принять во внимание, что произнесённые на вечери речи естественно было и отнести к ней, как её часть, и не отмечать произнесение этих речей отдельно. Если-же Синоптики и не упоминают о речах XV–XVII, сказанных по выходе из горницы, то с другой стороны – возможности их они также не отрицают, ибо нигде не говорят, чтобы Господь с Учениками шёл до горы Елеонской молча...

⁷ - S. Iohannes Chrisostomus. Apud Migne, *Patrologiae cursus completus, series graeca*, t. LIX. (Тоже в русском переводе: Святого Отца нашего Иоанна, Архиепископа Константинопольского, Златоустого, Беседы на Евангелие Святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова, переведённые с греческого при Санкт-Петербургской Духовной Академии. Часть II. СПб. 1855.) S. Cyrillus Alexandrinus. Apud Migne, *Patrologiae cursus completus, series graeca*, t. LXXIV. S. Aurelius Augustinus, Hipponensis Episcopus. *Operura tomus quartus, complectens exegetica in Novum Testamentum*. Editio monachorum ordinis s. Benedicti e congregatione s. Mauri MDCCXCVII (1797). Сверх того мы пользовались трудами: Бл. Феофилакта (Благовестник или толкование Блаженного Феофилакта, Архиепископа Болгарского, на Святое Евангелие, Часть четвёртая. Евангелие от Иоанна. Казань. 1870 г.). Евфимия Зигабена (Толковое Евангелие от Иоанна, составленное по древним святоотеческим толкованиям. Перевод с греческого. Киев. 1887). Origenis Adamanti (Migne, *Patrologiae cursus completus, series graeca*, t. XIV). *Catena Patrum Graecorum in Sanctum Iohannem ex antiquissimo Graeco codice MS*. Ed. a Balthasaro Corderio, Professore. Antverpiae MDCXXX (1630). *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum*. Edidit I. A. Cramer. tt. I u II. Oxonii MDCCCXLIV (1844),

⁸ - Следуя примеру новейших комментаторов (Keil, Meyer, Godet), мы, при ссылках на большинство трудов перечисленных авторов, в иных случаях позволяем себе не обозначать уже не только заглавий их, но и самых страниц, на которых изложены те или другие упоминаемые и разбираемые толкования: такое обозначение страниц весьма часто делается действительно вполне излишним в трудах, содержание которых естественно и удобно делится истолковываемыми главами и стихами, почему и всякое цитуемое место в них легко и просто отыскивается и без нарочитого обозначения страниц. Также поступали мы и в отношении цитат из Tischendorf 'а и Gedhardt'a. Исключением-же будут труды Арх. Иннокентия, Stier'a, Cremer'a, Winer'a и Catenae.

⁹ - Некоторые цитаты из Cremer'a сделаны по IV-му изд. (1867), что тщательно каждый раз отмечалось.

¹⁰ - Сокращённо обозначалось: Olshausen-Ebrard.

¹¹ - Приводим здесь полное заглавие кодексов, обычно обозначаемых условно только известными буквами X – Codex sinaiticus Petropolitamis saeculi IV medii. (У нас обозн. А 1) А – Cod. Alexandrinus Musei Britanici saeculi V ejusque fere exeuntis. В – Cod. Vaticanus, Num. 1209, saeculi IV. С – Cod. Ephremi Syri, rescriptus Parisiensis, saeculi V fere medii. С 2 – Saeculi VI medii, С 3 – saeculi IX. D – Cod. Bedae Carthabrigiensis, Graecus et Latinus, stichometrice scriptus, saeculi fere VI medii. E – Cod. Basileensis, saeculi videtur VIII medii. F – Cod. Boreeli, nunc Rheno-Trajectinus, saeculi IX. F a – Cod. Coislinianus Parisiensis, saeculi videtur ineuntis VII. G – Cod. Andr. Seidelii, nun Harlejanus, 5684 Musei Britanici, saeculi est IX vel X. H – Cod. Andr. Seidelii, nunc Hamburgensis bibliothicae publicae. Ejusdem cum Cod. G aetatis et rationis est. I – Cod. Palimpsestus Petropolitanus, saeculi V. I B – Cod. Musei Britanici, num. 17,186, saeculi certe V. K – Cod. Cyprius Parisiensis, num. 63, saeculi IX. L – Cod. Parisiensis, num. 62, saeculi VIII. M – Cod. Parisiensis, num. 48, post medium saeculi VIII (мн. Tischendorf 'а). N – Sunt Evangeliorum fragmenta in membranis purpureis, argento auroque scripta. Saeculi VI videtur. O – Fragmenta Mosquensia, saeculi IX. P – Cod. Guelferbytanus palimpsestus, saeculi VI. Q – Cod. Guelferbytanus palimpsestus,

saeculi V. S – Cod. Vaticanus, num. 354, scriptus anno 949. T – Cod. Borgianus 1, Collegii Romani pro propaganda fide. Fragmenta. Ed. 1789. U – Cod. olim Nanianus, nunc Venetus Marcianus. Evangelia quatuor integra, saec. IX exeunts vel X. X – Cod. Bibliothicae Monacensis universitatis saeculi IX exeuntis vel X. Y – (Y) Fragmenta Evang. sec. Ioh. (XVI, 3–XIX, 43), inter libros bibliothicae principalis Barberinae numero 255 notata. Videtur VIII saeculi. Γ – Cod. quatuor Evangeliorum. Subscriptus est, si recte computatio indictionum facta est, annus Christi 844. Δ – Cod. Sangallensis, cum versione Latina interlineari. Edidit Rettig anno 1836. Λ – Cod. Oxoniensis, a nobis (Tischend.) anno 1853 ex oriente detectus, noni potius, quam octavi saeculi. Π – Cod. Evangeliorum, fere integer, saeculi IX. Antiquae versiones: Italiae (factae in Africa saeculo secundo). Сокр. – It. Vulgatae – (Vulg.). Aethiopica – (Aeth.). Armenica – (Arm.). Syriaca – (Syr.).

¹² - Некоторые цитаты из Winer'a сделаны по VII изд. (1867), что также каждый раз отмечалось.

¹³ - «Первое и паче всего видим здесь, пишет преосв. Иннокентий: слышим, осязаем духом, превосходящую разум любовь Христову, которая распространяется до того, что видимо объемлет небо и землю, время и вечность"... Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа, стр. 273.

¹⁴ - Из службы в Великую Субботу (стихиры на «Господи воззвах»). Подобно изложенному рассуждает Ориген: «Если (замечание): бе же ночь, должно рассматривать, не как бесцельно брошенное Евангелистом, то должно сказать, что (оно сделано) в том символическом смысле, что чувственная ночь была образом, касающимся ночи в душе Иуды, о каковой ночи Павел говорит: несмы сынове нощи, ниже тмы... мы же, сынове суще дне, да трезвимся"... Cramer, Catenaе, S. 343.

¹⁵ - Приступая к изложению прощальной Беседы Господа с Учениками, мы кратко должны решить предварительно несколько частных вопросов. Первый из этих вопросов – в том: что принять за начало её?.. Под именем прощальной Беседы, как легко можно видеть из самого названия её, ближайшим образом должно разумеать ту беседу, какая велась Господом непосредственно пред разлукой с Учениками и по поводу этой

последней. Отсюда ясно, что всё, что говорил Господь за последней вечерей, при омовении ног Ученикам, при установлении таинства Евхаристии и даже по поводу предательства Иуды, – всё это не должно разумеаться под именем прощальной Беседы Его, как ни тесно примыкает по-видимому к ней: для всех этих бесед и речей был свой особый повод, и все они, хотя и были сказаны незадолго пред разлукой, однако, прямого отношения к ней не имели и не по поводу её сказаны. Прощальную Беседу мы понимаем, как нечто единое, целое, – целое в самом разнообразии предметов речи, в самой иногда непонятной с первого раза, но видимой при более прилежном изучении связи отдельных частей её. Такая именно речь начинается с 31 ст. XIII гл. Ев. Иоанна со слов: «когда он (Иуда) вышел, Иисус сказал: ныне прославился Сын Человеческий»... Так приблизительно начинает прощальную Беседу и Иоанн Златоуст. По крайней мере в толковании XIV, 18 он говорит: «как в начале речи сказал (Христос): чадца (Ин. 13:33), – так и здесь говорит: не оставляю вас сиры»... Migne Patrol. curs. compl. ser. gr., t. LIX, col. 405. P. II. стр. 521. – В этом, не столь важном, впрочем, отношении мы расходимся – косвенным образом – со всеми, кто предполагает установление таинства Евхаристии где-либо после 31-го ст. XIII гл., как, напр., Olshausen-Ebrard: Das Ev. d. Ioh. S. 348 (мы цитуем по изданию 1861 г., редактированному Ebrard'дом, а в раннейшем издании, принадлежащем одному Olshausen'у: Bibl. Comm. 1838. Ss. 409–410, высказывается мнение об установлении таинства даже после 38 ст. XIII гл.) и Lucke: Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 486, относящие это установление в промежуток между стт. 33 и 34-м XIII гл. – Также и Haneberg: Ev. nach Ioh. S. 196, Lange: Theol.-homil. Bibelwerk S. 39 и Maier: Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 297–298. Кончается прощальная Беседа XVI-ю главою Ев. Иоанна. Второй вопрос непосредственно примыкает к первому и касается времени установления таинства Евхаристии по Ев. Иоанну, – точнее: в какой промежуток в повествовании Евангелиста о последней вечери должно вставить синоптический рассказ об учреждении Господом таинства Тела и Крови Своей. Сказавши, что всё, относящееся к этому событию,

не относится к прощальной Беседе в строгом, собственном смысле, и начиная эту Беседу с 31 ст. XIII гл., – мы *eo ipso* отрицаем уже установление таинства Евхаристии после этого стиха. В данном вопросе для нас остаётся доказать это своё мнение, – доказать-же его мы надеемся в самом изложении прощальной Беседы Господа, когда выяснится тесная связь между всеми последующими стихами XIII гл. со стиха 31-го, ибо главным основанием для учёных указывать установление Евхаристии где-либо в промежутке между стт. после ст. 31-го является то предположение, что между некоторыми отдельными из этих стт. не наблюдается связи, замечен перерыв, который и указывает будто бы на то, что в то или это место должно вставить синоптический рассказ об установлении таинства Евхаристии. Так Olshausen-Ebrard прямо видит подтверждение своего мнения, что установление таинства падает между ст. 32 и 33, в том что – «здесь находится перерыв (Euge), и стих 33-й с 32-м ничем не связаны, – он начинается новым воззванием *τεκνία* и с новой мысли» (Das Ev. d. Ioh. S. 348). Подобно этому и Lücke между стт. 33 и 34-м не признаёт существенной связи и видит только «тень непрерывного целого» (Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 485). Для опровержения данных мнений необходимо, следовательно, установить именно и уяснить связь между отдельными стихами конца главы XIII-й, или по крайней мере – доказать, что «речь с 31 ст. по 36 образует, как говорит Godet (Comm. zu d. Ev. Ioh. S. 508), столь тесно связанное целое, что вставить сюда столь важное обстоятельство (установление Евхаристии) – невозможно». Беседа же Господа с Петром никакого отношения к установлению Евхаристии, очевидно, не имеет и – «вставлять в неё, как говорит тот-же экзегет (*ibid.*), такое знаменательное, торжественное действие нельзя». Вопреки Olshausen'у, который высказывал мнение, что это действие совершено пред воззванием Господа: «да не смущается сердце ваше» (после XIII, 38 и пред XIV, 1, см. выше), нельзя допустить, чтобы такого рода воззвание могло считаться достойным заключением для великого таинства. Мнение Kern'a (См. у Godet: Comm. zu d. Ev. Ioh. S. 507 и Meyer: Krit.-exeg. Handb. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 430), относящего его к

началу гл. XV-й, к речи о Лозе истинной, неверно уже в виду ст. 31 гл. XIV, где содержится приглашение Господа к Ученикам – встать и идти из горницы. Подробное решение вопроса в смысле положительном в нашу задачу не входит, также, как и опровержение многоразличных мнений, относящих установление таинства в промежутки между различными стихами до 31-го ст. (Собраны у Godet *ibid.*, Meyer *ibid.*, Keil: *Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 450*). Лучше всего принять, что установлено оно было между стт. 30 и 31 (XIII) – после выхода Иуды и пред самым началом прощальной Беседы Господа. Так именно предполагает архим. Михаил (Пр. Бес. Иисуса Христа с Учениками, стр. 198). Тогда устраняется и та трудно допустимая возможность, что в таинстве участвовал Иуда, – и вместе с тем слова: ныне прославился сын Человеческий, – получают смысл особенно-глубокий, особенно-знаменательный. Мнение Godet (*ibid.*), что это несоединимо с выражением: абие изыде (Иуда), – представляется непонятным и странным: что-же здесь несоединимого? Заслуживает внимания также мнение самого Godet (*ibid. S. 508*), относящего установление Евхаристии к знаменательным словам 1-го ст. XIII гл. Евангелия Иоанна...

¹⁶ - Преосв. Иннокентий: Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. Стр. 273–274.

¹⁷ - Lücke думает, что как в 31-м, так и в 32-м стихах говорится об одной и той-же небесной славе Христа, но в стихе 31-м Христос говорит об этой славе со свойственным Ему пророческим прозрением и потому обозначает её, как уже достигнутую, а в 32-м ст. говорит о ней так, как нужно было говорить уже по самому положению дел, то есть, в будущем времени: и абие прославит Его (*Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 487*). Но трудно допустить, конечно, чтобы на пространстве каких-нибудь 10 слов об одном и том-же действии можно было говорить то в настоящем, то в будущем времени, чтобы, обозначив действие, как уже совершившееся, сейчас-же следом трактовать его, как будущее. И естественна-ли столь быстрая, неожиданная и ничем не обусловленная смена тона и строения речи?..

¹⁸ - В нашем русском тексте такая связь яснее, чем в славянском: в последнем—"егда изыде" отнесено к предшествующему 30-му стиху (приим же он хлеб, абие изыде: бе же ночь, егда изыде), а в русском – к ст. 31-му (когда он вышел, Иисус сказал... etc). Чтение русского текста правильнее и согласно с Text. Recemt. Славянский текст примыкает к тем кодексам (AEFHKMSΓΔΠ), которые выпускают слово οὖν из целой фразы: ὅτε οὖν ἐξῆλθε (Tischendorf οὖν принимает. См. N. T. graece, а также у Gebhard'a), благодаря чему эта фраза удобнее присоединяется, действительно, к 30-му стиху, хотя всё же она является в этом стихе совершенно излишнею, ибо и без того понятно, что обозначение времени: «бе же ночь» – имеет прямое отношение к ранее сказанному: приим же он хлеб, абие изыде: бе же ночь, – зачем-же ещё здесь прибавлять: егда изыде? Такая прибавка, по мнению Godet (S. 509), даже ослабляет значение этого краткого замечания: а была ночь. Тоже подтверждает и Lücke. Предшествующая речь, по его мнению, заключается (выражением) ἦν δὲ νύξ – вполне. Чрез прибавку: ὅτε ἐξῆλθε заключение это получило-бы нечто излишнее. А между тем – насколько излишня эта прибавка в ст. 30, настолько же важна она в ст. 31, где λέγει иначе является ничем не связанным с предшествующим повествованием. Но, говорит Lücke, у Иоанна λέγει никогда не стоит в начале совершенно новой речи, а обычно только в середине разговора, или, если в начале, то всегда в ясной и непосредственной связи с предшествующим фактом. – Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 486.

¹⁹ - Olshausen-Ebrard указывает на то, что Господь мог-бы в эти мгновения употребить для разрушения замысла Иуды Свою чудодейственную силу, – мог-бы поразить его самого внезапною слепотою, хромотою и т.п. (Ср. Мф. 26:63), Das Ev. d. Ioh. S. 349. –В таком смысле беспрепятственный выходъ Иуды невольно сопоставляется с теми предложениями употребить Свою чудодейственную силу, какие делались диаволом при искушении Господа в пустыне (Мф. 4:3, 6; Лк. 4:3, 9).

²⁰ - Пр. Иннокентий: «иначе (чем Ученики) взирал на удаление предателя Учитель. С исходом его извергнута была вон вся область тьмы, которая настоль долгое время в лице его

вторглась было в самый чистый, богосветлый круг Учеников Иисусовых... Стеснённое дотоле присутствием предателя сердце Иисуса распространилось: взор просветлел. В свободной мысли представилось вдруг и всё прошедшее, и всё будущее, и окончание ветхого завета с заключением собственного земного поприща, и начало новой благодатной Церкви, с новым образом собственного бытия, по человечеству превознесённого чрез крест над всем и всеми. С сей стороны самый крест, как главное орудие к ниспровержению царства тьмы, как основание церкви и завета нового, вечного, как средоточие всех прошедших и будущих распоряжений Промысла, как противоядие и врачевство против плодов ужасного древа познания добра и зла, – представлялся блистающим славою Божественною, и всё священнодействие Голгофское, которое некоторым образом предначиналось исходом предателя, теряло мрачность и принимало вид всемирного торжества для Того, Кто долженствовал быть его первосвященником»... Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа, стр. 251–252.

²¹ - Это прошедшее время, вместо будущего, в устах Господа Maldonat уподобляет тому, – «как если бы случайно вождь на войне, по получении известия об имеющем быть в сей день сражении, движимый радостью, сказал-бы: сегодня я достигну бессмертной славы; или, – если бы он обладал ещё большею выразительностью речи: ныне я счастлив, ныне я достиг бессмертного имени, – говоря о будущем прошедшим временем, чтобы показать, что он победу считает столь верною, как ежели бы держал её в руках, как ежели бы уже возвращался с триумфом в отечество»... Comm. in quatuor Evv. Col. 1725.

²² - По толкованию Godet восклицание Господа: ныне прославился Сын Человеческий, – сделано было Им «в живом чувстве, что Он достиг обладания истинным величием, которое состоит в полном послушании», – и поводом к этому восклицанию послужил исход из общества Господа и Апостолов Иуды, с его постоянным стремлением к земному величию. «Это и есть Его настоящее прославление, которое достигнуто в обоих действиях: умовении ног и исключении Иуды». В этом

толковании, при верности основной мысли, что под прославлением Своим в данном случае Господь разумел крайнее Своё уничтожение, оригинально собственно указание на то, в чём это уничтожение достигло высшей степени (умовение ног и исход склонного к мирской власти Иуды). К такому мнению Godet прибегает в виду своего несогласия с приведённым нами толкованием, а не согласен он с этим толкованием потому, что при нём теряется контраст между прошедшим ἔδοξασθη и будущим δοξάσει, – при нём «непонятно, почему Иисус ещё предстоящее дело обозначает прошедшим временем и как-бы даже исполненным в это мгновение (vñv)». Но объяснение этих недоумённых вопросов уже дано нами. Сверх того, Godet сам же говорит против себя, ибо исход Иуды и умовение ног не могут в силе своей почитаться не только большими, но и равными испытаниями послушания и презрения к земной славе со стороны Господа, чем Его страдания и смерть, – как-же сказал Господь «прославился», если эти величайшие испытания впереди?.. Если Godet желает столь строго в данном случае следить за временами глаголов, сохраняя во всей неприкосновенности значение их, – для него останется всегда открытым этот вопрос... Иначе толкует слова: «ныне прославился Сын Человеческий» – Haneberg. Слова эти он сбивчиво считает то вводными к установлению таинства Евхаристии, то заключительными по отношению к нему. «Теперь, когда Евхаристия установлена, – Сын Человеческий прославился. Это вечный памятник Его царского и первосвященнического достоинства и того прославления Бога, которое в Евхаристической жертве находит своё полнейшее выражение. Как при совершении Евхаристии прославляется Спаситель, когда оживляется воспоминание об Его деле, – так при этом воспоминается и всемогущество, святость и благодать Триединого Бога. И теперь равно прославляется Сын чрез Бога, ибо чрез Божию силу происходит пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь». Ev. nach Ioh. S. 196. – Ничто не мешает принять то предположение, что пред началом прощальной Беседы Господом было установлено таинство Евхаристии. Тогда связь исхода Иуды с началом речи Господа: ныне прославился

etc... не ослабится, а только из хронологической станет прагматической, то есть, тогда должно будет допустить, что Евангелист сам уже поставил эти два события рядом, чтобы указать их внутреннюю связь, хотя во времени они, быть может, и не примыкали друг к другу непосредственно. Слова Господа: ныне прославился Сын Человеческий, получают тогда, действительно, особенно глубоко-знаменательный смысл, – однако же, необходимо иметь в виду, что исключительно к таинству Евхаристии эти слова относить нельзя, и что такое значение их может быть только, так сказать, добавочным, побочным. Эти слова – начало и вместе с тем – и тема всей речи; отделять их от этой речи, поэтому, нельзя, а между тем и относить, и привязывать всю прощальную Беседу, со всем её разнообразным и глубоким содержанием, к установленному пред началом её таинству Евхаристии – тоже, конечно, нельзя. Поэтому и начальные слова, подобно и всей остальной Беседе Господа, должны иметь прежде всего своё собственное, самостоятельное значение.

²³ - Migne t. LIX, col. 392. Русск. пер., стр. 486–487.

²⁴ - Op. cit., col. 888. Не отличают славы Сына Человеческого в страданиях и смерти Его (ст. 31) от Его небесной славы (ст. 32) – Baumlein, Massl и из древнейших толкователей: Calmet: Comm. in omn. libr. V. et N. T. col. 605, Hunnius: Thesaurus Evang. S. 938, Maldonat: Comm. in quatuor Evv. col. 1726, Cornelius a Lapide: Comm. in quatuor Evv. col. 454. Правильно толкуют: Keil, Tholuck, Olshausen-Ebrard a Meyer и Lange примыкают к вышеизложенному мнению Godet (см. прим. 22).

²⁵ - Выражение: δοξάζεσθαι у Ев. Иоанна в отношении Иисуса Христа, хотя и указывает прежде всего на явление Божественной природы Его, однако же, не имеет исключительно одного этого значения и указывает скорее на прославление вообще. См. Cremer: Bibl.-theolog. Wörterbuch S. 210–211. Оно указывает вообще на явление величия существа Господа, – след., не только как Бога, но и как Человека, как Сына Человеческого, что особенно и раскрывается в настоящем случае.

²⁶ - Cremer: Bibl.-theolog. Wörterbuch S. 563.

²⁷ - Только первомученик Стефан пред кончиной своею назвал Господа этим именем: «се вижу, говорил он, небеса отверста и Сына Человеча одесную стояща Бога» (Деян. 7:56). Но здесь, очевидно, имелись в виду слова Самого Господа (Мф. 26:64), и Сыном Человеческим Господь именуется здесь притом также в той речи, которая имела целью указать на Его небесную славу.

²⁸ - Cremer: Bibl.-theolog. Wörterbuch S. 563–564. Wölg. Friedr. Gess: Die Lehre von der Person Christi, entwickelt aus dem Selbstbewusstsein Christi und aus Zeugnisse der Apostel. Basel. 1856. S. 8. Есть мнение, что наименование: «Сын Человеческий» Самим Господом употреблялось приспособительно к народному языку, на котором это наименование было обычным для Мессии, – сделалось-же оно таковым благодаря частому употреблению своему в таком значении в апокрифической книге Еноха. Но доказывается, что все те места в этом апокрифе, в которых Мессия именуется Сыном Человеческим, – позднейшего, после-христианского происхождения, и во времена Иисуса Христа народ вовсе не связывал этих двух имён воедино. Ср. Ин. 12:34. См. Phil. Friedr. Keerl: Der Mensch, das Ebenbild Gottes; sein Verhältniss zu Christo und zu Welt. Ein urgeschichtlicher Versuch. Bd. I. Basel. 1860–1866. S. 213.

²⁹ - Так именно Gess: Die Lehre von d. Person Christi S. 7.

³⁰ - Gess справедливо в наименовании Господа Сыном Человеческим усматривает и указание на всеобщность совершённого Им спасения: «Кто понимал это слово, тот был уже выше (иудейского) партикуляризма. Сын Человеческий настолько-же принадлежит и всему человечеству, сколько и детям Израиля» (Die Lehre von il. Person Christi S. 10). – Вопросом о причинах, по коим Господь именуется в данном случае Себя Сыном Человеческим, задавался и Ориген и решал его в таком смысле: «человеческая слава, (достигаемая) чрез смерть, не есть (слава) Единородного Логоса, по природе недоступного смерти, и Мудрости, и Истины и всего прочего, что относится в Иисусе к Божественной природе, но слава

Человека, Который был и Сыном Человеческим, бывшим от семени Давида по плоти. Посему Он выше сказал: «ныне ищите Мене убить, Человека, иже истину вам глаголах», а в толкуемом нами месте: ныне прославился Сын Человеческий». Migne t. LIX, col. 812. – Шлейермахер по вопросу о значении наименования Господа Сыном Человеческим писал: «имя: Сын Божий обозначает Его различие от всех (людей), а: Сын Человеческий – Его связь со всеми». F. Schleiermacher's: Das Leben Iesu. Vorlesungen an der Universität zu Berlin, in Jahr 1832. Herausg. von Rütenik. Berlin, 1864. S. 288. Но, конечно, Шлейермахер не допускает того, чтобы, употребляя то первое, то второе из сейчас указанных наименований для Себя, Христос указывал в Себе действительное различие двух естеств и в частности, – чтобы чрез наименование Себя Сыном Божиим Он обнаруживал в Себе действительность сознания премирного Божеского бытия Своего. Такого сознания у Христа, по Шлейермахеру, и не было, и если говорит Он о единстве Своём со Отцом, то это единство характера чисто нравственного (ibid. S. 291) и Сыном Божиим, отсюда, Он именовал Себя только в смысле Своего полного знания воли Отца и совершённого исполнения её (ibid. S. 293). Если говорил Он и о Своём премирном бытии, напр. Ин. 6: 62; то лишь в значении опять переносном, – для указания на Своё посольство от Бога и вообще – на высоту Своей Личности (ibid. S. 290). Отсюда понятно, что именованьем: Сын Божий и Сын Человеческий Господь, по Шлейермахеру, одинаково обозначал собственно Свою единую человеческую личность и – «часто Он пользуется обоими выражениями относительно Себя – то тем, то другим, не приписывая, однако, чего-либо особенного ни тому, ни другому; каждым из них Он обозначает Себя всецело, но в различных только отношениях: чрез одно (Он указывает) на особое различие между Собою и всеми людьми, чрез другое (Сын Человеческий) – на Своё равенство с прочими людьми (ibid. S. 293). – Все вообще различные мнения о значении имени: Сын Человеческий собраны и подвергнуты основательному разбору в книге проф. Соллертниского: Пастырство Христа Спасителя (СПБ. 1887. Стрр. 60–118). Заслуживает также некоторого внимания, по своей

оригинальности, неупомянутое у п. Солвертинского мнение по данному вопросу Keerl'я. В основе этого мнения лежит то предположение, что именование: «Сын Человеческий» нельзя связывать с земною только жизнью Христа и объяснения значения его нельзя искать в деле восприятия Господом человеческого естества от Девы Марии. Keerl прямо пишет: «ошибочно понятие Сына Человеческого ограничивать только земным Его явлением» (Der Mensch., d. Ebend. Gottes S. 218). Сыном Человеческим Он стал ещё до творения человека, говорит Keerl в другом случае (ibid. S. 510). Как Сын Человеческий Он сошёл уже и с неба; доказательство сему – Ин. 3:13 и 6:62 (ibid. S. 218–222. – Но разве Господь не мог, напр., сказать о Сыне Человеческом: «сый на небеси» в силу единства Своей Личности?.. Также и 6:62). Мысль свою Keerl подтверждает указанием на то, что в устах Господа Сын Человеческий=Сын Божий (Ss. 222–224. Не наше-ли возражение это скорее подтверждает?..) «Мы последовательно далее должны заключать, продолжает Keerl (ibid. S. 225): что Сын Божий или Человеческий в телесном, человекоподобном образе имеет бытие на небе искони. Как всё существующее на земле имеет свой предобраз и первообраз на небе, но, конечно, в совершеннейшем духовном виде, – так и плоть и кровь имеют на небе свою аналогию»... «Образ раба (ibid. S. 226) есть (для Христа) одинакий образ, как и тот, который имеет Он и на вебе, – только в плотском виде»... Чтобы изъяснить это предвечное бытие Господа, как Сына Человеческого, Keerl рассуждает: «человек есть конец и цель Божественного плана творения, который вместе с тем есть и план спасения, – как и наоборот, – но таким он (этот план творения – планом спасения) является только во Христе. Если человек есть центр творения, то все круги творения сходятся на нём, стоят к нему в известном отношении и достигают совершенства только тогда, когда он сам достигает цели, к которой он призван Божественным определением. Но так как определение Бога чрез людей исполняется только во Христе, то, очевидно, Сын стоит в известном отношении зависимости к понятию человека»... (ibid. S. 229). Так, по рассуждению Keerl'я, Сын Божий является

Сыном Человеческим в тех отношениях Своих к миру в лице человека, какие начались ещё до Его воплощения и пред началом бытия самого мира. Но можно ли усвоить такое значение наименованию: Сын Человеческий?.. Нет, ибо в таких Своих отношениях к миру и человеку Сын Божий в прологе Евангелия Иоаннова назван Логосом, а не Сыном Человеческим. С этим же последним именем нераздельно связано понятие о восприятии Сыном Божиим человеческого естества (цитаты из свв. Отцов об этом можно видеть на стрр. 107–124 1-го т. ниже цитуемого сочинения Г. Властова), о теснейшем и в собственном смысле понимаемом приобщении Его плоти и крови. Такого прямого значения за наименованием: «Сын Человеческий» не решается отрицать и Keerl, но вместо того вывода отсюда, что Господь Сыном Человеческим именуется уже по Своем воплощении, он развивает своё собственное учение о небесной плоти Сына Человеческого до земного Его воплощения от Марии! Чтобы понять все выводы из такого учения, дадим слово самому Keerl'ю. Изъясняя слова Господа: «аминь, аминь глаголю вам: аще не снесте плоти Сына Человеческого» и проч. Ин. 6:63, – Keerl рассуждает: «Господь говорит здесь о плоти и крови Сына Человеческого, понимает-же в действительности здесь не то тело, которое восприял Он во чреве Марии. Как оно сошло бы с неба!.. Скорее к нему имеет приложение (изречение): «плоть не пользует ничтоже, дух есть, иже оживляет» (Ин. 6:63). Это тело (о котором Он говорит) немного прежде, в ст. 33, Он назвал хлебом, сходящим с неба и подающим жизнь миру (ср. стт. 32, 41, 50). В той-же мысли говорит Он в ст. 51: «и хлеб, его-же Аз дам, плоть Моя есть, юже Аз дам ко благу(?), или(?!) за живот мира», – то есть, чрез это мир получит жизнь. Здесь столь-же мало речи о принесении примирительной Жертвы, как и об Его земном теле, но (речь здесь) о теле и крови, которые Он имеет на небе и с неба подаёт в Своем лице. Только это тело есть дух и жизнь»... (ibid. S. 220–221). Трудно разобраться среди всей этой путаницы понятий у Keerl'я! Плоть небесная у Христа, по его мнению, не таже, что земная от Марии. Итак, у Христа две плоти!.. Не будем уже следить далее за всеми другими выводами из

мистических бредней автора, решать напр. вопросы о взаимоотношении той и другой плоти и о том, две или одна плоть на небе теперь у Христа, когда известно, и сам Keerl (ibid. S. 226) признаёт, что прославляется и возносится на небо именно земная плоть. Заметим только, что и по словам Господа, грубо и неосновательно видоизменяемым Keerl, плоть Его в Евхаристии есть именно Его плоть от Марии, – «юже, говорит Он прямо, – Аз дам за живот мира», – и Апостол Павел учил о Евхаристии, как о воспоминании именно о крестной жертве (1Кор. 11:26), не говоря уже об учении Отцов. И именно этой плоти и крови приобщившись, Единородный Сын Божий стал Сыном Человеческим. Отдавая полную справедливость основательности и верности разбора различных мнений по вопросу о значении имени Сына Человеческого у проф. Соллертинского, мы должны, однако, сказать, что собственное его мнение по данному вопросу грешит и натянутостью, и неосновательностью. Не вдаваясь в полный разбор его, – это повело-бы нас слишком далеко, – заметим здесь, что видеть с пр. Соллертинским в имени Сына Человеческого указание на пастьерское достоинство Иисуса Христа нельзя последующим основаниям. 1. – В этом имени нет ничего, что бы само по себе подтверждало разбираемое мнение и объяснение того, каким образом понятие о Сыне Человеческом явилось столь родственным понятию о Пастыре, что заменило его, – мы у автора не нашли. 2. Вопреки утверждению его, что именование: «Сын Человеческий» имело в «ветхом завете довольно сложную историю, которая при том развивалась строго систематически в смысле постепенного возвышения» (стр. 110) т.е., по мысли пр. Соллертинского, возвышения до отождествления с понятием пастыря, – мы не находим такой сложной истории в изображении автора и – ещё менее того находим, чтобы в ветхом завете понятие Сына Человеческого где-либо сближалось с понятием Пастыря. Обращение к пр. Иезекиилю Бога: «сыне человек» могло быть равнозначащим имени человека (ср. у самого-же Соллертинского стр. 72–74, где он признаёт такое значение за разбираемым именем в книгах Числ, Иова, Псалмов. Совершенно неясно, почему у Иезекииля это

имя должно пониматься иначе). Самое-же главное – в видении Даниила, этом высшем пункте ветхозаветной истории в развитии имени Сына Человеческого, Он является как Царь, а не как Пастырь, – таковым он выходит уже по толкованиям нашего автора (стр. 110–111) – 3. В Евангелии Иоанна Господь как Пастырь именуется не Сыном Человеческим, а именно Пастырем. Это обстоятельство проф. Соллертинский думает объяснить тем, что Иоанн «не сам избирает его (это наименование Пастырь – взамен имени: «Сын Человеческий»), но устанавливает и заменяет им первичное (т.е. «Сын Человеческий») под влиянием каких-либо особых обстоятельств, бывших в жизни современных ему первых христиан» (стр. 62). Что-же, однако, это за неизвестные обстоятельства?.. Автор умалчивает, и всё объяснение его теряет чрез то всякое значение и силу. С другой стороны – хотя пр. Соллертинский и возражает – и с полною справедливостью, конечно, как против тех, которые в наименовании: «Сын Человеческий» видят указание лишь на человеческую природу Христа и даже – указание на единство в Нём этой природы, – так и против тех, которые думают, что Спаситель, называя Себя Сыном Человеческим, разумел не определённое Лицо, а «царство идеальной человечности» (стр.82), – но против разделяемого нами мнения, по которому в знаменательном имени Сына Человеческого соединяется и указание на человеческую природу Господа, и – на исключительность Его Личности среди других сынов человеческих, – в его труде никаких возражений мы не встретили. Как такая исключительная Личность, Господь, не переставая быть Личностью, вместе с тем есть воистину «новая глава человеческого рода, представитель не Адамовой, а лучшей, идеальной человечности». Сам пр. Соллертинский подробно, впрочем, развивает эти мысли в другом месте (стр. 89). Должно заметить, однако, что в таком смысле понимая наименование: «Сын Человеческий», мы далеки от мысли утверждать, что значение это ясно подтверждается решительно всеми местами Евангелия, где это имя только употреблено. На это не может претендовать ни одно объяснение имени «Сын Человеческий», и мы утверждаем

только, что нами принятое толкование его приложимо к наибольшему числу текстов, чем всякое другое. Только в иных текстах оно оправдывается с особой ясностью, – таков, по нашему мнению, именно разбираемый текст (Ин. 13:31). В отношении-же других текстов достаточно, если данное толкование не приводит лишь к прямому противоречию или нелепости. Вполне, ведь, и естественно, действительно, что раз принятое для себя имя известное лицо употребляет и тогда, когда это имя в какой-нибудь определённой связи с данным делом или словом и не стоит. – Суждения о значении имени: «Сын Человеческий» см. также у о. Буткевича (Жизнь Господа н. Иисуса Христа стр. 542–546. Москва. 1883) и у Г. Властова. Последний, изъясняя значение этого имени, приводит множество цитат из свв. Отцов, указывающих на действительность приобщения Господа к человеческому естеству (Опыт изуч. Еванг. св. Иоанн. Богосл. Т. 1-й стр. 107–124. СПб. 1887). Но этим значение многозначительного имени не исчерпывается, и потому решение вопроса о нём у Г. Властова является односторонним и неполным. Со всею обстоятельностью и полнотою вопрос о значении именованья: «Сын Человеческий» рассмотрен, наконец, у г. Громогласова в специальной статье его: наименование Иисуса Христа Сыном Человеческим (Чтен. в Общ. Любит. Дух. Просв. 1894, февраль-март). «Несомненно, читаем мы здесь, – что если в кн. пр. Даниила и в кн. Еноха выражение это имеет мессианский смысл, то с тем-же значением оно должно явиться и в новозаветном употреблении в устах Христа. Но мессианский смысл выражения не исключает совершенно и того непосредственного смысла, который даётся его филологическим составом. По смыслу своего употребления в указанных ветхозаветных источниках, выражение: Сын Человеческий заключает в себе два элемента: на ряду с мессианским значением оно содержит в себе указание на известное отношение к человечеству. Эти элементы в установленной нами ветхозаветной апперцепции являются тесно связанными один с другим: Сын Человеческий по пр. Даниилу и кн. Еноха есть Мессия, являющийся как человек. Эти

основные черты ветхозаветного употребления выражения сохраняются и в его новозаветном употреблении в качестве наименования Христа: называя Себя этим именем, Христос нераздельно обозначает им Себя и как Мессию, и как человека... Сын Человеческий... есть Мессия, поскольку Он сопричастен человечеству, и поскольку Его мессианское служение совершается в условиях человеческого существования»... (стр. 222–223) «Итак, наименование Христа Сыном Человеческим определяет Его не как человека – носителя мессианской идеи, а как Мессию в сфере человеческой деятельности, т.е. поскольку Его мессианское призвание осуществляется в условиях Его человеческого бытия»... (стр. 223–224). – Но г. Громогласов слишком сужает тот смысл имени Сына Человеческого, который, по его выражению, даётся его филологическим составом, благодаря чему в значительной степени теряется *raison d'être* всего имени. Ветхозаветный образ в кн. Даниила указывал прежде всего на идеально-человеческий характер царства, сменившего царство зверей, – отсюда и Сын Человеческий, по тому же образу, есть идеал человечности – прежде всего. При соединении-же с этим образом смысла и значения мессианского, в имени Сына Человеческого должно видеть указание на то, что Мессия будет не только человеком, не только будет «Своё мессианское служение совершать в условиях человеческого существования», но что Он будет идеалом человечества, совершенным осуществителем идеи человечности и, как таковой, – главою человечества и Царём. Иначе, повторяем, имя Сына Человеческого было-бы слишком бессодержательным со стороны филологического состава его и, что главнее всего, самый переход к значению мессианскому был-бы не ясен и не имел бы достаточных оснований для себя и причин. Что Мессия будет человеком и в условиях человеческого существования будет осуществлять Своё служение, – это достаточная-ли причина к наименованию Его Сыном Человеческим, когда все люди в таком смысле– сыны человеческие?.. Отсюда недостаточно ясна, нам кажется, речь г. Громогласова, и когда он касается истолковываемых нами слов Господа, стремясь

уяснить в отношении их значение именованья: «Сын Человеческий». – «В первом случае (12:24 и след.) от слов о прославлении Сына Человеческого Христос непосредственно переходит к речи о предстоящих Ему страданиях и смерти. Во втором случае Он начинает приведёнными словами Свою прощальную беседу с Учениками, последнюю беседу пред страданиями. Смысл изречения (ныне прославился Сын Человеческий) и в том, и в другом случае отсюда тот, что Христос смотрит на предстоящие Ему страдания, как на начало Своего прославления. Если по человечеству предстояло Сыну Человеческому перенести страдания, унижение и смерть, то для Него, как для Мессии, эти страдания и были именно совершением Его подвига и началом его победы и прославления. Страдая как человек, Сын Человеческий прославлялся, как Мессия»... (Стр. 239, прим. 13). Каким образом и почему это?.. Почему чрез страдания по человечеству Христос прославлялся, как Мессия?.. На эти вопросы думаем ответить мы своим толкованием.

³¹ - Lucke переводит ἐν именно чрез durch, и Эразм в Вульгате хотел также заменить in-per (см. Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 134). Но это мнение остаётся единичным и большинство толкователей переводит ἐν: в, достаточным основанием для чего служит параллельный 32 ст., где ἐν αὐτῷ и сам Lucke переводит: в себе Самом, и где перевод этот действительно необходим по самому существу дела. См. Olshausen-Ebrard: Das Ev. d. heil. Joh. S. 350; Stier ibid.

³² - Для пришествия Христа Спасителя – «надлежало грешному человечеству предварительно пройти долгий ряд очищения и освящения в сонме патриархов и всех святых ветхого завета, чтобы явиться, наконец, в Марии неискусобрачной на той степени чистоты и святости, на которой оно могло сделаться вместилищем Святейшего святых, Бога-Слова»... Правосл.-догм. Богосл. Макария. М. М., т. II, стр. 29. – Подробно и обстоятельно истории добра и зла, – последнего именно как стремления к «абсолютизму личного бытия» и «самости», в истории человечества до Христа изображена в специально, этому предмету, посвящённой книге пр. И.

Иванова: Добро и зло в истории рода человеческого по свидетельству Св. Писания. Воронеж 1894. См. особенно стрр. 84–293; 453–454.

³³ - См. у Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 137 и у Пр. Филарета, Арх. Черниговск. (Пр.-догм. Богосл. часть 2-я, стр. 99).

³⁴ - Dictio igitur illa «si» (аще) non conditionalis, sed causalis est. Maldonat: Comm. in quatuor Evv. col. 1726. – Тоже Cornelius a Lapide: Comm. in quatuor Evv. S. 455. – Εἰ ὁ Θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ выпускают В С D L X П, но выпускают именно по сказанной причине, так что Tischendorf по всей справедливости признаёт эти слова первоначальными, ибо они необходимы в связи речи (также и Keil). Слова эти опускаются, правда, Орегоном (Migne t. XIV, col. 819–822), но у Кирилла Алекс. они приведены (Migne t. LXXIV, col. 152), так что мнение Godet и Baumlein, будто Александрийцы опускают эти слова, неверно.

³⁵ - Мы уже не говорим о том, что при признании славы, о которой идёт речь в ст. 31, тождественною той, о которой говорится и в ст. 32, – последний стих, как в целом, так и в частях, является бесцельною вариацией одной и той-же мысли, как и действительно Luthard о начальных словах его прямо, напр., пишет: «это бессмысленное повторение и логическая точность, здесь неуместная». Das Ioh. Ev. S. 292. При правильном взгляде на дело: при различении двух изображаемых моментов славы Сына Человеческого между собою, – это мнение Luthard не может иметь места, и повторение слов: аще Бог прославился о Нем, находят себе тогда достаточное объяснение и оправдание в том, что в первом случае (ст. 31) это положение имеет вид следствия, а во втором – причины в отношении к новой славе Сына Человеческого.

³⁶ - Должно заметить, что воскресение Своё из мёртвых Господь приписывал иногда и Себе: Ин. 2:19, 21; 10:18, но вопреки сложному объяснению этого мнимого противоречия у Keerl (Der Mensch, das Ebenbild Gottes, Bd. II, S. 488), – оно легко устраняется чрез предположение, что Господь говорил здесь в знании вечной воли Отца Своего, по которой, – «якоже

Отец имать живот в Себе, тако даде и Сынови живот имети в Себе» (Ин. 5:26).

³⁷ - Ориген так понимает славу Сына Человеческого, о которой говорится в разбираемом стихе: «писано: никтоже знает Сына, токмо Отец, и сказано: блажен еси Симоне, вар Иона, яко плоть и кровь не яви тебе, но Отец Мой, иже на небесех. поскольку Сын не был познан в мире (в мире бе, и мир Тем бысть, и мир Его не позна), – Он не был прославлен ещё в мире, и вина непрославления Его в мире не (была виною) Того, Кто не был прославлен, а – не прославившего Его мира. Когда же Отец, Иже на небесех, открыл познание Иисуса тем, кои были от мира, тогда прославился Сын Человеческий в познавших Его, и чрез ту же славу, коею прославился Он в познавших Его, – устроил Он славу и познавших Его. Ибо с непокровенным лицом созерцающие славу Божию преобразуются по её образу» Migne t. XIV, col. 820. Так, говорит Ориген, – прославился созерцавший славу Господню Моисей, но, – «как потемняется ясность ночных светил при восходе солнца, так слава Моисея пред славою Христа»... Ibid., col. 821. «Слава Моисея видится лишённою значения пред преизбыточествующею славою Христа». Ibid., col. 820.

³⁸ - Καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν. Καὶ, по мнению Lange, усиливает здесь значение εὐθὺς. См. Lange: Theol.-homil. Bibelwerk S. 301.

³⁹ - Op. cit., col. 890. Златоуст εὐθὺς понимает в ещё более узком смысле, – в смысле указания на действия не только близкие одно к другому по времени, но даже совпадающие: «И абие прославит Его... т.е. вместе с крестом, изъясняет он. Не после продолжительного времени, говорит, (прославит Его), не будет ожидать отдалённого времени воскресения и не тогда явит Его славным; но тотчас-же на самом кресте обнаружится слава (Христа)»... Migne t. LIX, col. 392. Р. II. стр. 487. На основании этих святоотеческих толкований нам кажется, что русский перевод слова абие: вскоре в данном случае недостаточно силен, – лучше было-бы: тотчас, немедленно. См. и дрр. значения слова по Справ. и объясн. словарю к Нов. Зав., сост. П. Гильтебрандтом, т. I, стр. 1 (СПБ. 1882–1885).

⁴⁰ - Пр. Иннокентий. Последние дни земн. жизни Господа нашего Иисуса Христа, стр. 277.

⁴¹ - Некоторые Codd. читают вместо ἐν αὐτῷ – ἐν ἑαυτῷ: A 1 B H L. Так и Tischendorf, ср. и у Gebhardt'a. Неправильное чтение это произошло, по мнению Godet по ошибке при переписке в виду впереди стоящих ἐν αὐτῷ. На самом деле это выражение: ἐν ἑαυτῷ само должно считаться руководящим по отношению к вышестоящим ἐν αὐτῷ, т.е. именно в виду его – и последнее выражение должно переводить не чрез per, а–in. См. об этом также у Hengstenberg и Keil. Такое-же руководящее значение имеет это выражение: ἐν ἑαυτῷ и по отношению к 17:5: «и ныне прослави Мя Ты, Отче, у Тебе Самого (παρὰ σεαυτῷ) славою», – а не наоборот, как думает Baumlein, – ибо последнее выражение, говорит Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 139), взятое отдельно, приложимо и к арианскому Христу. По мысли Olshausen-Ebrard, выражение: ἐν ἑαυτῷ составляет всю сущность 32 ст. A C D L X читают ἐν ἑαυτῷ (Tischendorf).

⁴² - «Если Бог прославился в Нем, – пишет Ориген, – то большее, чем совершил Сын Человеческий, взаимно дарствует Ему Отец, ибо (по слову: «Отец Мой болий Мене есть» Ин. 14:28) для Сына Человеческого, прославившего Бога, – для Меньшого (прославившего) Превосходнейшего, больший дар прославиться в Боге; славнейшем (κτείττονι). И потому далеко превосходит слава Сына, когда прославляет Его Отец, славу Отца, когда прославился Отец в Сыне» Migne. t. XIV. col. 821.

⁴³ - Op. cit., col. 889. Olshausen-Ebrard замечает, τὸ δοξάζεσθαι τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν Θεῷ в данном случае совершенно соответствует выражению Синоптиков: «сидеть одесную Отца». Das Ev. d. Ioh. S. 350.

⁴⁴ - Из службы в Великую Субботу (стихиры на «Господи воззвах»). Подобно изложенному рассуждает Ориген: «Если (замечание): бе же ночь, должно рассматривать, не как бесцельно брошенное Евангелистом, то должно сказать, что (оно сделано) в том символическом смысле, что чувственная ночь была образом, касающимся ночи в душе Иуды, о каковой ночи Павел говорит: несмы сынове нощи, ниже тмы... мы же, сынове суще дне, да трезвимся"... Cramer, Catenaе, S. 343.

⁴⁵ - Из сказанного можно видеть, как неправ Olshausen-Ebrard, отрицая всякую связь между 32 и 33 стт. и заключая отсюда, что в промежуток между этими стихами и падает установление таинства Евхаристии. Das Ev. d. Ioh. S. 350–351. Сверх того Olshausen-Ebrard удивительным образом сам-же далее говорит против себя, указывая на сходство стиха 33 с Лк. 22:15–18, тогда как слова, в этих стихах содержащиеся, были сказаны Господом пред установлением таинства, а не после, как ст. 33, – по мнению самого-же Olshausen-Ebrard'a. Ibid. S. 351.

⁴⁶ - Мк. 10:24 употреблено: τέκνα (в обращении к Апостолам), а Мф. 9:2 и Мк. 2:5 – τέκνον (в обращении к расслабленному); но τέκνα в речах Господа, за исключением настоящего случая, никогда не употребляется; оно часто повторяется за то в посланиях самого Апостола любви, Иоанна (см. 1Ин. 2:1, 12, 28; 3:7, 18; 4:4; 5:21) и однажды у Ап. Павла (Гал. 4:19). До некоторой степени это обращение противоположно φίλοι (Ин. 15:14–15).

⁴⁷ - Так изъясняет это св. Кирилл Александрийский: – «Господь, пишет он: – в разряд детей и в новорождённые младенцы низводит Учеников, и на самом деле вступивших только в такую степень добродетели и имеющих ум, развитой относительно ещё не многих (вещей), показывая чрез это – и весьма ясно, что и тот, кто весьма совершенным почитается среди людей, – младенец пред Богом и ограниченный умом (человек). Ибо что такое мудрость человеческая в сравнении с премудростью Творца всяческих?» Migne, t. LXXIV, col. 156. Подобно сему рассуждает и Ориген, стремясь устранить, однако, при этом возможность унижительного для Апостолов толкования, сделанного к ним Господом обращения: «чадца». «И ныне Он говорит Ученикам: чадца! – обнаруживая и некоторую ласковость и указывая на ограниченность (несовершенство) души Апостолов в то время. Если-же кто спросит: итак, расслабленный, слыша: чадо (Мф. 9:2), не был-ли совершеннее тех, к которым Логос говорит: чадца, – тот (на это возражение) да услышит, что если кто – чадце (τέκνιον), то вместе с тем и чадо (τέκνον), почему нет препятствий и

расслабленному, называемому чадом, быть и чадцем; отсюда – нет необходимости названному чадом расслабленному быть совершеннее тех, в кому Логос сказал: чадца. Нужно-же знать, что не как у людей (где) чадо не может быть братом, когда прежде было чадом, – (не так) и из чада Иисуса невозможно перемениться, чтоб стать братом. Действительно, те, к которым Он сказал: чадца! – по воскресении Спасителя, – как-бы потому, что изменился от воскресения Христос, – становятся братьями Тому, Кто прежде говорил: чадца! Посему написано: иди ко братии Моей и рцы им: восхожду ко Отцу Моему и Отцу вашему, и Богу Моему и Богу вашему. – И (каждому Апостолу) нужно было как-бы переродиться из раба Иисуса, ибо пред тем, как быть чадцами, Ученики были рабами, как ясно из (слов): «вы глашаете Мя Учителя и Господа, и добре глаголете: есмь-бо», – и – «несть раб болий Господа своего, ни посланник болий пославшаго его» – как начертано это (Ин. 13:13, 15) впереди (слов): «чадца, еще с вами мало есмь» (Ин. 13:33); – таким образом познаётся, как раб сперва делается учеником, потом – чадом, потом – братом Христа и сыном Божиим». Migne t. XIV, col. 821–824.

⁴⁸ - Hengstenberg по поводу выражения: «иудеи» замечает: «это единственное место, где Иисус говорит со Своими Учениками об иудеях. Кроме того, Он употребляет это обозначение только в разговоре с самарянкой, с Каиафою, с Пилатом. Здесь мы имеем ключ к употреблению этого слова у Иоанна, ср. 1, 19. Именно теперь, по установлении таинства нового завета, пред упоминанием о новой заповеди и для строгого противопоставления Учеников Иисуса Его врагам поставлено это выражение. Как строго различает Иоанн между своими собственными словами и словами Христа, это можно позвать из того, что, за исключением нашего места, об Иудеях он только тогда упоминает, когда выступает сам говорящим». Das Ev. d. heil. Ioh. S. 388–389.

⁴⁹ - Migne t. LIX, col. 393. P. II. Стр. 489.

⁵⁰ - Ibid. Migne t. LIX, col. 393. P. II. Стр. 489.

⁵¹ - Св. Кирилл Александрийский пишет: «что малое время будет Он с Своими Учениками, Христос сказал, не как

совершенно удаляясь и всецело от них отчуждаясь, – по Его собственному слову: «се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века», – но потому, что Он не будет уже с ними по плоти, как вчера и третьего дня, ибо было уже при дверях и даже более – за дверями (внутри) время удаления Его оттуда к Отцу и восхождения на небо». Migne t. LXXIV, col. – При этом св. Кирилл делает замечание: «обрати внимание, что, хотя по одному телу намереваясь удалиться, – ибо во всем соприсутствует Он нам по силе Божества, – Он всё же говорит, что ещё малое время будет с ними, совершенно и целостно обозначая Себя по (одной) части, чтобы кто Единого Христа не вздумал делить на два Сына, но чтобы мыслил и принимал как нечто единое – и от Бога Отца рождённый Логос и от Святой Отроковицы воспринятый храм, не потому что они (эти части) принадлежат одной и той-же сущности, по тому, что, после несказанного соединения, мысль о разделении – нечестива. Ибо Один из обеих Христос». Ibid.

⁵² - О необходимости различать временное удаление Господа от Учеников от того постоянного пребывания Его с собирающимися во имя Его, которое, по Его обетованию, продолжится до скончания века, говорит и в другом случае св. Кирилл Александрийский: – «подобно тому, как, ещё с людьми пребывая и находясь на земле с плотью, Он исполнял небеса, соприисутствовал святым Ангелам и не покинул горних стран, так и ныне, находясь на небесах с собственной плотью, Он исполняет землю и соприисутствует знаемым Своим». Migne t. LXXIV, col. 156–157. Также бл. Августин *Op. cit.*, col. 890.

⁵³ - «Быть может, продолжает Ориген: кто на это возразит: «посреде вас стоит, Его-же не весте», – говоря, что Он находится и между не познавшими Его. Но пойми, что не одно и то же – быть с кем-либо, что по обетованию даётся только достойным, и – стоять Непознанному среди не познавших Его. Ибо (сказанное) в обетовании: «идеже еста два или трие собрани в имя Мое, ту есмь посреде их» и – «се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века», – не одно и то же, что «посреде вас стоит, Его-же не весте». Так и в подлежащем (месте) Сказавший: «се Аз с вами есмь», говорит: еще с вами мало

есмы. И Тот, Кто сказал: «еще с вами мало есмь», не сказал бы в чувственном присутствии Иуды, когда диавол уже вселился в сердце его, чтобы он предал Спасителя: с тобою есмь, – ибо Он уже с ним не был, даже когда, омочив, подал ему кусок. А когда после куска вошёл в него сатана, тогда тем более не был Христос с Иудой, устранявшимся от Спасителя. Кое согласие Христа с Велиаром»... Migne. t. XIV, col. 824–825. О несовершенстве Апостолов, как причине их неспособности следовать за Господом, говорит и бл. Августин: *Op. cit.*, col. 891, Кирилл Александрийский: Migne t. LXXIV, col. 180, и Феодор Мопсуетский: *Catenaе Corderii*, S. 348–349, но все они, видя в предсказываемом удалении Господа восхождение Его к Отцу – после воскресения или вознесения Его, – и на несовершенство Апостолов указывают, как на причину их неспособности следовать за Господом именно только на небо.

⁵⁴ - *Op. cit.*, col. 890. Подобным-же образом рассуждает и Ориген: «И вам глаголю ныне», не одно и тоже звучит что и: «и вам глаголю» без прибавки: ныне (ἄρτι). Ибо иудеи, о которых Он провидел, что они во грехе своём умрут, ни на короткое время не могли прийти туда, куда шёл Иисус, а Ученики, с которыми Он имел не быть только короткое время, не могли следовать за отходящим к Своему делу Логосом только в силу сказанного (т.е. временного их соблазна о Нём)». – Migne t. XIV, col. 827.

⁵⁵ - Итак, искание Господа иудеями и Апостолами имело быть, по предсказанию Господа, не одинаковым по конечным своим результатам. И это потому, что не одинаковым было оно у тех и – у других и по самому существу своему, и по лёгшим в основу его побуждениям. Искание Господа иудеями по существу своему было суетно, а источник свой имело в личных бедствиях и невзгодах. «Искали Его и некоторые из видевших знамения, вместе с созерцанием Его получившие от Него хлеб, и евшие (его), при чём причиною искания послужило для них насыщение от Логоса. Ищите Мене, не яко видите знамение, но яко яли есте хлебы и насытитесь»... – так характеризует на основании слов Самого Спасителя искание Его иудеями Ориген. Migne t. XIV, col. 825. – «Когда искали Его Иудеи?.. спрашивает Златоуст

и отвечает: – «тогда, когда, по взятии их города и по пришествии на них отовсюду гнева Божия, подверглись ужасным и неизобразимым бедствиям.» Migne t. LIX, col. 303. P. II. стр. 489. Не таково было искание Господа Апостолами. Это было искание страстное, пламенное, вытекавшее из желания опять иметь общение с отошедшим Учителем своим. Св. Кирилл Александрийский первую причину для этого искания указывает в том, что – «они (Апостолы) прежде всего будут поражены печалью по поводу удаления Его и отсюда будут иметь невыносимое бремя скорби. Несомненно, что они и опять будут жаждать быть с Ним и будут желать иметь во всём с Ним общение, как, действительно, и боговдохновенный Павел, в самой здешней жизни находя препятствие к единению со Христом, – лучше, – сказал, – разрешиться и со Христом быть. Прозревая это и не неведая сердец любящих Его, Он (в словах: взыщете и пр.) и сказал, что не без печали для Учеников будет удаление Его». Migne t. LXXIV, col. 157. И для Учеников особым побуждением к исканию Господа послужат грядущие внешние бедствия, но всё же далеко до сходства с Иудеями были они и в этом отношении, потому что самые эти внешние бедствия воздвигнуты будут на них во имя Христа, и нести их они будут также по любви к Нему. – «Была некая и другая действительная причина (кроме т.е. сейчас указанной), побуждавшая Учеников стремиться быть со Христом, продолжает св. Кирилл. – Ибо им не только предстояло, как ещё никогда, иметь дело с немалыми опасностями и постоянно подвергаться неудержимой злобе Иудеев, – но, обходя всю землю и заблуждающимся возвещая слово Спасителя, (они имели) подвергнуться также ненависти и с другой стороны, так чтобы и узы испытать, не избежать ни презрения, ни посрамления и ни в одном, хотя-бы самом малом, из других мучений не остаться без опыта, тогда как прежде, в общении со Христом, они не испытывали ничего подобного. Будете искать, – сказал Он: – в особенности тогда Моего соприсутствия, когда вас будут обуревать многообразные волны испытаний». Migne t. LXXIV, col. 157.

⁵⁶ - Migne t. LIX, col. 393. P. II. 489.

⁵⁷ - Migne ibid. P. II. стр. 489–490.

⁵⁸ - Как на обобщение всего учения Христова, указывал на «новую» заповедь только один Bengel, который писал: «ранее Учениками руководило подражание единичным поступкам Иисуса, *implicite* заключавшее в себе любовь; – ныне они не могут следовать за Отходящим, и потому для них определяется сущность их долга (*summa officii*)». Привед. у Stier: *Die Reden d. Herrn Iesu* S. 143.

⁵⁹ - Stier замечает, что в том отношении, в каком стоит «новая» заповедь ко всему порядку в учреждении нового завета, – полная параллель отношению Синайского законодательства к общему порядку в учреждении ветхого завета. В ветхом завете благодать Божия в призвании Авраама, в обетовании ему потомства и в исполнении обетования этого – предварила дарование закона на Синае, а кропление кровью завета – Исх. 24:8; ср. Евр. 9:19 – следовало за законодательством и скрепило завет. Так и в новом завете дарование «новой» заповеди предварено было установлением таинства Евхаристии, – этим знаком величайшей благодати и любви Господа к Ученикам, а по даровании заповеди Господь скрепил новый завет Кровию Своею. – Stier: *Die Reden d. Herrn Iesu* S. 142. Вообще возвешение «новой» заповеди или точнее – заповеди о новой любви явилось делом, в высшей степени естественным и уместным по установлении и совершении в первый раз таинства Евхаристии, ибо «на земле близость Бога к человеку и человека к Богу, а вместе с тем и необъятная сила любви Божией к человеку – ни в чём не выражается столь поразительно, как в Евхаристии. Этот таинственный союз есть венец, цвет любви Божественной». А. Д. Беляев: *Любовь Божественная*. 2-е изд. М. 1884 стр. 72. (См. и изд. 1, 266). «О, глубина Божественной любви и бесконечного милосердия! – восклицал в рассуждении сего таинства одень известный русский богослов». – *Богословские сочинения Хомякова*, т. 2, стр. 117. (Привед. *ibid.*).

⁶⁰ - Еврейские раввины, напр., *Karäer Troki*, указывают, действительно, в наименовании заповеди о любви новою – противоречие в Евангелии. См. Hanebery: *Ev. nach. Ioh.* S. 198.

⁶¹ - Migne t. LIX, col. 394. P. II. стр. 491.

⁶² - Толков. Еванг. 219–220. От приведённых мнений Отцов о причинах, по коим Господь назвал Свою заповедь новою, отличается взгляд бл. Августина, усматривающего эту причину в том свойстве истиной любви, по которой она всегда и везде обновляет людей: «эта любовь, пишет св. Отец, – обновляет нас, дабы мы соделались людьми новыми, наследниками нового завета, певцами новой песни. Эта любовь, любезнейшие братья, обновила ещё древних праведников, и патриархов, и пророков, как после – блаженных Апостолов; – она и ныне обновляет народы» etc... Op. cit., col. 891–892.

⁶³ - Напр., Stier: Die Reden d. Herrn Iesu th. V. S. 144.

⁶⁴ - Stier ibid.

⁶⁵ - Olhausen: Bibl. Comm. S. 334.

⁶⁶ - Кроме Stier'a ничего не говорят о более высокой степени любви, предписываемой новою заповедью, как о причине новизны её: Haneberg, Godet, Keil, Hengstenberg, Meyer, Massl. – У Meyer'a собраны всевозможные мнения новейших толкователей по вопросу о причинах новизны «новой» заповеди (Handb. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 427–428). Следуя Отцам решают вопрос более древние комментаторы: Lucke и Tholuck. – Cornelius a Lapide указывает три причины к наименованию заповеди новою: 1) её преимущественное значение в новом завете, подобно тому, как в ветхом завете преимущественное значение имела заповедь страха Господня, 2) её более полное раскрытие Господом, 3) новые в новом завете основания для любви и новые объекты для неё. Comm. in quatuor Evv. Col. 456. Иные заповедь новую понимают, как заповедь другую после первой – об умовении ног (13:14. См. Olshausen: Bibl. Comm. S. 333), – очевидно, это грубое видоизменение и сужение смысла глубоко-знаменательного здесь слова: *καὶνός*. Сам Olshausen рассматривает новую, но ἅπ' ἀρχῆς уже известную заповедь, как никогда не стареющуюся; но такое толкование идёт против мысли тех слов Христа, в которых новую заповедь Он называет Своею (15:12, 17), указывая в известном смысле на исключительную принадлежность её Себе. Maldonat новизну видит не в самой заповеди, а в том тщании, с каким эта заповедь многократно возвещалась Господом Ученикам, но

всякий раз как будто новая, ещё неизвестная им. По другому объяснению, предлагаемому Maldonat'ом, новою заповедь названа по свойству еврейского языка, на котором новым называется всё лучшее, преимущественнейшее, как и сказано, напр.; воспойте Господеву песнь нову... Comm. in quatuor Evv. col. 1729. Последнее мнение отличается особою оригинальностью, но можно-ли допустить, чтобы Господь существеннейшую из заповедей Своих определил и охарактеризовал не по существу её и дал ей несобственное, метафорическое наименование, уместное и обычное в лирике Псалмопевца, но нигде и никогда не употреблявшееся более Самим Господом, да и не подходящее к характеру речи Его?.. По Догматике высокопр. Макария, заповедь Господня нова «по высоте и преизбытку той любви, какая заповедуется (якоже возлюбих вы), хотя заповедь о любви была известна и в ветхом завете (Лев. 19:18)». – Правосл.-догм. Богосл. т. 11, стр. 124. И далее: «закон деятельности, преподанный Христом Спасителем, есть закон, совершеннейший закона Моисеева, ветхозаветного. Ибо в евангельском законе, а особенно в нагорной беседе Спасителя, гораздо полнее и возвышеннее, нежели в ветхом, изображены истины нравственные и добродетели»... (ibid. стр. 125). Прекрасно преосв. Филарет Черниговский: «Любовь к ближним предписывалась и в законе вет. зав., но она ограничиваема была преимущественно любовью к единоплеменникам... Заповедь новую даю вам... etc. – сказал Господь: заповедь о любви новая, потому что надобно любить другого с такою-же силою, с таким-же самоотвержением, как возлюбил Христос людей грешных, – а это степень любви, самая высшая, не виданная на земле»... (Пр.-догм. Богосл., т. II, стр. 115–116). Пр. Сильвестр, говоря о заповеди новой (Опыт Пр.-догмат. Богосл. т. IV, стр. 110–111), не касается, к сожалению, вопроса о том, почему нова она. – Winer возражает против Eichhorn'a (Einleit. ins N. T. II, S. 201), который «думает, что Ин. 13:34 ἐντολὴν καὶνὴν δίδωμι может значить: Я хочу вновь (καὶνῶς) дать вам заповедь (т.е. возобновить её). Тогда Иоанн по крайней мере должен был бы написать так: ταύτην τὴν ἐντολὴν καὶνὴν δίδωμι. Как слова теперь звучат, они

были-бы выражены неправильно или неточно. Никакой, сколько-бы ни было внимательный автор не мог-бы определения обратить в обстоятельство там, где последняя конструкция вводит существенно новую мысль»... Winer: Grammatik d. neatest. Schprachid. S. 545–546. М. Олесницкий: «Заповедь о любви названа новою заповедью не потому, что она в ветхом завете не была известна, а главным образом потому, что только теперь вдохновлево в человека новое желание, новый дух, силою которого он может стремиться и достигнуть идеала любви»... (Нравств. Богословие или христ. учение о нравственности. Киев. 1892, стр. 68). Но при чём-же здесь заповедь, как заповедь? – Вполне верное решение вопроса даётся, по нашему мнению, в Сборнике статей по истолк. и назидат. чтен. четвероеванг. М. Барсова т. II, стр. 390–391 (Симбирск. 1990).

⁶⁷ - Прямые возражения против решения вопроса у Отцов делает Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 144. и Meyer: Handb. uber d. Ev. d. Ioh. S. 427–428. Последний ставит на вид, что καθὼς (якоже) не означает степень заповедуемой любви, и что заповедь о любви к ближнему, как к себе самому, также не исключала, а предполагала (?) самоотвержение. Удивительные возражения!.. Кто-же говорит, что καθὼς само по себе указывает степень предписываемой любви?.. Его назначение – указать на любовь Самого Господа, как на пример для этой любви, а этот-то пример и побуждает к такой любви, которая и в степени своей отличается, действительно, от доселе предписывавшейся любви. А каким образом любить ближнего, как себя самого, могло значить любить самоотверженно, это уж совсем непонятно. Любить самоотверженно значит любить более себя, как-же такую любовь могла предполагать заповедь о любви к ближнему, как самому себе?.. Скорее можно допустить обратное предположение, – что по этой заповеди любовь к себе всё-же представляется большею, чем любовь к ближнему, и последняя любовь только приближается к первой, как к своему идеалу.

⁶⁸ - В нашем славянском и русском текстах в передаче ст. 34 полная гармония с греческим текстом ἐντολὴν καὶνὴν δίδωμι ὑμῖν ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἡγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς

ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, как читают и все Codd. Но последнюю половину стиха некоторые комментаторы предполагают в греческом тексте искажённую, – именно говорят, что ἵνα должно стоять не после, а пред καθὼς, т.е.: ἵνα καθὼς ἡγάπησα ὑμᾶς, καὶ ὑμεῖς etc, – напр. Hengstenberg: Das Ev. d. heil. Ioh. S.391 и – косвенным путём, указывая на независимость ἵνα от καθὼς, – Keil: Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 449. Но утверждая правильность чтения греческого текста, Stier: говорит (Die Reden d. Herrn Iesu S. 148), что в таком случае ἵνα равнялось-бы просто ὅτι, а καθὼς – указывало-бы только на сравнение, и в общем мысль была-бы только такая: заповедь новую даю вам, чтобы, как Я возлюбил вас, и вы друг друга любили, – тогда как здесь мысль несравненно глубже: чтобы в силу того, что Я возлюбил вас, и вы друг друга любили. "ἵνα здесь указывает, что любовь между учениками была целью любви к ним Господа: καθὼς ἡγάπ. ὑμᾶς, ἵνα καὶ ὑμεῖς... И – καθὼς выражает здесь не одно только сравнение, но обозначает связующую любовь верных между собою, как существенно равную той, какая связывает Иисуса с верными. См. Gotted: Comm. zu d. Ev. Ioh. S. 511. При таком значении своём, καθὼς, вопреки Meyer'у (Handb. ub. d. Ev. Ioh. S. 423) не только не теряет, однако, значения сравнительной частицы, но и усваивает его в тем большей степени. См. Godet и Stier ibidd. и Baumlein: Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 139.

⁶⁹ - Не только степень заповедуемой любви изъяснил Господь указанием на собственный пример Свой, а и самый характер её. – «Эта любовь, – пишет бл. Августин: – отлична от всякой суетной любви, для различия от которой и прибавил Господь: якоже возлюбих вы. Что, как не Бога, Он полюбил в нас? Не за то, что мы имели, но для того, чтобы имели, (Он полюбил нас), чтобы привести нас, где будет Бог всяческая во всех. Так и о враче справедливо говорится, что он любит больных, – по что-же он в них любит, как не здоровье, которое он желает возвратить, а не болезнь, которую он желает изгнать? Так и мы взаимно должны друг друга любить, чтобы, насколько можем, заботливостью любви приблизить друг друга к обитанию в нас Бога»... Op. cit., col. 893... И в этом характере любви по заповеди Христа, – в её стремлении способствовать духовному

благу ближнего, и именно – усвоению им спасения, соделанного Господом, опять усматривается важная причина к наименованию заповеди Христовой новою, чуждою обычных представлений о любви, её стремлениях и обнаружениях, и имеющею для себя новые побуждения во взгляде на человека, как на искупленного и призванного в благодатный союз с Богом и Спасителем своим. – Наконец, заповедь Господа о любви является новою в том-же смысле, в каком нов и весь завет Его. – «Не потому-ли нова заповедь, спрашивает бл. Августин: что, по совлечении ветхого человека, Он облёк нас в нового?» *Op. cit.*, col. 891... Если, действительно, по учению, столь ясно раскрытому Ап. Павлом, закон служил к осуждению человека, к обличению греховности, не давая ему сил к исполнению предписаний своих, – то спасительны заповеди Господа Иисуса Христа, данные примирённому с Богом и облечённому благодатными, яже к животу и благочестию, силами (2Пет. 1:3) человеку, имеющему полную возможность исполнить все эти заповеди и чрез соблюдение их наследовать жизнь вечную. В этом смысле наименование «новая» приложима к заповеди о любви особенно потому, что, как мы имели случай говорить, – в ней в данный момент Господь объединяет всё учение Своё. Если и весь закон и пророцы в заповеди о любви висят, то тем более – закон Иисуса Христа. И если нов весь закон Его, то прежде всего, конечно, – та заповедь, в которой вся сущность закона Его, в которой объединяется он и которою он представляется. – Но, повторяем, главная причина к наименованию Господом заповеди Его новою – в самом её содержании, все остальные объяснения существенного значения иметь не могут уже потому одному, что имеют отношение не столько к самой заповеди, сколько к тем, кому дана она, на кого простираются её действия и т.д. Очевидно, что по такого рода основаниям сама заповедь новою могла быть названа в смысле лишь несобственном, переносном, и не в них поэтому существо дело. В них скорее только доказательство всесторонней новизны заповеди: новизны не только в ней самой, но и в самой сфере её приложения, в круге её исполнителей и т.д. Заповедуемую любовь Господь

обозначает словом ἀγάπη (ἴνα ἀγαπᾷτε). По поводу этого обозначения мы читаем у Cremer'a: «для «любить» Греческий язык имеет три слова: φιλεῖν, ἐρᾶν, ἀγαπᾶν; из них ἐρᾶν находится только в немногих местах ветхого завета, а в новом завете – нигде. Ἐρᾶν – любовь страсти, пылко, преимущественно чувственного увлечения»... «Если, далее, ἀγαπᾶν и φιλεῖν, многократно употребляются в одинаковом отношении и связи, то не должно, однако же, упускать из внимания, что во всех случаях, где дело идёт относительно дружеских или вообще интимных связей между родственниками, друзьями etc. употребляется φίλος, φιλεῖν, почему эти слова мы вообще встречаем чаще, а ἀγαπᾶν, наоборот, реже. И должно также обратить внимание, что слово ἀγαπᾶν имеет значение, которое, вопреки всем иным определениям своим, φιλεῖν не имеет, именно значение: быть довольным чем-либо, быть удовлетворённым... Cremer. Bibl.-theolog. Wörterbuch S. 9–10. «В библейском греческом языке только однажды любовь Бога к человеку означена чрез φιλεῖν... Никогда о любви человека к Богу не употреблено φιλεῖν... Заповедь о любви к Богу и ближнему всегда выражается чрез ἀγαπᾶν. О любви ко врагам стоит ἀγαπᾶν и никогда – φιλεῖν». Ibid. S. 9. «Ἀγαπᾶν служит к обозначению отношений любви христиан между собою». (S. 12). «Объём понятия φιλεῖν шире, чем ἀγαπᾶν; напротив – ἀγαπᾶν, благодаря этому, стоит выше, чем φιλεῖν, поскольку имеет нравственный характер. Аффекта оно (ἀγαπᾶν) an und für sich не исключает, но этот аффект всегда является нравственным аффектом известного волевого движения, здесь именно (в воле) лежащим, а не естественным движением непосредственного чувства». Ibid. S. 10. Подобно этому свящ. С. Страхов (Несколько слов о христианской любви в её отношении к дух. природе человека. Москва. 1893. стр. 8) о христианской любви пишет: «любовь мы определяем, как акт воли, устремляющий душевные силы человека (мысли и добрые чувствования человека) к известному предмету или лицу и настраивающий их сообразно с природой любимого предмета или лица». – В общем также свящ. Елеонский (Из

записок по Основн. Богосл. в Чт. в Общ. люб. Дух. Просв. Январь. 1892 г., стр. 15–25).

⁷⁰ - Ἐμοὶ μαθηταί... ἔμοι здесь не *mihi*, а *mei*. По толкованию Goted и Meyer, это выразительнее дат. падежа от *ἐγὼ*, а Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 152) считает это делом безразличным: и в том, и другом случае выражение *ἔμοι μαθηταί* одинаково, по его мнению, выразительно.

⁷¹ - Migne T. LIX, col. 393. P. II. Стр. 490. Тоже самое почти Ориген. Vid. apud Cramer, Catenae S. 344.

⁷² - Так решают вопрос бл. Августин (Op. cit., Col. 893) и св. Кирилл (Migne, t. LXXIV, Col. 160–161). Отчасти подобно им говорит и Златоустый; см. ниже. – «Мало-ли заповедей? спрашивает митр. Филарет Московский Мало ли добродетелей? Почему-же не упомянул Он ни об одной, кроме любви? Без сомнения, по предуведению, что если будет любовь, то будут и все добродетели, исполнятся и все заповеди»... (Сочинения Филарета М. М., Москва. 1882. Слова и речи т. IV, стр. 173 – из Слова в день рожд. Благ. Гос. Имп. Никол. Павл.).

⁷³ - «Итак, продолжает св. Кирилл, если завершение и исполнение всякой добродетели является в форме и свойствах любви, то да не думает кто много об иных подвигах, среди нас (совершенных) в воздержании относительно пищи, в сне на голой земле, или о других, каких-либо аскетических (упражнениях), если он не поддерживает в лучшем виде любви к брату. Ибо без определённой цели он носится, подобно неопытным возницам, и блуждает по образу кормчего, который держит в руках руль корабля, но не выдерживает по неумению предназначенного направления плаванія». Migne t. LXXIV, col. 165–168.

⁷⁴ - Migne t. LIX, col. 394. P. II. Стр. 491–492.

⁷⁵ - Terlull. Apol. 59. См. у Massl: Erklär. d. heil. Schriften d. N. T. S. 218. Keil. Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 449.

⁷⁶ - См. у Tholuck: Comm. zu d. Ev. Ioh. S. 248.

⁷⁷ - Tholuck *ibid.*

⁷⁸ - Прим. см. у Massl: Erklär. d. heil. Schriften d. N. T. S. 218–219.

⁷⁹ - Выражение св. Кирилла (Migne t. LXXIV, col.160–161).

⁸⁰ - Таково именно мнение Оойей: Godet: Comm. zu d. Ev. Ioh. S. 511; Grotius и Kolbing (о последних см. у Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 145).

⁸¹ - Только для молитвы иногда совершенно удалялся от всех Апостолов Господь; см. напр. Мф. 14:23.

⁸² - Migne Ser. gr. t. LIX, col. 395. P. II. Стр. 495.

⁸³ - Ibid., col. 173. Св. Кирилл сопоставляет решимость Петра следовать за Господом с подобною-же решимостью Фомы Близнеца, когда Господь решил идти в Вифанию для воскрешения Лазаря: «идем и мы, да умрем с Ним» (Ин. 11:16). Сопоставление это ясно изображает то настроение, в каком изъявил Пётр Господу свою решимость умереть за Него. – «Он думал, продолжает св. Кирилл, – что Иисус удаляется куда-нибудь, чтобы там проповедывать, и при этом (удалении) подвергается опасностям, – посему и он, так как был неустойчив в (проявлениях) любви, изображает себя каким-то неустрашимым в готовности своей идти, говоря, что нет совершенно ничего, могущего воспрепятствовать ему следовать, так как его цель – умереть за Учителя». Ibid.

⁸⁴ - Последн. дни земн. жизни Господа нашего Иисуса Христа, стр. 258–259. В Сборнике Барсова, т. II, стр. 391: «Пётр и теперь ещё не понимает Господа; он догадывается только, что Иисус Христос предпринимает какое-то опасное путешествие, и изъявляет готовность положить за Иисуса жизнь свою»...

⁸⁵ - Мнение, что в вопросе Петра сказывалось чаяние земного царства Христова, высказывают и Lampre: Comm. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 86 и Godet: Comm. zu d. Ev. Ioh. S. 512.

⁸⁶ - Migne t. LIX, col. 395. P. II. Стр. 495.

⁸⁷ - Что ответ Господа касался не одного Петра, а и всех прочих Апостолов, это предполагает и Аполлинарий. См. Catena Corderii, Col. 350–351.

⁸⁸ - В таком двойном смысле понимают разбираемое предсказание Господа и свв. Отцы. Кирилл Александрийский пишет: «два смысла содержит речь Его (аможе etc.), из которых один очень прост и весьма лёгок (для усвоения), а второй –

темнее и загадочен. Он говорит, что он (Пётр) не может ныне следовать за Ним, восходящим горе и возвращающимся на небеса, а последует потом, по восстановлении, очевидно, у Христа чести и славы для святых, когда и они будут горе и будут царствовать с Ним. Но обозначает Он этим и нечто другое, и что – я скажу. Ибо ещё не облечённые силою свыше и не получивши, говорю, укрепляющего их и наставляющего на мужество природу человека Духа Святого, они не в силах были победить смерть и противостать в высшей степени тяжёлым скорбям. Ибо иначе было-бы и странно видеть других стремящихся к тому, что прилично было и соблюдалось для Единого Спасителя Христа – быть могущественным сокрушителем силы смерти». Migne t. LXXIV, col. 169–172.

⁸⁹ - Об этом предании подробнее см. Lampe: Comm. anal.-ехег. Ev. sec. Ioh. S. 87. Предание повествует, что Ап. Пётр во время гонений Нерона, убегая их, выходил из ворот Рима и встретил при этом Господа Иисуса Христа. Когда Пётр обратился к Господу с вопросом: Господи, камо идеши? – Он отвечал ему: иди за Мною, – Я иду в Рим, да снова распят буду. – Апостол возвратился в Рим и венчал свою веру во Христа мученической кончиной за имя Его.

⁹⁰ - В нашем славянском тексте стоит: (ныне) душу мою за Тя положу. В русском тексте слова: «ныне» в этом месте нет, нет соответствующего ему слова ни в греческом тексте, ни в древнейших Codd. Нет, наконец, никаких указаний по этому поводу и у Tischendorf'a, и Gebhardt'a; вероятно, происхождение здесь «ныне» основано на ошибке переписчика и объясняется употреблением этого слова ранее – в речи Господа и самого Петра.

⁹¹ - Op. cit., col. 894. Подобным образом обращается к Петру в своём толковании и Златоуст: Migne t. LIX. Col. 395. P. II. Стр. 495.

⁹² - Как полагает, напр., Lange: Theol.-homil. Bibelwerk. S. 302.

⁹³ - См. прим. 70. Зигабен в толковании на 14:5 писал также: «место, куда шёл Иисус Христос, Фома представлял себе

каким-нибудь чувственным, равным образом и путь». Толк. Еванг. стр. 223.

⁹⁴ - Migne t. LIX, col. 395–396. P. II. 496–497.

⁹⁵ - Так думает, напр., Keil: Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 450.

⁹⁶ - Godet: Comm. zu d. Ev. Ioh. S. 512.

⁹⁷ - Так именно предполагают – преосв. Иннокентий:

Последние дни земн. жизни Господа нашего Иисуса Христа, стр. 257–272; архим. Михаил, Lampe: Comm. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 88–89; Olshausen-Ebrard, Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 152.

⁹⁸ - Так, напр., пытаются разность между Евангелистами в хронологическом отношении объяснить в данном случае тем, что Матфей и Марк следовали лишь прагматическому изложению событий, не стремясь к точно-хронологической последовательности в рассказе, тогда как Иоанн и Лука выдерживают эту последовательность. Отсюда и получилась разность, ибо Матфей и Марк стремились сначала закончить речь о Тайной Вечери, а потом уже перейти к событиям, не имеющим к ней прямого отношения. Но против этого мнения Keil возражает, что нет стремления к строго-хронологической последовательности и у Иоанна, так что это мнение неверно в самой основе своей (Comm. ub. d. Ev. Ioh. S. 450). Прибавим, что и предсказание о предательстве Иуды не стоит в более близкой связи с Тайною Вечерею, чем и предсказание об отречении Петра, почему-же и Матфей, и Марк не повествуют о нём отдельно?.. По Hengstenberg'у (Das Ev. d. heil. Ioh. S. 393), сделанное один раз предсказание Господа Петру по Матфею падает на время от выхода из горницы до прибытия на гору Елеонскую (Мф. 26:30–31). Если предположить, что установление Евхаристии произошло ранее ст. 31 XIII гл. Иоанна, следовательно, и заключительные псалмы уже были воспеты пред этим стихом, то по-видимому и затруднений к соглашению Иоанна с Матфеем в данном случае нет, – предсказание было сделано тогда, по согласному сказанию обоих Евангелистов, именно во время пути, по окончании пения псалмов, к горе Елеонской. К сожалению, Hengstenberg совсем опустил из внимания, что если таким образом удастся ему кое-

как примирить Матфея и Марка с Иоанном, то вопрос о Луке останется по-прежнему совершенно открытым. Мы уже умалчиваем о том, что исход из горницы к горе Елеонской у Иоанна означен в 14:31. Что касается, наконец, мнения Кеі'я, что разница между Евангелистами обусловливается тем, что каждый писал сообразно своему плану, то при таком мнении, очевидно, должно будет отказаться от всякого определения времени Евангельских событий, раз только между Евангелистами наблюдается в этом отношении какая-либо разность.

⁹⁹ - Данный стих из Ев. Луки по мысли совершенно параллелен стиху 37 Иоанна, – слова Петра о готовности идти за Господа и в темницу, и на смерть или могут быть приняты за образное и живое изображение своей преданности вообще, без определённого намёка на грозящие опасности, или-же в них Пётр, действительно, намекал на предполагаемые им и уже упомянутые выше опасности, при мнимом удалении Господа к чужим народам. Вообще-же определённого указания на то, что Пётр уразумел, наконец, что на самом деле ждёт Господа, в этих словах искать ещё нельзя, – «я готов за тебя на смерть» – человек может сказать, напр., другу и тогда, когда последнему не грозит никакой опасности, и когда просто стоит только необходимость засвидетельствовать ему свои чувства любви и преданности, чтобы получить, напр., от него что-либо желаемое. Ап. Пётр в данном случае и имел, действительно, основания с особою силою стараться обратить внимание Господа на свои чувства к Нему, желая получить от Него позволение за Ним следовать.

¹⁰⁰ - Подобным образом излагает первое предсказание Господа Петру и преосв. Иннокентий (Послед. дни земн. жизни Господа н. Иисуса Христа стр. 257), Дидон (Иисус Христос. Петербург. 1891. Стр. 129–131), Фаррар (Жизнь Иисуса Христа. Пер. Матвеева. Москва. 1876. Стр. 183–184).

¹⁰¹ - Замечательна здесь эта особенно определённая и выразительная форма предсказания: с таким ударением на частностях предсказывая отречение Петру, Господь и отвечал,

вероятно, на его усиленные именно и неоднократные заверения в своей преданности и духовной силе.

¹⁰² - Migne t. LIX, col. 396. P. II. Стр. 498.

¹⁰³ - Migne t. LXXIV, col. 177. Подобно сему бл. Августин: *Op. cit.*, col. 896.

¹⁰⁴ - *Ibid.* T. LIX, col. 396. P. II. 498. Заметим здесь, что в то время, как наши славянский и русский тексты начинают гл. XIV прямо словами: «да не смущается сердце ваше» etc, – в немецком переводе Лютера стоит пред этими словами: *Er sprach zu Sein Iungern*; согласно с Греческим текстом, по изданию Эразма (καὶ ἐπῆεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ). Эта вставка несомненно позднейшего происхождения, – в большинстве древнейших Codd. её нет. Она вошла в Д, Ital. et Vulg. (Tichend.) как глосса, имевшая целью установить связь между речью к Петру и обращением ко всем Апостолам. См. Stier: *Die Reden d. Herrn Iesu* S. 160; Keil: *Comm. ub. d. Ev. d. Ioh.* S. 452 и др. Замечательно, что в изданиях «Благовестника» бл. Феофилакта глосса помещается внизу под строкой. Так в издании арѣд стр. ргѣв оборот. и изд. 1870. Стр. 350.

¹⁰⁵ - Как выходит, напр., по Hengstenberg: *Das Ev. d. heil. Ioh.* t. III. S. 1–3, который думает объяснить новое направление в речи Господа исключительно только параллельным рассказом Луки (22:35–38).

¹⁰⁶ - Как понимали Апостолы предсказание Спасителя о предательстве Иуды, пока не узнали на деле, в чём оно состояло? Не берём на себя здесь решения этого любопытного вопроса, поскольку такое решение не входит в прямые наши задачи; но во всяком случае должно сказать, что, и зная о предательстве по предсказанию о нём. Ученики отсюда ещё не могли заключать о страшной судьбе Учителя, обусловленной этим предательством, не могли знать, к чему оно приведёт, – так что самой предполагаемой нами мысли Апостолов о наступлении часа прославления Господа, как Мессии-Царя, или – об удалении Его для проповеди в другие страны (Кирилл Александрийский) услышанное ими предсказание о предательстве противоречить ещё не могло. Как далеко были

во всяком случае Апостолы от истинного понимания намерений Иуды, на это указывает нам сам Евангелист (13:29): «нецыи же, замечает он: мняху, понеже ковчежец имяше Иуда, яко глаголет ему Иисус: купи, еже требуем на праздник, или нищим да нечто даст». – Возможно-ли было что-либо подобное такому предположению, раз Апостолы прозревали-бы сущность адского замысла Иуды?.. Могли они вложить тогда такой смысл в слова Учителя предателю? Скорее всего только сам, припадший к груди Иисуса, Иоанн слышал слова Его: «ему-же Аз, омочив хлеб, подам»... etc. (13:26), – а другие этих слов и не слышали. Но и Иоанн, можно предполагать, не понял смысла сказанного и произошедшего пред глазами его, ибо далее он выразительно замечает: «сего-же никтоже разуме от возлежащих» (ст. 28), не исключая таким образом и себя. Личность Иуды, как предателя, осталась, таким образом, для Учеников, вероятно, неизвестною, – отсюда и самое предсказание о предательстве могло даже сливаться в их представлении с последующими предсказаниями об отречении Петра и о соблазне всех их, – вообще должно было принять форму неясную и неопределённую, при чём возможны были всякие предположения. – См. о сем и у преосв. Иннокентия: Послед. дни земн. жизн. Господа нашего Иисуса Христа стр. 251.

¹⁰⁷ - И это новое предсказание Господа не уяснило, однако, Ученикам, что не к царству идёт Он, а к страданиям и смерти; это достаточно видно из ниже-изъясняемого вопроса Ап. Иуды: Ин. 14:22, где ясно отразились вновь обычные чаяния Учеников относительно воцарения и прославления своего Учителя-Мессии.

¹⁰⁸ - Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 163; Haneberg, Olshausen-Ebrard, Lucke и др. Так переводили и Лютер, Эразм, Беза и др. См. об этом у Stier, Maldonat и Lampe: Comm. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 97–98.

¹⁰⁹ - Так – Лютер в переводе Вульгаты (см. Stier S. 161). Кроме неопределённости и бесцветности получаемой при таком переводе мысли, здесь видится неправильность уже и в том, что вера в Бога и Господа усваивается тем, которым предстояло ещё соблазниться и тем показать слабость своей веры. Заметим

здесь ещё, что такой перевод приписывается и Иоанну Златоусту. Но по данному вопросу он писал только следующее: «вера в Меня и в Отца сильнее угрожающих вам бедствий; она не допустит, чтобы какое-либо несчастье одолело вас». Р. II., стр. 498. Думается, что из этих слов Златоуста ровно ничего нельзя заключить о том, как переводил он слова Иисуса Христа; этим и объясняется, что тогда как одни (напр. Stier, Lucke) приписывают ему такой перевод, – другие (уапр. Olshausen-Ebrard, Maldonat) приписывают ему правильный перевод, – через два повелительных наклонения. Но всего лучше, конечно, вопроса о переводе у Златоуста совсем в данном случае не поднимать, чтобы не строить безосновательных предположений.

¹¹⁰ - Такого перевода держатся весьма многие. К нему обращался от первого своего неудачного перевода и Лютер, – также: Erasmus, Besa, Glassius, Grotius (см. Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 162; Olshausen-Ebrard). Его-же держится и Вульгата. См. Haneberg, Maldonat, Massl. Кажется, что такой перевод делает и бл. Августин. По крайней мере, он пишет: «consequens (следствие) est enim, ut si in Deum creditis, et in me credere debeatis». Op. cit., col. 896. По двум причинам нельзя согласиться с таким переводом. Во-первых, – если бы первое πῦτεύετε было protasis (предшествующее условие), а второе – apodisis (следствие), то должно было-бы грамматически правильно по-гречески первое и выразить в форме условной. Во-вторых, – если бы Ученики имели надлежащую веру в Бога, то твёрдо веровали-бы и в Господа Иисуса Христа, – но так как на самом деле они имели соблазниться относительно Его, то отсюда ясно уже следует, что и вера в Бога у них была недостаточна; Господь поэтому не мог сказать им, что они веруют в Бога и по этой вере должны веровать и в Него.

¹¹¹ - Это – самое неосновательное из всех мнений; следовал ему Olshausen (против него возражал в переделке его-же труда Ebrard), Catakerus и Gerhardus (о них см. Lampe: Comm. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 97). Очевидно, что тогда сказано было-бы в будущем времени: – πῦτεύσете.

¹¹² - Этого перевода держатся – Кирилл Александрийский (Migne t. LXXIV, col. 180), Евфимий Зигабен (Толков. Еванг. стр.

222), Феофилакт (Благов. стр. 350), сир. пер. Пешито (См. Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 163), Lucke, Stier, Olshuasen-Ebrard, Haneberg и дрр.

¹¹³ - Нужно, однако-же, заметить, что и этот перевод – чрез два повелительных наклонения – представляет всё же некоторые затруднения, в силу указанного значения союза καὶ. При его значении в данном случае, как союза, служащего к выражению причинной связи между двумя действиями, – оба эти действия по-гречески не могли быть выражены повелительными наклонениями (См. Olshuasen-Ebrard). Разгадка, почему тем не менее мы имеем в данном случае именно два повелительных наклонения, кроется в том единственно возможном предположении, что всё разбираемое изречение есть чистый гебраизм. Когда Еврей выражает рядом два повеления, то первое из них передаётся обычно повелительным наклонением, а второе – будущим временем, – а когда эти два повеления относятся друг к другу, как причина к следствию, – тогда-то и ставятся именно два повелительных наклонения. С подобным случаем мы и имеем дело в разбираемом изречении Господа. (Vid. Ibid.).

¹¹⁴ - Бл. Августин: «вы боитесь смерти этого рабьего зрака, – да не смущается сердце ваше: восстановит (воскресит) его Бог»... Op. cit., col. 896.

¹¹⁵ - Кирилл Александрийский: «Говоря, что не должно смущаться, Он оставил их между надеждой и страхом, чтобы надежда на милосердие помогла им, ослабевшим и ощущающим свою человеческую немощь, – восстать после падения, а страх гнева удержал-бы их от повторения его, хотя им, ещё не облечённым силою свыше, т.е. благодатью Духа, – и не свойственно было быть настолько сильными, чтобы совершенно избегать падений. Посему Он повелевает им не смущаться, научая, что они должны стоять выше трусости, хотя им предстоит ещё бороться и в высшую славу войти путём подвигов». Migne t. LXXIV, col. 177.

¹¹⁶ - Замечательно, что самый глагол тарάσσω – смущать, употреблённый в данном случае Господом, неоднократно прилагается в Евангелии и к самому Господу и иногда при том

Им Самим: Ин. 11:33: ἐνεβρίμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν; Ин. 13:21: ὁ Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι. Если при этом – в приложении к Самому Иисусу Христу глагол тарάττω соединяется с другими дополнениями и подлежащими (πνεῦμα, ψυχή), чем в настоящем случае (μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία), – то это никакой существенной разницы в дело не вносит, ибо подобные состояния, как смущение, боязнь etc. приписываются на языке Библии как сердцу (καρδία), так и душе (ψυχή), и духу (πνεῦμα) и – с одинаковым значением. Вот что по этому вопросу читаем у Cremer (Bibl.-theolog. Wörterbuch N. T. Gräcität S. 346–347): (Кроме значения) 1. – а) органа тела, в) седалища жизни, – καρδία имеет ещё значение 2. – как место-пребывания и центр личной человеческой жизни, в которой отражается индивидуальность (Eigenthümlichkeit) человеческой nephesch, ruach, поскольку в нём (καρδία) с одной стороны концентрируется личная жизнь во всех отношениях: (в отношениях) сознательных и бессознательных, произвольных и непроизвольных, (в отн.) телесных и духовных стремлений, ощущений и состояний, – а с другой стороны, поскольку оно есть непосредственный орган, благодаря которому человек живёт своею личною жизнью Ψυχή, субъект, – жизнь, начало (Princip) для себя имеющий в πνεῦμα, – в καρδία имеет непосредственный, все состояния и движения концентрирующий и посредствующий орган, – стоит таким образом в середине между обоими: πνεῦμα–ψυχή–καρδία. И далее (с другой стороны): все состояния и движения концентрирующий и посредствующий орган есть сердце, в котором πνεῦμα, единственное начало для этих (состояний и движений), имеет место для своей деятельности. Таким образом, с одной стороны ощущения радости, страдания etc. приписываются, как сердцу, так и душе... напр... да не смущается сердце ваше – 13, 1... и 12:27: ныне душа моя возмутится (μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία... ἡ ψυχή μου τετάρακται...). А с другой стороны, – параллельно, в ближайшей связи стоят сердце и дух»... «Вообще-же у классиков слово καρδία имеет значение: – сердце, как телесный орган и как – именно у Гомера и трагиков – область чувствований и желаний, в особенности таких,

которые не специально нравственного порядка, но связаны с чувственными аффектами, напр. страх, мужество, гнев, радость, печаль. И где любовь усваивается сердцу, она должна рассматриваться, как аффект, как дело сердца... Также оно предоставляется, как область склонностей и страстей». (Ibid., S. 344).

¹¹⁷ - Толкуя таким образом слова Господа: веруйте в Бога и в Мя веруйте, – мы по-видимому выступаем из границ понятия веры и данные слова понимаем так, как будто бы сказано было: уповайте на Бога и на Меня уповайте. Но на самом деле изложенное толкование вполне соответствует значению $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ у Иоанна. – «Соединение двух моментов: исповедывать Христа и соединяться с Ним (прилепляться к Нему – anhängen) представляет полноту понятия $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ у Иоанна, – отсюда объясняется переход в понятие надежды, упования», – говорит Cremer: Bibl.-theolog. Worterbuch N. T. Gracität Ed. IV, S. 698. Так действительно Ин. 3:14,15: сказано: «и якоже Моисей вознесе змию в пустыни, тако подобает вознестися Сыну Человеческому: да всяк веруяй в Он, – $\text{ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ}$, – не погибнет, но имать живот вечный». – Сопоставление с выше-упомянутым змием в пустыне, взор на которого, с упованием и надеждою, спасал от гибели Евреев, ясно указывает, в каком смысле должно здесь понимать $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ и в приложении к Сыну Человеческому.

¹¹⁸ - Архим. Михаил, Godet, Braun. – Что Господь в изъясняемых словах Его действительно снисходил к пониманию Учеников и говорил с особою простотою, дабы тем действительнее ободрить и утешить их, предполагает и Keil. – О слове $\mu\omicron\nu\eta$ – обитель Lampe замечает, что оно имеет значение не столько указания на место, сколько на – «самый образ и способ обитания. Хотя оно таким образом обозначает удобное место в доме, но ближайшим образом выражает, однако, покой, счастье и постоянство, с каким счастливо соединяется пребывание где-либо». Ср. ст. 23. Comm. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 100. Stier: (Die Reden d. Herrn Iesu S. 163–166) говорит тоже самое, при чём несправедливо обвиняет, однако, Lampe, будто он слово $\mu\omicron\nu\eta$ относит исключительно к обозначению состояния,

отрицая за ним значение указания на место: несправедливость обвинения видна из приведённых слов Lampe.

¹¹⁹ - Прекрасно замечает по поводу вообще всей прощальной Беседы пр. Иннокентий: «и среди человеческих собеседований слова могут производить действие великое, не будучи понимаемы слышащими в подробности. Можно трогаться, умиляться, изменяться сердцем от одних чувств в словах, не понимая их совершенно. Это замечание в превосходнейшей степени должно приложить и последней беседе Иисуса. Ею, так сказать, навеян был на Учеников дух мира, терпения и упования»... Послед. дни земн. жизни Господа н. л. Хр. стр. 277.

¹²⁰ - Migne t. LIX, col. 396. P. II. Стр. 498–499.

¹²¹ - Неким Oberlin'ом были составлены даже таблицы и карты распределения душ, усопших по звёздам. Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 167.

¹²² - О небе, как жилище Божиим, см. Cremer: Bibl.-theolog. Wörterbuch d. N. T. Gräcität S. 468–470. Арх. Михаил: «состояние славы будет проявляться, конечно, и в определённом месте, где Бог особенным образом являет Своё присутствие и Свою славу, и где Господь Иисус пребывает во славе со Своим прославленным телом, т.е. на небесах». М. Филарет в своём катехизисе: «Бог везде, но на небесах есть особое присутствие Его, в вечной славе являемое блаженным духам»...

¹²³ - «Он говорит, что в дому Отца обители многи суть, научая, что небо многообъемлюще, и что у него устроенная обитель совершенно не нуждается ни в каком прибавлении, чтобы её могли получить (все) любящие Его». (Св. Кирилл Александрийский: Migne t. LXXIV, col. 181). Евфимий Зигабен толкует: « в дому Отца Моею обители многи суть... Обителей этих достаточно для того, чтобы поместить вас всех, которые всегда будете с Нами». Толк. Еванг. стр. 232.

¹²⁴ - По Cremer'у οἶκος значит именно дом, жилище. Отсюда, если и ветхозаветная (Евр. 3:2), и новозаветная (1Тим. 3:15 и др.) Церковь именуется также домом Божиим, то именно в той мысли, что в Церкви особым образом присутствует Бог, а не

потому, что на Церковь переносится образ семьи, фамилии. Домом Божиим именуется у Ап. Павла небесное святилище – см. Евр. 10:21 ср. со ст. 19 той же главе и 9:11. Cremer: Bibl.-theolog. Wörterbuch d N. T. Gräcität Ed. IV, S. 614. Бл. Феофилакт даёт слишком отдалённое толкование: «Много обителей, пишет он, в доме Отца Моего, то есть под властью Отца. Под домом разумей власть и начальство». Благов. стр. 351.

¹²⁵ - Так именно толкуют – архим. Михаил, Hengstenberg, Meyer.

¹²⁶ - Цит. см. у Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 167.

¹²⁷ - Migne t. LXXIV, col. 181. Василий Великий: «Во светлостях святых у Отца обители многи (Ин. 14:2) т.е. многие различия достоинств». – Творения Василя Вел. Ч. III, стр. 238 (изд. 3-е Москва. 1881). Св. Ефрем Сирин «многими обителями у Отца Спаситель называет меры разумения водворяемых в оной стране, разумею же те различия и разности с какими наслаждаются там, сообразно с своим разумением. Ибо Господь наименовал многие обители не по разности мест, но по степени дарования». (Твор. иже во святых Отца нашего Ефрема Сирина Ч. II, 296. В творениях свв. Отцов, изд. при Моск. Дух. Акад., т. XIII. Москва, 1849).

¹²⁸ - Вот эти другие разности в чтении нашего стиха. 1. В Codd. A B C D Z K X II. Вульгате, Сирском переводе (Пешито) – между вам и – иду стоит ὅτι. Так и Tischendorf (ср. и у Gebhard). Мысль получается почти таже, что и при двоеточии в нашем русском тексте; немецкие толкователи переводят ὅτι здесь чрез denn (так Haneberg, Lucke), что указывает на некоторую причинную связь между небытием достаточного числа обителей (аще ли же ни) и отшествием Господа (den Ich gehe hin= ὅτι πορεύομαι). Против этого чтения должно сказать, что сказано и против чтения с двоеточием, тем более, что самое появление ὅτι обязано именно этой неправильной интерпункции (См. Hengstenberg, Lucke). 2. Некоторые после εἰ δὲ μὴ (аще ли же ни) вставляют πῶς εἰσέλτε, которое будто бы подразумевается здесь по связи с ст. 1. Мысль получается такая: веруйте в Бога и в Меня. В доме Отца Моего обители многи суть. Если-же вы в это не веруете, то вот Я вам сказал: иду уготовать etc. Так

читает La Roche (См. у Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 168 и Lucke). Но можно-ли так долго подразумевать слово πῶτεύετε? Где и когда, далее, говорил Господь эти слова: иду уготовати etc.?.. (По данному чтению выходит, что они были уже прежде сказаны). Бекк думает, что слова эти у Иоанна не упомянуты, но сказаны были, вероятно, в разговоре с Петром 13:36–38 (см. у Stier S. 169). Но такие пропуски не свойственны Иоанну, – в ст. 33 гл. XIII он упоминает, напр., о словах Господа Иудеям, и в его Евангелии находятся ранее, действительно, эти слова; далее: εἶπον ἃν никогда нельзя перевести: Я сказал. Наконец, если Ученики не верили Господу, когда Он говорил: в дому Отца Моего обители многи суть, то почему должны они были поверить сему, когда сказал Он им: иду уготовати etc.?.. 3. Некоторые передают слова Господа в форме вопроса: если же это было бы не так, то разве сказал бы Я вам, что иду уготовать вам место? Так Mosheim, Ernesti, Beck, Lange, Ewald, Waszsäcer и др. (см. у Meyer, Godet, Baumlein). Из новейших так читает Roffhack. Но где-же и когда-же, спросим опять, говорил Господь: иду уготовати etc.?.. Разве пропустил-бы Иоанн такое изречение Господа, какое составляет тему для настоящих слов Господа?.. Всё это предположения, очевидно, не только неосновательные, но и прямо невозможные.

¹²⁹ - Бл. Августин, напр., так решает вопрос, почему в ст. 2 представляется бытие в дому Отца обителей многих, а в ст. 3 – это бытие как будто отрицается: «это мы понимаем не иначе, как так, как сказал пророк о Боге, сотворившем грядущая (Ис. 45:2). Ибо Он не сказал: имеющий сотворить грядущая, но сотворивый грядущая. Итак, Он и сделал это, и намеревался сделать. Ибо (ничто) не сотворено, если Он не сотворил, и ничего не будет, если Он не сотворит. Итак, сотворил Он в предопределении, а намерен, сотворить самым действием. Так (по вопросу) когда Он избрал Учеников, – Евангелие ясно говорит, что тогда, когда призвал их, и, однако, Апостол говорит: избра нас в Нем прежде сложения мира (Еф. 1:4) – предопределением подлинно, а не призванием. Так и обители уготовал и уготовляет; не другие, но которые уготовал, те и уготовляет Тот, Который сотворил грядущая, – уготовал их

предопределением, а уготовляет самым делом. Они уже суть в предопределении: а если бы нет, – Он сказал-бы: иду и уготовлю, т.е. предопределяю. Но поскольку их не было ещё в действительности: и аще пойду, говорит, и уготовлю место вам, паки прииду и пойму вы к Себе». *Op. cit.*, col. 898–899. Иоанн Златоусый слова Господа передаёт таким образом: «Я столько забочусь об этом, что уже приготовил-бы это место, если бы издавна оно не было уготовано для вас». *Migne t. LIX*, col. 396. Р. II. Стр. 499. Ср. бл. Феофилакт: Благов. стр. 351. Также читают ст. 2-й: Эразм, Лютер, Мальдонат, Вольф и др. См. у Meyer, Stier: *Die Reden d. Herrn Iesu S.* 168.

¹³⁰ - Об этом говорит Г. Властов: Опыт изучения Еванг. Св. Ин. Богосл. СИБ. 1887. стр. 44. Нужно, однако, заметить, что в позднейших изданиях иногда стали ставить также знак двоеточия. Желательно было-бы, конечно, возвращение к старому чтению с точкой. Мы видели, впрочем, такую интерпункцию в славянском Евангелии издания Св. Синода 1887 даже года (Июня м.).

¹³¹ - Этому чтению следуют – арх. Михаил, Stier: *Die Reden d. Herrn Iesu S.* 167, Hengstenberg, Haneberg, Tholuck, Lucke, Meyer, Keil. Из древнейших: Calvin, Beza, Grotius, Knapp (См. у Stier *ibid.*) Г. Властов совершенно несправедливо утверждает, что с таким чтением – «соединяется совершенно другая (сравнительно с чтением по русскому тексту) мысль о том, что приуготовление обителей совершается Его страданием и славным воскресением» (Опыт изучения Еванг. Св. Иоан. Богосл. Стр. 44.) Это совершенно неверно: не обители приготавливаются таким образом, а место в обителях, обители-же уже и без того многи суть. Получается мысль именно та, какую проводит в своём толковании сам Г. Властов (стр. 44–45), привязывая только это своё толкование к чтению с двоеточием, к которому оно собственно не идёт и при котором оно очень тёмно и непонятно: Г. Властов доказывает, что обители суть, но нужно их приготовить, а чтение с двоеточием скорее указывает, что и обителей также в достаточном количестве ещё нет.

¹³² - Haneberg говорит, что это усиленное подтверждение Господом мысли о бытии многих обителей вызвано

распространением в массе саддукейских воззрений. Но могло ли это иметь значение в отношении ближайших слушателей Господа, – Апостолов?..

¹³³ - Напр. Hengstenberg: (Das Ev. d. heil. Ioh. t. III. S. 12.).

¹³⁴ - Migne t. LXXIV, Col. 181 и 184. Арх. Михаил:
«приготовление обителей состоит, без сомнения, в возвышении человеческой природы Господа в состояние Божественной славы, ибо это есть необходимое условие прославления людей во Христе.»

¹³⁵ - В нашем славянском тексте ст. 3 читается так: и аще уготовлю место вам etc. а слова поиду и (и аще поиду и уготовлю) ставятся в сноске под строкой. В виду того, что подобное выпущение из текста данных слов не находит для себя никакого оправдания в древних Codd., равно как и в Text. Recens., должно предположить, что обусловливается оно просто желанием по возможности ослабить мнимую тавтологию в конце 2-го и в начале 3-го стт. Olshausen-Ebrard утверждает, что второе καὶ в начале 3-го ст. (καὶ ἐὰν πορευθῶ καὶ ἐτοιμάσω τόπον ὑμῖν) не имеет прав на существование и должно быть опущено, потому что его не имеют А Е Г К Δ. Н читает ἐτοιμάσω, а Д и М – ἐτοιμάσαι (см. у Tischendorf'a). Разница в обоих случаях получается та, что с καὶ – ἐτοιμάσω относится к protasis, а без καὶ оно составляет уже apodasis (Olsh.-Ebrard Godet); но при таком чтении (и когда пойду, приготовлю вам место) возникает грубая тавтология, ибо и в ст. 2-м сказано: Я иду приготовить место вам. Вставка καὶ, посему, необходима, чтобы отнести ἐτοιμάσω к protasis (Vordersatz). Вопреки мнению Olshausen-Ebrard, последнее чтение (так L) имеет за себя, таким образом, достаточно также авторитетов (чтение Н Д и М выраж. ту-же мысль), почему следовать ему вовсе не значит исправлять текст тенденциозно. Мысль же при таком чтении получается действительно вполне ясная и определённая. Этого нельзя сказать о чтении без καὶ. Защищая последнее чтение, Olsh.-Ebrard требует на основании его, чтобы конец 2-го ст. был поставлен в зависимость от εἴπον ἄν, т.е. чтобы после этого выражения было поставлено двоеточие. Тогда должна получиться такая мысль: в дому Отца Моего обителей много. А

если бы не так, Я сказал-бы вам: Я иду приготовить место вам. Заметим здесь прежде всего, что для избежания действительно бессмысленной тавтологии, необходимо таким образом одно из двух: либо читать конец ст. 2-го с двоеточием, и тогда ст. 3 читать без καὶ, либо читать последний стих с καὶ, но тогда уж и во 2-м ст. ставить точку. Наш современный славянский текст и русский несомненно, таким образом, грешат либо в интерпункции ст. 2-го, либо в вставке καὶ перед ἐτοίμασθω в ст. 3-м, ибо читать одновременно ст. 2-й с двоеточием и ст. 3 с καὶ значит именно допускать грубую тавтологию и такую мысль, понять которую по меньшей мере трудно. Из двух вышеуказанных возможных чтений ст. 2 и 3-го мы, как уже ранее говорили, принимаем то, которое освящено примером древнеславянских изданий Евангелия, т.е. с точкой в ст. 2-м и καὶ в ст. 3-м. И что и теперь должно восстановить такое чтение, это ясно уже из того, что καὶ (и) в ст. 3 в славянских изданиях не выпускалось никогда, тогда как точка, вместо двоеточия, ставилась прежде постоянно. О других преимуществах чтения с точкою в ст. 2. мы уже говорили. Olsh.-Ebrard силится отстоять чтение с двоеточием, представляя дело так, что и во 2-м стихе εἶπον ἃν, – Я сказал бы, относится не к «иду» а к «уготовати место вам,» но чрез такое объяснение дело несколько не выигрывает в ясности, ибо всё равно: во 2-м стихе уготовление места, как цель отшествия Христа, отрицается, а в 3-м – утверждается, и все объяснения, что отрицается эта цель в одном смысле, а утверждается – в другом, являются по прежнему натянутыми, произвольными, не следующими даже в намёках из текста.

¹³⁶ - Так думают – Meyer, Luthard. Последний комментарием к данным словам Господа считает 1Сол. 4:16–17.

¹³⁷ - О таком значении настоящего времени ἔρχομαι – Godet: Comm. zu d. Ev. Ioh. S. 513; Meyer: Handb. uber. d. Ev. d. Ioh. S. 435.

¹³⁸ - Мнение Meyer'a (Handb. uber. d. Ev. d. Ioh. S. 435) и Luthard'a (Das. Ioh. Ev. SS. 299, 311–313).

¹³⁹ - Так Godet: Comm. zu d. Ev. Ioh. S. 514, Keil: Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 455.

¹⁴⁰ - Мнение Lucke. На этом-же основании мнение тех, которые, избегая определённого указания времени пришествия Господа (паки прииду), понимают под таким пришествием в одно время все моменты тех отношений, какие имели место между Богом и людьми по воскресении Господа: и сошествие Св. Духа, и таинственно духовное сошествие Отца и Сына в душу верующего (ст. 23), и, наконец, пришествие Господа на суд, – должно принять с тою оговоркой, что эти моменты разумеются здесь, как *implicite* заключённые в победе Христа над смертью, возвещённой в явлениях по Воскресении. Так арх. Михаил, Stier: (Die Reden d. Herrn Iesu S. 171), Godet.

¹⁴¹ - Godet: Comm. zu d. Ev. Ioh. S. 514 – Keil: Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 454.

¹⁴² - Арх. Михаил: «кажется, пришествие Господа к ученикам и взятие их к Нему нужно разделять по времени, а не представлять современными в том смысле, что Он придёт к ним и тот час-же возьмёт их к Себе»...

¹⁴³ - По Александрийскому чтению вместо: καὶ ὅπου ἐγὼ ὑπάγω οἴδατε, καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε, – читается так: καὶ ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, – οἴδατε τὴν ὁδόν. Также читают В С L Q X, почему его принимает и сам Тишендорф (ср. у Gebhardt'a). За такое-же чтение стоят: Olshausen-Ebrard, Haneberg, Luthard. Но 13 других древнейших Codd.: A E D N Г Δ Λ Π и др., равно как и два древнейших перевода – Итальянский и Сирский читают согласно Т. К. (Tischend.). Александрийское чтение отличается тяжёлою конструкцией и могло образоваться чрез выпущение во втором случае οἴδατε, что в свою очередь легко могло произойти чрез смешение с первым οἴδατε (Godet). – На ἐγὼ в данном случае стоит особое ударение: я – с моей стороны, я – в противоположность другим (Meyer). Это ударение и получаемый чрез него смысл легко объясняются чрез снесение со стт. 33 и 36 XIII гл., где Господь говорит, что тем путём, которым Он идёт, ныне за Ним Апостолам следовать нельзя.

¹⁴⁴ - Таким образом, нельзя согласиться с мнением Olshausen-Ebrard'a, утверждавшего, будто Фома в данном случае не понимал, что путь, подлежащий Господу, есть смерть Его, только под действием «временного омрачения»,

порождённого свойственным ему малодушием, или – под тяжёлым влиянием слов Господа о разлуке, как думает Keil. Напротив, – и в данном случае, как и в других, прежде бывших, обнаружился постоянный недуг Апостолов, до сошествия Св. Духа во многом не понимавших Учителя своего, когда речь Его касалась истин, требовавших высшего духовного разумения. И можно-ли допустить с Olshausen-Ebrard'ом, чтобы Апостолы в обычное время представляли ясно, что Учителю их предстоит путь смерти? Не требует, конечно, доказательств, что ссылка Olshausen-Ebrard'a на Ин. 11:16 этого мнения его нисколько не подтверждает, ибо вовсе не ясное представление о неизбежности смертного конца для Богочеловека внушило Фоме эти слова, а лишь опасения по поводу частного случая (ст. 8). Вообще-же не трудно видеть, что среди недоступных ещё для уразумения Учеников истин Христовых – истина об искупительной смерти Его, Мессии-Царя, была самою непонятною: «предаша Его архиереи и князи наши на осуждение смерти и распяша Его: мы-же надеяхомся, яко Сей есть хотя избавити Израиля», – говорили после Ученики (Лк. 21:20–21). Смерть Христа и Его Мессианское достоинство были в глазах Учеников явлениями несовместимыми, – доколе они видели в Нём Мессию, смерть Его была для них делом, совершенно непонятным и странным, – и вот почему, когда наоборот, неизбежность трагической развязки стала ясна, наступил для них час соблазна (Мк. 14:27; Мф. 26:31; Ин. 16:32). Где-же основания для Olshausen-Ebrard'a утверждать, что и Пётр и Фома ясно вообще представляли, что предстоит Учителю, и что в вопросе его видно только «минутное недоумение относительно того, что в частности предстоит ныне Иисусу»!.. «Что близка разлука, – они понимали, – пишет Lucke: – но близость смерти они могли понять тем менее, что Он говорил даже о возвращении. Мы, посвящённые в духовный образ мышления Христа, с трудом понимаем это и скорее благодарными должны мы быть, чем порицать тех, кои для целого мира впервые совершили тяжёлый переход от чувственного к чисто духовному мышлению!» – Lucke: Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 499.

¹⁴⁵ - По поводу настойчивого утверждения Господа, что путь Его Ученики знают, Lampe пишет: *interdum quis laudatur, ut officii sui moneatur* (Comm. anal.-exeg. Ev. s. Ioh. S. 110), т.е. Ученики признаются Господом знающими путь Его для того, чтобы показать, что знать этот путь – долг их, что они могут и должны знать его. Это справедливо только отчасти, потому что слова Господа указывают и на действительный факт известности для Учеников пути Его, а не на один только долг их.

¹⁴⁶ - В С L, Ital. выпускают καὶ передъ πῶς. Вместо δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι В С D, Ital. читают: οἶδμεν τὴν ὁδὸν. Также и сам Tischendorf. Мысль получается почти та же.

¹⁴⁷ - Такое соображение высказывает Hengstenberg: Das Ev. d. heil. Ioh. T. III. S. 18. Значение его, конечно, относительное; иметь его в виду, однако, можно.

¹⁴⁸ - Таково, напр., мнение Richter'a в его Handsbibel. См. Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 174.

¹⁴⁹ - Пр. Иннокентий усвоит Ап. Фоме: «взыскательность рассудка» (Последн. дин земн. ж. Господа н. Иисуса Христа стр. 259); также и арх. Михаил.

¹⁵⁰ - По мнению Luthard'a вопрос Фомы имел свой особенный глубокий смысл... Он вызван был недоумением по поводу слов Господа об отшествии Его к Отцу и о возвращении Его затем к Ученикам. В этих слова Господа то, что в ветхозаветных пророчествах предсказывалось относительно пришествия Иеговы, как едином моменте, делилось чрез отшествие Христа и новое Его возвращение – на две стадии. Это-то и вызвало недоумение Фомы и его вопрос к Господу. При таком понимании вопрос этот сопоставляется с вопросом Иуды в ст. 22-м.

¹⁵¹ - Единственно возможным в таком случае представляется следующее сложное толкование, принадлежащее бл. Августину. – «Скажи мне, – молитвенно обращается бл. Августин к Богу: скажи мне, умоляю, каким образом Ты идёшь к Себе? Неужели для того, чтобы прийти к нам, Ты оставил Себя, когда при том Ты не от Себя пришёл, но Отец Тебя послал? Знаю, что Ты Себя умалил, но потому что

зрак раба приял, а не потому, что образ Божий оставил или покинул то, к чему возвращаешься. И вот Ты пришёл и достиг не только до глаз смертных, во и до рук человеческих. Каким-же это образом, как не по плоти? Чрез сию Ты пришёл, оставаясь, где был, чрез сию Ты возвратился, не покидая того, куда пришёл. Если-же чрез сию Ты пришёл и возвратился, то, без сомнения, чрез сию Ты не только для нас путь, которым мы придём к Тебе, но и для Себя Ты был путём, которым Ты пришёл и возвратился. – Примите, продолжает бл. Августин, обращаясь к своим слушателям, – хотя и отличный и далеко не равный пример... Вот я сам, – поскольку это относится к моей душе, – если я молчу, подобно вам, то пребываю в себе самом, если-же говорю вам, что вы воспринимаете, то как будто бы выступаю к вам, – и себя не оставляю, но и к вам прихожу я не отступаю оттуда, откуда выступаю. Когда-же замолчу, – как будто бы к себе возвращаюсь и вместе с тем – как будто бы с вами пребываю, если вы удержите то, что слышали в моей речи, которую я говорю. Но если может это (сделать) образ, сотворённый Богом, то что может Образ, Богом не сотворённый, но из Бога Рождённый, – Бог, Образ Божий, Которого та плоть, чрез которую Он вышел к нам и чрез которую Он возвратился от нас, не как мой звук исчезает, но пребывает там вечно, где уже не умирает и смерть Им не обладает?»... Op. cit., col. 902.

¹⁵² - Tholuck и Lucke считают поэтому первое καὶ в ст. 6 за ерехеgetisch – союз пояснительный: то есть, именно. (Я есмь путь, т.е. истина и живот). Но это уже крайность, – грамматически все три понятия равны, и нарушать это равенство значит допускать уже некоторый произвол. Ср. Luthard: Das Ioh. Ev. S. 300.

¹⁵³ - Такое толкование приписывается бл. Августину (Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 176, Godet). Но вопрос, верно-ли? См. напр. такие места в его толковании: «неужели Апостолы, с которыми Он говорил, могли сказать Ему: не знаем Тебя? Посему, если они Его знали а Он есть путь, они знали и путь, – если Его знали, а Он есть истина, и истину знали, – если они Его знали, а Он есть жизнь, – и жизнь знали. Они (сами)

убеждены в том, что знают то, в чём они себя не признавали знающими». Op. cit., col. 901–903.

¹⁵⁴ - Согласно всему вышесказанному, истинным толкованием не может быть ни одно, в котором из трёх понятий во главу всей речи не поставляется первое, т.е. понятие пути, – как, напр., толкование: Я есмь путь (средство) к достижению истины и жизни (Reuse, см. у Godet), или: Я есмь как истина и жизнь, так и путь к обоим (Beck, см. у Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 176). Нельзя также принять и всех тех толкований, в которых понятие пути развивается помимо данных понятий истины и жизни.

¹⁵⁵ - К такому объяснению понятия склоняется, напр., Meyer, прот. И. Иванов (Добро и зло в истор. рода человек. по свидетельству Св. Пис. Воронеж. 1894. 383 и след.).

¹⁵⁶ - См. Cremer: Bibl.-theolog. Wörterbuch d. N. T. Gräcität Ed. IV, S. 111–112. Вопреки этому мнению Cremer'a о согласии между ветхозаветным и Иоанновым употреблением слова «истина», Osc. Holtzmann (Das Iohannesevangelium, untersucht und erklärt. Darmstadt. 1887. S. 85–87) пишет: «что познание истины и её творящая свободным и блаженным сила является у автора Евангелия Иоаннова, как часть греко-философского мирозерцания, – это не устраняется указанием на особое требование Богопознания (познания Истины), какое наблюдается во всём ветхом завете, а в особенности – у пророков. Ибо в этом случае не к тому направляется дело, чтобы стремление к Богопознанию показать делом чуждым Иудейству, – что было-бы нелепостью не только в виду Ин. 6:45, но и вообще (ср. Рим. 10:2), – но к тому, чтобы показать, что постоянно повторяющееся у Иоанна абсолютное понятие ἀλήθεια невозможно не только в устах Христа и Его первых Учеников, но и вообще в устах каждого Израильянина, не стоящего под влиянием эллинизма (1:14; 4:23, 24; 5:33; 8:32, 44; 14:17; 16:13; 18:37), и что (отсюда) далее – у Евангелиста, из за стремления к блаженному обладанию истиной, мысли о примирении и покаянии совершенно теряются. В этом отношении Евангелист является, как предтеча потом перешедшего в ересь гносиса». – Мнение Holtzmann'a страдает

очевидною крайностью особенно в последних выводах. Как может учение о блаженном обладании истиной устранить учение о покаянии и примирении?.. Не есть-ли в существе дела это одно и то же учение, только рассматриваемое с двух различных сторон? Самое слово истины есть уже средство к очищению от скверны греховной (15:3) и путь ко спасению (5:34), – но что обладание истиною у Христа, по Ев. Иоанну, не исключает и даже не исчерпывает всего дела спасения, – это более, чем очевидно, напр., из той новой заповеди Его (Ин. 13:34), которую ставит Он главным признаком принадлежности к числу Его учеников, откуда с достаточною ясностью открывается, что обладание истиной для ученика Господня связано с нравственно-практическим стремлением к самоусовершенствованию, – и из того, что необходимым условием для спасения Господь – в особенности именно у Иоанна – поставляет таинственное единение с Собою в таинстве Плоти и Крови Своей, – в таинстве, которое есть продолжение искупительной и примирительной Жертвы на Голгофе. Можно ли после всего этого серьёзно говорить, что у Иоанна мысли о покаянии и примирении устраняются учением об обладании истиной?..

¹⁵⁷ - Такое именно значение в приложении к Богу имеет понятие жизни на страницах Библии. – Cremer: Bibl.-theolog. Wörterbuch d. N. T. Gräcität Ed. IV, S. 385.

¹⁵⁸ - К такому одностороннему пониманию склоняются – Tholuck: Comm. zu d. Ev. Ion. S. 250, Braun: Die gottl. heil. Schrift. d. N. T. S. 652.

¹⁵⁹ - Таким образом, Христос является для нас путём ко Отцу, и истиною, и животом в одно время, а не так, как думал Лютер, подробно раскрывавший (Trostreiche Erklär. d. letzt. Reden Christi. S. 82–94; см. прим. 148), что Господь назвал Себя путём, истиною и животом, как начало, середина и конец нашего спасения. Три момента неотделимы, как мы видим, один от другого, и два последние понятия: истина и жизнь к тому-же не равны по своему содержанию первому: путь, а являются скорее частями его и служат к его раскрытию и обоснованию.

¹⁶⁰ - Здесь невольно припоминается другой пример полной противоположности порядка вещей в мире духовном и телесном: Рим. 11:17–18 Ап. Павел пишет: «аще-ли нецыи от ветвей отломишася, ты-же, дивия маслина сый, прицепился еси в них и причастник корене и масти маслинныя сотворился еси, не хвалися на ветви» – и т.д. Выходит, что к маслине культивированной прививается дикая и усвояет культуру корня: кому неизвестно, что прививка деревьев совершается обычно совершенно обратным порядком?

¹⁶¹ - Впадая в крайность, Meyer замечает даже, что всё разобранное изречение Господа есть как-бы в известной формулировке учение о sola fide. Вот разгадка, почему так много внимания уделяет ему и Лютер (D. Martini Luteri: Trostreiche Erklärung der letzten Reden Christi, welche nach eingesetztem Abendmahl als holdselige und recht tröstliche Worte zur Stärkung Seiner Iunger aus Seinem Munde geflossen etc. Magdeburg, 1736. Ss. 56–99), сопровождая своё толкование различными выходками против Римской церкви и её учения о добрых делах (ss. 68, 78, 85, также 105–106 и др.). – Luthard в разобранном изречении Господа усматривает исключительно эсхатологическое значение и смысл: Христос, по его толкованию данного места, путь к общению с Отцом не в этой жизни, а именно в будущей, – путь к благам именно будущим, потусторонним, и путь к ним Он потому, что Он есть – «Откровение по существу Бога и Его царства (ἀλήθεια), действительное осуществление в настоящем времени самого будущего блаженства». Мнение это односторонне уже потому, что потустороннее единение с Отцом немыслимо, если оно не имеет начала в этой жизни, и потому Христос, как путь к Отцу, сначала необходимо приводит человека к общению с Отцом в земной жизни. Сверх того, данное мнение примыкает у Luthard'a к выше-разобранному неправильным представлениям о том ожидании близкой parusie, каким будто бы были увлечены первенствующие христиане и сами Апостолы. – С Luthard'ом согласен в данном случае и Olshausen-Ebrard.

¹⁶² - Migne t. LIX, Col. 398, P. II. Стр. 502.

¹⁶³ - По словам Keil и Meyer, в первой половине ст. ударение в protasis стоит на ἐγνώκατέ (а не на με), а в apodasis – на τὸν πατέρα μου. С этим трудно согласиться: как можно в самом деле допустить, чтобы в двух противоположающихся друг другу предложениях ударение стояло-бы не на соответствующих частях их? Тогда-бы и предложения параллельными не были. Посему нужно признать, что ударение в обоих случаях стоит либо на ἐγνώκατέ, либо – на зависящих от этого глагола дополнениях: με и τὸν πατέρα μου. – Codd. В С L Q X читают вместо καὶ τὸν πατέρα μου γνῶσεσθε καὶ ἅπ', – читают: ἴδετε ἅν (Tischendorf). Так читает и Кирилл Александрийский (Migne t. LXXIV, Col. 192). По замечанию Baumlein, это могло произойти чрез снесение с 8:19. Относительно нашего славянск. текста должно заметить, что в нём неправильно читается «познаете» (отселе познаете Его), ибо в подлиннике (R. T.) стоять: γινώσκετε, что и переведено правильно в русск. тексте: и отныне знаете Его. Но русск. перевод ἐώκατε: видели – неточен, ибо пр. сов. ἐώρακα значит: я увидел (сделался видящим) и вижу что-н. Cfr. Viner: Gramm. d. N. T. Gräcität, S. 317.

¹⁶⁴ - Vid. apud Maldonat: Comm. in quatuor Evv. Col. 1738.

¹⁶⁵ - Изъявит. наклн. давнопр. врем. с ἅν означает, что что-н. не случилось, тогда как при других обстоятельствах случилось-бы. Быть может, желанием удержать данное толкование, не противореча грамматике, объясняется появление в Codd. A' и D такого чтения; εἰ ἐγνώκατέ με καὶ τὸν πατέρα μου γνῶσεσθε. Tischendorf также (Vid. et ap. Gebhard). Baumlein по этому поводу замечает, что чтение A' и D и Tischendorf'a само по себе не складно, ибо «после εἰ ἐγνώκατέ должно было ожидать καὶ τὸν πατέρα μου ἐγνώκατέ (а стоит на самом деле – γνῶσεσθε).

¹⁶⁶ - Migne t. LIX, Col. 398. II. Р. Стр. 502. Преосв. Феофан: «Аще Мя бысте знали, и Отца Моего знали бысте убо (Ин. 14:7). Стало быть, деисты не знают Бога, несмотря на то, что и имя Его носят (Deus – Бог; отсюда деист) и красно о Нём рассуждают. Нет истинного Бога без Сына, равно и без Духа Святого. Кто верует в Бога, но не исповедует Его Отцом Сына, тот не в того бога верует, который есть истинный Бог, а в иного

какого-то, собственного изобретения». – Мысли на каждый день года, стр. 146–147.

¹⁶⁷ - В этом случае мы вступаем в противоречие с мнением тех комментаторов, которые толкуют настоящие слова Господа в смысле пророчества о близком будущем времени сошествия Духа Св., которое созерцается Господом как уже наступившее (аналогично с: «ныне прославися»). Так – Haneberg, Massl, Braun, Лиске, Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 180) Semler, Kuinoel (см. у Tholuck) и др. По почему-же тогда Господь так строго порицает Ап. Филиппа за его неведение в настоящем?.. В чём вина его?.. – Толкование Златоуста несколько неопределённо в данном случае и допускает и то и другое понимание: «Уже впоследствии Дух, снисшедший на них, сообщил им совершенное ведение... И отседе познасте и видесте Его (одно относится к будущему, а другое к настоящему) т.е. чрез Меня». – Migne t. LIX, col. 398. Р. II. стр. 502. Подтверждение своему толкованию мы встречаем у арх. Михаила.

¹⁶⁸ - Перед ἁπ' ἄρτι стоит καὶ в значении несомненно не соединительной частицы, а противопоставляющей. Lücke, смущаясь таким необычным значением καὶ в данном случае, полагает, что здесь его нужно уничтожить, ибо его не имеют Codd. В L X C II (Tischend.). Meyer справедливо, однако, замечает, что особое значение καὶ в данном случае несколько не противоречит обычному и не устраняет его, так что самое стремление удалить отсюда этот союз не имеет оснований.

¹⁶⁹ - Keil Godet, Meyer и отчасти Tholuck понимают ἁп' ἄρτι в смысле буквальном: отседе, с этого именно момента, когда Я сказал вам это и когда Я в Себе указал путь, и истину, и живот, – вы знаете Отца и видели Его. Всего менее можно принять это толкование. Вопрос Филиппа (как и вообще вопросы Апостолов) ясно говорит, что они вовсе не стояли на высоте понимания настоящей речи Спасителя (ср. приведённые толкования св. Кирилла и Златоуста), и это, при её глубочайшем содержании и их не возрождённом ещё состоянии, вполне и понятно. – Относительно вопроса о понятиях, какие в данном случае соединяются с глаголами: видеть и знать Кирилл

Александрийский пишет: «знание обозначает мысленное созерцание, которое можно получить о Божестве и несказанной природе (Его), которая над всеми, и чрез всех, и во всех. Видеть-же обозначает полное убеждение, почерпнутое из совершённых Им (Господом) чудес. Ибо мы не только познали, что по природе Отец есть жизнь, и не по отвлечённым рассуждениям мы имели в себе познание о сем; (и) в Сыне, оживляющем мёртвых и восставляющем вновь к бытию поверженных, мы не только познали, что всё творение имеет под ногами Бог и Отец, и что царственно Он владычествует над всем сотворённым, так что все дела Его боятся Его и трепещут, по писанному (Иов. 26:11); – но мы видели и то, что всё это свойственно и Сыну, когда, и морем, и ветрами чтимый, Он с великою властью говорил: молчи, престани» (Мк. 4:39. – Migne t. LXXIV, col. 197). Иоанн Златоуст разъясняет, что – «кого мы видим, тех можем и видеть и не знать; а кого знаем, тех не можем знать и не знать. Поэтому Он говорит: и видесте Его, в том-же смысле, в каком сказано, что Его видели и Ангелы (Тим. 3:16). Хотя они видели не самое Существо Его, однако же, говорится, что они видели Его, т.е. так, как могли видеть»... Migne t. LIX, col. 398, P. II. стр. 503. – Какое глубокое значение имеет *γινώσκειν* на страницах Евангелия, – об этом Cremer: *Bibl.-theolog. Wörterbuch d. N. T. Gräcität* S. 153–154: «*γινώσκειν* в новозаветном греческом языке обозначает личное отношение познающего субъекта к объекту, значит – чрез познание известного предмета подпасть известному определению, допустить себя отсюда к такому определению. (Это бывает), когда именно нечто познаётся постольку поскольку это имеет отношение к познающему, влияет на него и вместе с тем вызывает личное отношение со стороны познающего субъекта к объекту. Так Иоанн. 2:24, 25; 5:42; 1Кор. 2:8... Христианское познание само по себе вызывает отношение, которое соответствует объекту познания... Я знаю что я.. когда знаю, что я в нем имею, – Ин. 14:7, 9." – Соответственно такому значению слова, Апостолы знали-бы Господа, когда именно, зная самое Существо Его, они вместе с тем знали, что имеют в Нём путь

для себя к Отцу и небу и когда становились к Нему в отношения, отвечавшие этому их знанию.

¹⁷⁰ - «Говорит (Он) это («аможе Аз иду, весте» etc.) потому, что видел их душу, (видел), как она желает знать это... Сказавши: весте, Он выразил желание их души и Сам поодаль им повод спросить об этом»... Migne t. LIX Col. 397. P. II. Стр. 499–500.

¹⁷¹ - Бл. Феофилакт: «Филипп имел озабоченное сердце и постоянно занимался писаниями Моисеевыми и ожидал Христа»... Благов. Стр. 53–54.

¹⁷² - Андрей, и подтверждая слова Филиппа, является всё же более, таким образом, крепким в вере и надежде человеком. Бл. Феофилакт: «Испытав Филиппа, имеет-ли он веру, и открыв, что он не свободен ещё от немощи человеческой, Господь таковым-же находит и Андрея, хотя его представление и было несколько выше Филиппова. Филипп сказал, что на двести динариев не довольно будет хлеба, Андрей указывает на пять хлебов ячменных и две рыбки, быть может, вспомнивши о чудесах пророков: так, напр., Елисей совершил чудо над хлебами, когда Самария дошла до крайней гибели». –4Цар. 4:42–44 (Благов. стр. 147).

¹⁷³ - Заметим и эту мелкую, но характерную черту: не Филипп и Андрей, а – Андрей и Филипп.

¹⁷⁴ - Что эти слова были полны глубокого смысла, и что мысль их не исчерпывалась простым приглашением взглянуть на жилище только Господа, – об этом почти согласно говорят св. Кирилл (Migne Patrol. Curs. Compl. ser. gr. t. LXXIII, Col. 218), Зигабен (Толк. Ев. стр. 22) и Феофилакт (Благов. стр. 50). См. также Hengstenberg (Das Ev. d. heil. Ioh. t. I, S. 103–104). У Meyer'a (Handb. uber d. Ev. d. Ioh. S. 101) собраны различные мнения по вопросу о сокровенном значении этих слов. Замечательная параллель для них Откр. 6:1: «слышах единого от четырех животных, глаголюща, якоже глас громный: гряди и виждь!»

¹⁷⁵ - Migne t. LIX, Col. 240. P. II. Стр. 94. По этому-же поводу св. Кирилл называет Филиппа «пытливым и любознательным,

но не очень восприимчивым в разумении божественного». Ibid. t. LXXIII, Col. 445.

¹⁷⁶ - Арх. Михаил: «Филипп – один из Учеников Господа, несколько сходный по характеру с Фомаю»... Сходство именно в одинаковой потребности для обоих авторитета лица или дела, – ею объясняется вопрос обоих.

¹⁷⁷ - Migne t. LXXIV, col. 201. Также преосв. Иннокентий: «Времена Мессии, но общему мнению Иудеев, долженствовали быть временами ещё больших богоявлений, а между тем самые Ученики Иисуса-Мессии доселе не видели Бога, как видел Его некогда Авраам, Моисей и проч. Это кажется Филиппу странным»... Последн. дни земн. жизни Господа н. Иис. Хр. стр. 260.

¹⁷⁸ - Из акафиста Иисусу Сладчайшему – икос 2-й.

¹⁷⁹ - «Филипп, дабы не показаться докучливым и беспокоящим Его, подобно Иудеям, – сказав: покажи нам Отца Твоего, присовокупил: и довлеет нам, то есть – мы ничего более не ищем». Так изъясняет Златоуст. Migne t. LIX, Col. 400. Р. II. Стр. 508. Св. Кирилл берёт предмет шире и, оправдывая Филиппа, рассуждает таким образом. «Излишнею является речь Ученика, однако же, не вне самых высоких похвал она остаётся. Я думаю, не мало должно удивляться ему, когда он говорит: Господи, покажи нам Отца, и довлеет нам. Ибо это подобно, как ежели-бы сказано было: мы признали-бы, что достигли уже полного блаженства, и более ничего-бы мы не искали для своего блаженства, если бы и мы удостоились вожделенного созерцания Бога и Отца. А видение Отца, предпочитающий всякому благу и всему, что составляет, как кажется, счастье, – не является-ли, – можно согласиться, достойным всякого удивления?»... Migne t. LXXIV, col. 200–201. Зигабен: «довлеет нам... И довольно для нас, так как мы уже знаем Тебя» (Толк. Еванг. стр. 224). Соответственно этому –и Maldonat (Comm. in quator Evv. col. 1739) «довлеет» понимает так, что Апостолы знали путь, и для полного знания им не доставало только познать его цель, Отца. Бл. Феофилакт, как и всегда, близок к Златоусту и выражает мысль его ещё определённое: «и довлеет нам. Ибо сколь много ни говори нам, что если бы вы

знали Меня, то знали-бы и Отца Моего, но мы не можем таким образом позвать Отца» (Благов. стр. 354). Из новейших учёных: Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 181) – согласно с толкованием св. Кирилла: и довольно для нашего блаженства и счастья; Luthard: и довольно для уверения нашего в бытии загробном, в жизни потусторонней, куда Ты идёшь для уготовления нам мест; Keil: довольно для полного убеждения нашего, что Ты идёшь ко Отцу (вообще, а не как Luthard – в инобытие чрез смерть) и потом возвратишься, чтобы взять туда и нас; Olshausen-Ebrard: довольно для нашего утешения в предстоящей катастрофе; Holtzmann: для нашего утешения в предстоящей разлуке с Тобою; Meyer: довольно для полного откровения нам Бога; Roffhack согласен с бл. Феофилактом и т.д.

¹⁸⁰ - Бл. Феофилакт от лица Филиппа: «а Ты покажи Его нам, телесным глазам нашим... (Слова-же Господа) имеют такой смысл: Филипп! ты желаешь видеть Отца телесным глазом и думаешь, что Меня ты уже видел. (А) Я тебе говорю, что если бы ты видел Меня, то видел-бы и Его»... etc. Благов. стр. 354. Феодор Гераклійский: «смотрящий глазами (по Cramer'у – глаз смотрящий) не нуждается во многом времени для рассмотрения предмета, а желающий познать умственно (Corder. – νοητῶς; Cram. – νοητός) нуждается не в малом времени и во многом рассматривании для уразумения невидимого. И Филиппу, в течении долгого истёкшего времени наблюдавшему могущество Господа, должно было, конечно, уразуметь (ἐν καταλήψει ὑπάρχειν – Corder.) и ясно познать Божество Господа. Итак, изъяснив, что Он требует познания души, (Господь) относительно видения, когда можно было подумать, что Он требует плотского видения, последовательно добавил, говоря: видеый Мене виду Отца, откуда ясно, что Он говорил о мысленном видении». Vid. Catenae Cramer's S. 347, Corderii S. 358.

¹⁸¹ - Воззвание: Филипп! Тертуллиан и Ириней относят ко второй половине стиха, но по Златоусту, св. Кириллу и дрр., оно относится и к первой, что по ходу речи и представляется более естественным. См. Maldonat: Comm. in quatuor Evv. col. 1739. – Преосв. Иннокентий пишет: «не смотря на детское свойство сего

вопроса (Филиппа), от него подвиглась, если можно так сказать, вся глубина души Исуповой: ибо, не смотря на детское свойство его, это был такой вопрос, который мог быть предложен Сыну Человеческому целым родом человеческим. Толико время с вами есмь, отвечал Господь столь-же кротко, сколько величественно, – и не познал Мене еси, Филиппе?»... Последн. дни земн. ж. Господа н. Иисуса Христа стр. 260.

¹⁸² - Migne t. LXXIV, col. 208–212, – и в другом случае: «итак, если Он говорит тоже, что и Отец, и если Отец пребывает в Нём, а Он во Отце, и видевший Его видел Отца, и знающий Его знает и Отца: то для всех, имеющих разум, ясно, что естество Отца и Сына одно и тоже, что всё, что имеет Отец, имеет и Сын»... В Христ. Чтен. 1847, кн. III, стр. 35: из гл. XVI о Святой и Животворящей Троице. А св. Василий Великий в книге о св. Духе, гл. 8-й: «Видевый Мене виде Отца, – видел не впечатление, не образ, потому что Божие естество не допускает в себе сложности, но благодать воли, которая созерцается во Отце и Сыне, как нечто сопутственное сущности, подобное и равное ей, лучше-же сказать, тождественное с нею»... Творения иже во святых Отца нашего Василия Великого. Изд. 3-е, Москва 1891, часть III, стр. 214.

¹⁸³ - Творения иже во святых отца нашего Афанасия, Архиепископа Александрийского. Ч. 2. Москва. 1852. На ариан слово первое. Стр. 175.

¹⁸⁴ - «Яко виде Исаия образно на престоле превознесена Бога, от Ангел славы дориносима, о окаянный, вопияше, аз, провидех бо воплощаема Бога, света невечерняя и миром владычествующая». Канон па Сретение, ирмос 5-й песни. Самое явление Бога Аврааму в виде трёх странников у дуба Мамврийского некоторые Отцы принимали за явление Сына и двух Ангелов. См. Прав.-догм. Богосл. Макария, М. М., Т. 1. Стр. 169. Примеч. 431.

¹⁸⁵ - Относительно чтения ст. 10-го должно заметить, что В L N X читают вместо λαλῶ – λέγω. Это чтение принимает и Tischendorf; Godet замечает, что «чтение λαλῶ лучше». По A 1 B и D читается ἔργα αὐτοῦ при чём αὐτός; выпускается вовсе (так и Tischendorf – ср. Gebhard); L и X относят αὐτός; совсем к концу.

¹⁸⁶ - Арх. Михаил: " Столько времени Я с вами и пр.: выражение удивления и вместе как бы сожаления о такой непонятливости Филиппа»...

¹⁸⁷ - Нельзя поэтому согласиться с мнением Roffhack'a, который предполагает, что после того как Филипп не поспешил на вопрос Господа ответить утвердительно, он заслуживал изгнания из св. общества Апостолов, и то, что он в нём остался, указывало только на бесконечное милосердие Господа. Das Ev. nach S. Ioh. S. 161. Арх. Михаил: «Разве ты не веришь: упрёк Филиппу, который по-видимому отрицал, что Отец в Иисусе, но упрёк, выражающий или показывающий, что тут дело не в неверии, а в недоразумении».

¹⁸⁸ - Конечно, между обоими изречениями нет противоречия по вопросу: кого-же следует познавать вперёд: Отца или Сына? И в речи к Иудеям Господь требовал не того, чтобы они шли от познания Отца к познанию Сына, а только того, чтобы, признавши один факт участия Отца в чудных делах Сына, они познали и Его Божество. Отсюда уже должно было далее познать истину учения Его о Себе, как о пути ко Отцу, раскрываемого Им ныне Апостолам.

¹⁸⁹ - Одни, – напр. Lucke, разделяют мнение бл. Августина, другие думают, что во втором предложении к делам должно присоединить и слова (Той творит слова и дела...). Так в общем: Massl, Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 184), Luthard, Luther (Trostreiche Erklär. d. letzt. Reden Christi; см. пр. 148; S. 131). Но, как раскрывает Kiel, тогда и в первом предложении также к словам должно было-бы прибавить и дела. – Далее, не в правилах древнегреческого языка это восполнение одного предложения членами из другого и кроме того – тогда нужно было-бы между обоими предложениями поставить не δὲ, а ἀλλὰ (о значении δὲ см. ниже). Ср. Meyer: Handb. über d. Ev. d. Ioh. S. 439. Не оправдывается конструкцией речи на греческом языке и мнение Hengstenberg'a, по которому можно будто бы слова Господа передать: «Аз во Отце и Отец во Мне: слова, которые Я говорю вам, говорит Сам Отец, и дела, которые Я творю, Я творю во Отце». Но неосновательно мнение и самого Keil'я, будто: глаголы, яже Аз глаголю вам, о Себе не глаголю, –

должно сопоставить с: Аз во Отце; как должно, далее, сопоставить друг с другом и два вторых положения. Почему это глаголы Господа должны подтверждать ту истину, что Он во Отце, а дела – что Отец в Нём? Заметим, что оба предложения первой половины стиха: Аз во Отец и Отец во Мне есть совершенно друг другу тождественны, – как-же поставлять их в параллель с предложениями второй половины стиха, когда эти последние предложения, наоборот, друг другу даже противоположаются?.. (Также и арх. Михаил). Сложно и лишено оснований мнение Meyer'а, будто Господь единство Своё со Отцом доказывает ссылкой на слова Свои, принадлежащие не Ему, а Отцу, а что таковы именно Его слова, – подтверждает уже указанием на дела Свои. Для такого мнения нет оснований в тексте настоящего стиха, – и вряд ли с Meyer'ом можно допустить, чтобы в частице δὲ, соединяющей оба предложения и имеющей, по его-же собственному мнению, значение *autem* (*weiterführend*), – заключалась целая мысль, несколько позже выраженная Господом: верьте Мне... (словам Моим), а если не так, то верьте Мне по самым делам... Ст. 11.

¹⁹⁰ - См. Lucke: *Comm. ub. d. Ev. d. Ioh.* S. 504–505.

¹⁹¹ - Кирилл Александрийский – Migne t. LXXIV) col. 212–213, Феофилакт: *Благов.* стр. 356, Зигабен: *Толк. Еванг.* стр. 225–226. Златоуст несколько неопределённо: «почему, начавши речь о словах, Он перешёл к делам? Ему следовало-бы сказать: Той глаголет глаголы. Это потому, что Он здесь говорит о двух предметах, об учении и чудесах, или-же потому, что и слова Его были делами». – Migne t. LIX, Col. 401, P. II. Стр. 511.

¹⁹² - Особенно это ясно в упоминавшемся выше чтении: ὁ δὲ πατήρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ=Свои дела.

¹⁹³ - *Прав.-Догм. Богосл. пр. Макария Т. 1* стр. 365–366.

¹⁹⁴ - Maldonat такое толкование приписывает Беде и бл. Августину, – но последний нисколько ему не причастен, ибо причину, почему Господь отрицает принадлежность Себе слов и дел, он возводит именно к взаимному отношению Лиц Божества – *vid. op. cit.*, col. 906.

¹⁹⁵ - Op. cit., col. 906–907. Св. Кирилл Александрийский в опровержение того-же лжеучения в толковании на ст. 13: «Если мы молимся Сыну и у Него требуем (исполнения) просьб, и Он Сам обещается подавать, то как-же Он не Бог по природе и не Рождённый по природе из Бога?»... Migne t. LXXIV, col. 249.

¹⁹⁶ - См. Meyer: Handb. uber d. Ev. d. Ioh. S. 438; Keil: Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 458.

¹⁹⁷ - Cp. Cremer: Bibl.-theolog. Wörterbuch d. N. T. Gräcität S. 257.

¹⁹⁸ - Из кондака на праздник Преображения Господня.

¹⁹⁹ - Относительно чтения 11 ст. должно заметить, что во втором случае $\mu\omicron\iota$ после $\pi\iota\sigma\tau\acute{\upsilon}\epsilon\tau\epsilon$ (в конце стиха) выпускают A 1 D L (Tischendorf). Что $\pi\iota\sigma\tau\acute{\upsilon}\epsilon\tau\epsilon$ в данном случае есть повелительное наклонение настоящего времени, – по ясному смыслу текста нет и не может быть споров, – только Вульгата следует варианту, который первую половину стиха читает с вопросом, прибавляя к $\pi\iota\sigma\tau\acute{\upsilon}\epsilon\tau\epsilon$ – $\omicron\upsilon$ =не веруете-ли, яко etc... Но это вариант весьма редкий; – см. Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 185. Замечательно, что, следуя, впрочем, вероятно, именно Вульгате, – в латинском переводе Кирилла Александрийского по Migne, текст приведён также в форме вопросительной. См. Migne, Patrol. Curs. Compl. ser. gt. t. LXXIV, Col. 214. Ὅτι в настоящем стихе значит именно: что, а не: потому что. См. Meyer. – Winer: Gramm. d. neutest. Schprachid. S. 656 – отмечает, что в ст. Ин. 14:11 двойной эллипсис форм глагола $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$.

²⁰⁰ - Так некогда Самаряне, пришедшие сначала к Господу под влиянием рассказа жены, потом – «женщине той говорили: уже не по твоим речам веруем; ибо сами слышали и узнали, что Он истинно Спаситель мира, Христос». Ин. 4:42.

²⁰¹ - $\mu\omicron\upsilon$ при $\pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$ отсутствуют в A 1 A B D L Q X П и должно быть, по мнению Keil'я, Tischendorf'a, Meyer'a и Lachman'a (послед. см. у Meyer'a S. 592), уничтожено, как прибавка. У св. Кирилла (Migne t. LXXIV, col. 244) текст приведён также без $\mu\omicron\upsilon$. Но вообще эта прибавка, если действительно она и позднейшего происхождения, совершенно

оправдывается стихами 21 и 28 и потому, если её и уничтожить, она необходимо должна подразумеваться. – Lucke предполагает, что настоящий ст., 12-й, не стоит в связи с предшествующим стихом 11-м, что между этими двумя стихами связь чисто внешняя, что настоящие слова Господа возобновляют ту речь Его, которая прервана была вопросом Фомы, и примыкают к ст. 4-му. Olshausen-Ebrard предполагает, что стих 12 служит раскрытию момента в стихе 3-м: παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἑμαυτόν. – По поводу мнения Lucke должно сказать, что если трудно указать связь стихов 11 и 12-го, то связь последнего стиха со стихом 4-м и вовсе неясна. Что касается мнения Olshausen-Ebrard, то с ним мы согласиться не можем, в виду изложенного с своим месте понимания значения слов: παραλήψομαι etc. – Связь стихов 11 и 12 определяется и иначе, чем нами. По Weiss'у (см. у Keil) и Tholuck'у, слова стиха 12 были сказаны для утешения Апостолов, коих ко Христу всего более привязывала Его чудодейственная сила. Keil думает, что эти-же слова были сказаны в виду озабоченности Учеников в отношении того, что, по Его отходе ко Отцу, у них будет отсутствовать сила в плодотворному исполнению их апостольского призвания. Подобно этому и Hengstenberg: вместо утешения, речь Господа о делах Своих могла породить только скорбь о том, что – «дела эти прекратятся с Его удалением. Их собственная бедность и бессилие должны были заставить их играть весьма печальную роль во враждебном им мире.» Все эти объяснения не находят, однако, прямого подтверждения в тексте.

²⁰² - По Godet, Tholuck, Maier и Lucke, это выражение: аминь, аминь глаголю вам – указывает на начало речи о новом предмете, но этого нельзя понимать в том смысле, что стихом 11-м закончен ответ Филиппу, как думает Haneberg. Ответ ему кончен ещё раньше, до ст. 11-го. Согласно с Keil, удобнее видеть здесь только введение в речь новой важной мысли (ein neues wichtiges Moment).

²⁰³ - Keil думает, что в настоящих словах Господь не думал указывать на Своё Божество, ибо об этом нет речи в дальнейшем продолжении Его слов. Аргумент не важный: если

не после, то впереди речь шла именно о Божестве Господа, – естественно, что и разбираемые слова Его имели подтвердить эту истину. И во всяком случае эта истина ясна из настоящих Его слов, независимо от того, желал или не желал Он в данном случае раскрывать её.

²⁰⁴ - Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 188 – указание на то, что творить дела чрез верующих будет собственно Сам Господь, видит в настоящем времени глагола: ποιῶ. О степени основательности этой догадки предоставляется судить каждому.

²⁰⁵ - Грамматически сила противоположения лежит именно между субъектами: ἐγὼ и καὶ κεῖνος, и при том – в силу особой конструкции речи – на последнем подлежащем слышится особое ударение. См. Meyer.

²⁰⁶ - Как, однако, понимать в таком случае слова Евангелиста: «толика знамения сотворшу Ему пред ними, не вероваху в Него»? Ин. 12:37. По смыслу этих слов, совершение знамений не только не стояло в зависимости от веры, но и прямо встречалось неверием. Но дело необходимо представлять себе так: по прямому свидетельству Евангелий, для совершения чудес требовалась вера, и когда чудеса совершались, была, следовательно, и вера, но вера эта ограничивалась лишь небольшим кружком лиц и прежде всего, конечно, тех лиц, над которыми непосредственно совершались чудеса, другие же свидетели чуда оставались к нему холодными и безучастными. Отдельные лица веровали, но о всей Иудее Евангелист с полным правом мог сказать, что, не смотря па все чудеса, – «не вероваху в Него». Сверх того, замечание Евангелиста могло иметь и тот смысл, что вера и отдельных лиц, возбуждавшаяся пред совершением чуда скоро вновь затем ослабевала и исчезала совсем.

²⁰⁷ - Здесь опять в.м. ἔργα в отношении Господа берётся, очевидно, понятие ἔργον, т.е. – всего Его мессианского дела. Так, по толкованию приведённому в Сборнике Барсова (т. 2, стр. 393–394 см. прим.53 fin.): «под этими словами (больша сих) нужно разуметь не чудеса в тесном смысле, а общее выражение успехов дальнейшей апостольской деятельности. Когда Апостолы в один день тысячи обращали ко Христу, когда они

далеко за пределами Палестины распространили основанное Христом Божественное царство, когда приобрели победу Евангелия над иудейством и язычеством и т.д.; тогда они действительно производили дела, больше поражающие стороннего зрителя, чем производил Сам Господь». – Подобно же Lücke, Meyer, Keil и дрр. Архим. Михаил не выясняет, в чём заключались «большие дела» верующих, но признает, что – под выражением: «дела, которые Я творю, – понимаются, как и во всех подобных изречениях, дела необычайные и в частности – чудеса», а не благовестнические труды Господа и Апостолов. И самая вера здесь, по мнению архим. Михаила, «разумеется в частном смысле – чудодейственная (1Кор. 13:2)».

Следовательно, под большими делами Апостолов понимаются, по его мнению, именно их чудесные дела. Преосв. Филарет в своём Прав.-догматич. Богословии пишет по поводу разбираемых слов Господа (Ин. 14:12): «В сих словах аа) под делами понимаются, без сомнения, дела сверхъестественные – чудеса; так называл чудеса Свои Спаситель и в других случаях (Ин. 9. 3. 4. Мф. 11:2. Лк. 24:19); бб) основанием обильного излияния даров поставляется восшествие Иисуса Христа на небо; иначе со стороны неба навсегда открыт поток необычайных дарований; вв) условием со стороны людей для того, чтобы человек был сосудом духовных дарований, поставляется вера»... etc. т. 2, стр. 428.

²⁰⁸ - $\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omicron\nu\alpha$ ponit potest pro $\pi\lambda\acute{\epsilon}\omicron\nu\alpha$ ex Hebrasmo. Lampe: Comm. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S.131. Также, – по Stier'у, – и Gerhardt (Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 186). Итак, Иоанн неверно передал смысл слов Господа? То-ли хотели сказать Lampe и Gerhardt?.. Stier утверждает, что бл. Феофилакт выражение $\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omicron\nu\alpha$ понимает в смысле гиперболы, но ничего подобного в толковании Феофилакта на самом деле мы не встретили (Благов. стр. 357–358).

²⁰⁹ - Tholuck резко замечает, что подобная оценка чудес «скорее шла-бы к Аполлонию Тианскому» (Comm. zu d. Ev. d. Ioh. S. 253).

²¹⁰ - Самое чудо Воскресения есть, конечно, величайшее чудо, но именно по значению своему для Господа (чрез

Воскресение вошёл Он в славу Свою) и для людей (Воскресением побеждена смерть 1Кор. 15:14). А совершение его для Господа было столь-же, конечно, легко, как и всякого иного. Впрочем, из числа дел Господа, больша которых имели совершить верующие в Него, необходимо вообще исключить чудо Воскресения. Св. Кирилл Александрийский писал: «Да не подумает кто сказать о нас, что когда-либо и для кого-либо из верующих в Него откроется возможность сотворить небо, солнце и луну, или произвести сияющий круг звёзд, создать Ангелов или землю и яже в ней. Ибо не в этом смысл речи, но он направляется к тому, что приличествует и что, говорю, не превышает меру человеку свойственного величия в славе и святости». Migne t. LXXIV, col. 248. Верующие имели совершить дела, большие дел Господа, но не из числа тех Его дел, какие принадлежат Ему лишь Одному, как Богу, и другим не могут быть сообщены. Таковы указанные св. Кириллом Его творческие дела, но таково-же и дело Воскресения, ибо это чудо возможно только для Того, Кто имеет живот в Себе Самом (Ин. 5:26), Кто живот есть Сам по Существу Своему – Ин. 14:6.

²¹¹ - Бл. Августин на вопрос: в чём заключались эти большие дела? отвечает, правда, в виде предположения: «в том-ли, что когда они проходили, самая их тень исцеляла больных? Ибо более это, чтобы исцеляла тень, чем край одежды,"— Op. cit, col. 907, – но на этом предположении не настаивает и далее его не развивает, переходя к другому толкованию, приводимому нами ниже.

²¹² - Конечно, могут быть и другие цели чуда (о них см. у М. Филарета: Слова и Речи, т. II, стр. 242–243 – из слова в день Знамения Пр. Богородицы): цели благотворения человеку; помощи ему в борьбе с бедствиями и злом жизни; но все эти цели уже второстепенные, подчинённые, поскольку все блага подчинены благу спасения.

²¹³ - На эти дела Апостолов также указывает бл. Августин: Op. cit, col. 907–908.

²¹⁴ - Слова и Речи, т. II, стр. 243 (из Слова в день Знамения Пр. Богородицы).

²¹⁵ - Из канона на Светлое Христово Воскресение, песнь 9, тропарь 1-й.

²¹⁶ - Митрополит Филарет в цитируемом Слове на день Знамения Пр. Богородицы с обычным глубокомыслием своим рассуждает, что в наши дни жалуются на оскудение (внешних) чудес не столько в виду действительного отсутствия их, сколько в виду своей неспособности и недостойнства видеть их (т. II, стр. 246), подобно тому, как искали знамения от Христа и Фарисеи, не смотря всё обилие уже совершённых, но для них прошедших неприметно знамений (стр. 244). К сожалению, М. Филарет не решает вопроса о том, в каком смысле должно понимать обетование Господа верующим в Него о делах «больших», чем даже совершённые Им лично. – Что по обилию чудес внешних наше время уступает, однако, временам церкви первенствующей, на это, как известно, указывал уже и Иоанн Златоуст. Вот, напр., место из его толкования на Ев. Иоанна, вполне подтверждающее вместе с тем и все изложенные мысли о внешних чудесах в наше время. – «Язычники, скажешь, упрекают нас и в том, что (теперь) не бывает чудес? – (Упрекают), но не столько (как за отсутствие любви)... Доколе проповедь не была ещё распространена, – чудеса по справедливости были предметом удивления; а теперь нужно возбуждать удивление жизнью»: Migne t. LIX, col. 394. P. II. стр. 492.

²¹⁷ - На основании всего сказанного, должно полагать, что и когда Господь говорил о горе, которая по слову верующего должна была сдвинуться с места и ввергнуться в море, Он не имел в виду утверждения действительного различия этого чуда по величию и силе, потребной для него, от чуда иссушения бесплодной смоковницы. Это был только образ: никто не скажет, ведь, того, что для передвижения горы нужно иметь бóльшую силу, чем для иссушения неплодной смоковницы. Подобное рассуждение кроме того явилось-бы и странным, и достойным разве прославленных мудрецов схоластики, приписать-же его Господу не решится никто. Но это была речь образная: образ великой горы, двинувшейся с места, в сравнении с маленьким деревом смоковницы – вот подобие величия дел верующих

пред делами Христа. Замечательно, что и всегда слова эти изъяснялись в смысле приточном, символическом... Сила потребна была одинаковая, но различны объекты действия её: они-то и символизировали различие чудес. – Образный характер речи в данном случае подтверждается и сравнением веры с зерном горюшным.

²¹⁸ - Ст. 14-й совершенно отсутствует в X. Rinck (см. у Meyer'a) также опускает его, но сам Meyer думает, что опущение его произошло, благодаря одинаковому его со ст. 16 (13?) началу. В А 1 В Е Н U Г Δ после αἰτήσητε, – также в переводах Итальянском, Сирском, Армянском, Вульгате, – читается με (Tischendorf, Keil, Godet); чтение это принято Тишендорфом, его держатся также некоторые немецкие толкователи, напр., Massl, Hanebery. – Luther читает без прибавки με (Trostreiche Erklär d. letzt. Reden Christi; см. пр. 148; S. 156). Чтения T. R. держатся A D G K L M Q S Λ, древнейшие Итал. и Коптский переводы, так что με, вероятно, является позднейшею вставкой (Keil, Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 192. Tischendorf). Затем A B L читают и в стихе 14-м τοῦτο пред ποιήσω, выпуская за το ἐγὼ; M. имеет и то другое слово (Tischend.). Ударение, по Luthard'у, в стихе 13 на ἐν τῷ ὀνόματί μου, а не на αἰτήσητε, и на ἐν τῷ υἱῷ, а не на δοξασθῇ, как думает Meyer. Olshausen-Ebrard согласен с Luthard'ом.

²¹⁹ - Olsh.-Ebrard думает, что καὶ в начале стиха 13-го есть concessivum, но получаемое таким образом толкование не находит себе последователей ни среди древних, ни среди новейших комментаторов.

²²⁰ - Златоуст (Р. II. стр. 513), Зигабен (Толк. Еванг., стр. 226), Феофилакт (Благов. стр. 357) понимают так: теперь вы уже будете совершать чудеса, ибо Я отхожу. Некоторые комментаторы (напр., Stier S. 188, Meyer) такое толкование поставляют в связь с постановкою точки после слов: «яко Аз ко Отцу Моему гряду», т.е. в конце стиха 12. Но Златоуст приведённые слова относит, очевидно, и к стиху 13-му (ibid. стр. 513 fin), а бл. Августин в своём толковании прямо присоединяет их к стиху 13-му – Op. cit, col. 910.

²²¹ - Так именно Hengstenberg, Tholuck, Baumlein.

²²² - Tholuck: Comm. zu d. Ev. Ioh. S. 254.

²²³ - Cremer: Bibl.-theolog. Wörterbuch d. N. T. Gräcität Ed. IV, S. 458–459.

²²⁴ - Слова и Речи, т. IV. стр. 265 (из Слова в день обрет. мощей пр. Сергия). Различные толкования выражения: «во имя Мое» собраны у Meyer, Godet, Keil.

²²⁵ - Ср. Cremer: Bibl.-theolog. Wörterbuch d. N. T. Gräcität Ed. IV, S. 459–460.

²²⁶ - Наш славянский текст стих 13-й прямо читает: просите от Отца, а русский «от Отца» приводит курсивом. Т. Рес. действительно никакого дополнения при αἰτήσητε не имеет, но что здесь разумеется именно это дополнение: от Отца, – это несомненно, по сравнению с 15:16 и 17:1 (Господь Сам молился Отцу). Вообще αἰτήσητε без дополнения может относиться только к Богу (См. Meyer: Handb. uber d. Ev. d Ioh. S. 441).

²²⁷ - Вопреки мнению Luthard'a (Das Ioh. Ev. S. 306).

²²⁸ - Bengel (прив. у Meyer S. 441): ἐγὼ – hoc iam indicat gloriam.

²²⁹ - «Я сделаю, как всемогущий, наравне с Отцом. Иисус Христос повторяет тоже самое, усиливая этим повторением Свою речь». Евфимий Зигабен: Толк. Еванг. стр. 227.

²³⁰ - Аполлинарий: «Творит Христос, чего просят Апостолы, ибо сказал: Аз сотворю, аще чесо просите во имя Мое. Что это Его собственное (Ему свойственное) дело, открывается (из того, что) Он сказал, что чрез это прославится в Нём Отец, когда Он Сам будет действовать, а Отец открываться чрез деятельность Сына. Ибо кроме Сына нет другого пути (доступа) к Отцу ни прежде, ни ныне, ни потом, но более простой доступ имеется ныне чрез Сына, когда Он, воплотившись, сделался более близким для нас». Cramer Catenaе 348, Corderii S. 362.

²³¹ - Слова и Речи т. IV, стр. 264 (из Слова в день обрет. мощей пр. Сергия).

²³² - Codd. В L и Коптский перевод читают вместо τηρήσατε – τηρήσετε. Tischendorf и Keil считают это за правильное чтение (будущ. изъявит.), а не τηρήσατε (аор. повелит.). Из Отцов за такое-же чтение стоят – св. Кирилл (Migne Patrol. Curs, compl. t.

LXXIV, Col. 252), Иоанн Златоуст (Migne t. LIX, col. 403); бл. Августин (Op. cit, col. 913), Зигабен (Толк. Еванг. стр. 227), Феофилакт (Благов. стр. 358); Tischendorf (ср. Gebhardt) и Lampe также следуют ему. Но за чтение T. Rec. большинство Codd. (A D Q X) и его принимают: Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 194), Godet, Hengstenberg, Haneberg и др. Godet говорит, что τηρήσετε позднее изменение τηρήσατε в соответствии ἐρωτήσω стиха 16-го.

²³³ - Migne t. LXXIV, col. 252. Подобно сему и Златоуст: «так как Он сказал: аще чесо просите, Аз сотворю: то дабы не подумали они, что довольно только просить, Он присовокупил: аще любите Мя, – т.е. в этом случае сотворю». Migne t. LIX, col. 403. Р. II. Стр. 517.

²³⁴ - Тогда-бы, конечно, и второе предложение должно было иметь форму условную, как и о латинском тексте говорит Maldonat (Comm. in quatuor Evv. col. 1744): Si hoc dicere voluisset, non dixisset: si diligitis me, mandata mea servate, sed: si dilixeritis me et mandata mea servaveretis. Neque dixisset : et ego rogabo, sed sine conjunctione: ego rogabo Patrem.

²³⁵ - Должно заметить, однако, что если настоящие слова Господа и примыкают, таким образом, к предшествующей Его речи, то, в силу тех-же оснований, также не в смысле непосредственно обуславливающего положения к Его обетованию об исполнении молитвы во имя Своё. Эти слова непосредственно, таким образом, не обуславливают ни обетования об исполнении молитвы, ни обетования сошествия Утешителя, – они относятся к изображению и раскрытию того нравственного союза верующих со Христом, к числу благодатных следствий которого относится между прочим исполнение и обоих обетований.

²³⁶ - Migne Patrol. Curs, compl. t. LIX, Col. 403. Р. II. Стр. 517.

²³⁷ - Упоминаемые ныне заповеди с новою заповедью о любви сопоставляет и признаёт одинаковыми по содержанию и И. Златоуст. Migne t. LIX, col. 403. Р. II. Стр. 517.

²³⁸ - По Godet, τηρήσατε (imper. aor.) напоминает то, что это обязательство стоит в зависимости от свободной воли

Учеников.

²³⁹ - Μένη в ст. 16-м вместе с T. R. читают A D G H Δ Λ Π, Вульгата и дрр. A 1 B L Q X Ital читают ῥ̃. Тишендорф принимает также это последнее чтение, и, по мнению Keil'я, оно правильное, ибо μένη заимствовано будто бы из следующего, 17-го стиха (ср. и Godet). Но это – догадка, ничем не подтверждаемая и другими учёными оспариваемая (напр. Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 199). Впрочем, большой разницы чрез такую подмену не получается, ибо и в том и в другом случае чрез прибавку: εἰς τὸν αἰῶνα одинаково обозначается вечное пребывание Духа Св. с верующими. – A 1 читает вм. ἐρώτήσω – τηρήσω, – чтение, по поводу которого Godet справедливо ставит знак восклицания.

²⁴⁰ - Olsh.-Ebrard: Das Ev. d. Ioh. S. 366. Meyer: Handb. uber d. Ev. d. Ioh. S. 442.

²⁴¹ - Hengstenberg: Das Ev. d. heil. Ioh. Th. III, S. 40. Встречающееся затем у Иов. 16:2 еврейское слово менахем (– утешитель: «слышах сицевая многа: утешителие зол вси») LXX перевели παρακλήτορες, Симмах: παρηγοροῦντες, а Акила и Феодотион – именно словом παράκλητος; (во множественном числе). Cremer: Bibl.-theolog. Wörterbuch N. T. Gräcität Ed. IV, S. 463, Hengstenberg, ibid. S. 41, Stier: Die Reden d. Herrn Iesu th. V, S. 197.

²⁴² - Так Феодор Мопсуестский, Ernesti, Vollborth (ср. у Stier ibid.), Godet: Comm. zu d. Ev. Ioh. S. 520, Luthard: Das Ioh. Ev. S. 308.

²⁴³ - Напр. Luthard: Das Ioh. Ev. S. 308.

²⁴⁴ - Hengstenberg: Das Ev. d. heil. Ioh. S. 41, Olshausen: Bibl. Comm. S. 349; Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 198.

²⁴⁵ - Так именно ограничивают значение слова παράκλητος Hengstenberg и Cremer. Но когда-же, однако, в этом смысле являлся для Апостолов Утешителем Сам Господь? Hengstenberg мог указать один только случай (да и то с натяжкой) именно – Мф. 12:1–8, т.е. случай защиты Господом Апостолов по поводу обвинения их Фарисеями в нарушении субботы чрез срывание колосьев: обстоятельство слишком

случайное, чтобы характеризовать всю деятельность Господа на земле и все отношения Его к Ученикам Своим! – Cremer παράκλητος понимает несколько шире: – в значении «защитника, который выступает в чью-либо пользу и как его заместитель (представитель) Дух Св. есть представитель (или – заместитель) Лица и дела Христа»... (Bibl.-theolog. Wörterbuch d. N. T. Gräcität Ed. IV, S. 462). «Христос-же защищал (представлял, проводил) дело Божие у нас» (ibid. S. 463), – в этом смысле παράκλητος и Дух Св., и Господь. Но откуда-же, спросим, взялось слово Утешитель? Почему, как мы видели, в этом смысле употреблялось это слово уже Акилою и Феодотионом?.. Cremer (ibid.) думает, что такой перевод еврейского слова у Акилы и Феодотиона явился под влиянием уже бывшего в Церкви наименования Духа Св. (παράκλητος) Утешителем, и именно этот перевод греческого слова дал основание для соответствующего перевода и с еврейского языка. Но этим вопрос не решается, а ещё более затрудняется. Откуда-же взялся в Церкви перевод слова παράκλητος словом Утешитель? Догадка Cremer'а, что такой перевод явился, как естественное следствие того, что христиане веровали в помощь, получаемую ими от Духа Св., и таким образом перешли к именованию Его Утешителем, совсем недостаточна для решения вопроса, ибо на этом основании естественнее всего было бы именовать Духа Св. именно защитником, что и соответствовало-бы, по Cremer'у, вполне значению слова παράκλητος. И если, с другой стороны, все греческие Отцы Церкви, ближе других, конечно, знавшие значение этого слова, переводили его словом Утешитель; то ясно, что такое значение было наиболее свойственным этому слову.

²⁴⁶ - См. Olsh.-Ebrard. – Пр. Филарет в своей Догматике (II, 171, 172) замечает: «Παράκλητος происходит от παρακαλῶν, что значит призывать, призывать на помощь, отселе защищать, помогать, утешать. Παράκλητος своею формою страдательною указывает на то, что Дух призван Сыном для вспомоществования; впрочем, здесь эта мысль – частная, часть общего понятия о предстателе, помощнике, утешителе»...

²⁴⁷ - Св. Кирилл Иерусалимский: «называется Он (Дух Св.) Утешителем, потому что утешает, ободряет, вспомоществует немощи нашей»... Творения иже во святых Отца нашего Кирилла, Архиепископа Иерусалимского. Изд. 2-е. Сергиев посад. 1893. Стр. 231 (из 16-го Огласительного Слова).

²⁴⁸ - Это видно, напр., из службы на Пятидесятницу. На повечерии, напр., в каноне Св. Духу песнь 4-я, тропарь 2-й: «на престоле Христе, Отческом сед, ниспослал еси Учеником Твоим Утешителя»... Песнь 6-я, тропарь 3-й: «спаси, Утешителю, верно поющих благолепное пришествие Твое»... В понедельник вечера стихира на Господи воззвах 3-я: «предобещание исполнимый, Твоего Утешителя, яко во огненных языцех, послал еси миру»... Во вторник вечера стихира на стиховне 3-я: «днесь излиал еси, Спасе, Утешителя Твоего Духа дарования... темже Твое спасительное смотрение славим, Иисусе Всесильне, Спасе душ наших». Из всех этих примеров видно, что имя Утешителя прилагается Церковью именно к Духу Св., как имя, собственно Ему принадлежащее, а не общее для Него и для Спасителя, и Сам Господь, здесь-же, в этих-же молитвословиях упоминаемый, не именуется, подобно Духу Св., Утешителем. Во всех этих песнопениях под именем Утешителя, без более подробных указаний и разъяснений, разумеется именно Дух Св. Так и молитва Духу Св. начинается словами: «Царю Небесный, Утешителю»... Если в акафисте Иисусу сладчайшему (икос 4) и Иисус Христос именуется Утешителем («Иисусе, души моя Утешителю»), – это не противоречит сказанному: мы говорим о том имени, которое является именем по преимуществу, именем как-бы собственным, а усвояемые в акафисте Господу многочисленнейшие именованья такого значения иметь, очевидно, не могут.

²⁴⁹ - Пр. Филарет в своём Пр.-догм. Богословии (II, 172) замечает: «значение Ходатая принадлежит сему слову (παράκλητος) по отношению к Сыну Ин. 2:1, но не по отношению к Духу Св.».

²⁵⁰ - Златоуст: «это значит, что и по смерти (их Дух Святой) не отойдёт» (Migne t. LIX, col. 404, P. II. стр. 520); также Зигабен

(Толков. Еванг. стр. 228) и бл. Феофилакт (Благов. стр. 360). По Hengstenberg, εἰν τὸν αἰῶνα=до конца века, по Godet, – выражение это указывает на неопределённую продолжительность вообще.

²⁵¹ - Так напр. Haneberg: Ev. nach Ioh. S. 235.

²⁵² - В толковании св. Иоанна Златоустого мы находим раскрытие и другого, частного значения этих слов. – «Итак, пишет Златоуст: что-же, скажешь, значат (слова): умолю Отца? (Ими Христос) показывает время пришествия Духа Св., потому что когда Он очистил их (Учеников) жертвою, тогда и низшел Дух Св. А почему Он не пришёл в то время, когда (Христос) был с ними? Потому, что не была ещё принесена жертва. Когда уже и грех был истреблён, и Апостолы, получив повеление идти на опасности, готовились к борьбе, тогда надлежало прийти Тому, Кто укрепляет на подвиги»... Migne t. LIX, col. 404. P. II. Стр. 520.

²⁵³ - F. Schleiermacher's Das Leben Iesu (Berlin 1864 подробн. см. в прим. 18). S. 318.

²⁵⁴ - F. Schleiermacher ibid. Ss. 322–323.

²⁵⁵ - «Когда Он говорит, что где отдельные лица соберутся во имя Его, там будет Он посреди их, и когда Он говорит, что παράκλητος напомнит им всё, что говорил Он им, то это выражение одной и той-же только мысли; когда Он связывает это (т.е. будущее научение верующих) с жизнью в единении многих (верующих во имя Его), – когда Он это обозначает не как отношение, какое Он будет иметь порознь к отдельным личностям, как таковым, и когда и ныне, равным образом, Он πνεῦμα и παράκλητος обещает только всем вместе и также представляет, не как Своё отношение к отдельным личностям, – то тождественно, таким образом и то, и другое (т.е. и обещание научения на будущем от Параклита и – настоящее обетование Его). И если бы Христос говорил: дальнейшая Моя деятельность связана с вашим пребыванием в единстве, – или: Я эту дальнейшую деятельность выполню чрез объединяющий принцип, то это одно и тоже. Пνεῦμα, согласно первоначальному значению, есть собственно основная форма жизнеединства, и Христос продолжение Своей деятельности для времени, когда

Он уже не будет присутствовать лично, по плоти, привязывает к принципу их единения и совместной, на Нём утверждённой жизни, и это обозначает данным выражением (πνεῦμα), указывающим вместе с тем и на Его присутствие, как на имеющее продолжаться, – так что различным только образом выражается однако и тоже: продолжение Его деятельности связано с объединением Его последователей и единством их жизни в основанном Им обществе»... F. Schleiermacher *ibid.* S. 324–325. Личное бытие Параклита в толковании данного текста из Евангелия Иоанна отрицали ещё Baumgarten– Crusius, Eichhorn («Παράκλητος означает учение Христа Самого и дальнейшую разработку начал этого учения», – см. у Stier: *Die Reden d. Herrn Iesu* S. 196), Bruckner (у Luthard: *Das Ioh. Ev.* S. 307–308), Reuss («мы можем утверждать, что на место абстрактного выражения: «Слово» – в речах Господа появляется конкретное: Дух»... См. у Godet: *Comm. zu d. Ev. Ioh.* S. 522), «Но, говорит Godet по поводу мнения Reuss'a: в таком смешении понятий Иоанн, конечно, не повинен. Какой писатель ветхого завета смешал-бы выражения: Дух Божий и Ангел Иеговы? Также недопустимо для писателя нового завета смешение Слова и Духа. И св. Ап. Павел говорит: Господь дух есть (2Кор. 3:17), но кто-же вообразит, что он смешивал Спасителя со Св. Духом?»... *Ibid.*

²⁵⁶ - Meyer то значение, какое получается по этому толкованию Tholuck'a для слова πνεῦμα, называет «не Иоанновским и не библейским вообще». *Handb. uber d. Ev. Ioh.* S. 442.

²⁵⁷ - Относительно, наконец, толкования у Шлейермахера значения слова: Дух (πνεῦμα) в смысле обозначения принципа жизнеобъединения верующих между собою и со Христом, должно заметить, что такое толкование совершенно несогласно с действительным употреблением этого слова на страницах св. Писания, – несогласно потому, что Дух (πνεῦμα), когда разумеется Дух Божий, есть не только принцип жизнеобъединения, но и творческое, жизненное Начало (Принцип) для мира вообще, и – что самое главное – «этому Духу (πνεῦμα) усвоится самостоятельность в равной степени,

как и Сыну (Мф. 23:19) и эта личная самостоятельность становится ясною в спасающей деятельности Духа, – напр. Ин. 14:17» – (Cremer: Bibl.-theolog. Wörterbuch d. N. T. Gräcität Ed. IV, S. 511), тогда как по Шлейермахеру – πνεῦμα принцип чисто абстрактный, умопредставляемый, а не живое, личное Существо, сознательно и деятельно проводящее в человечество начала возрождения и соединения о Христе.

²⁵⁸ - Minge t. LIX, col. 403. P. II. Стр. 518.

²⁵⁹ - Minge Op. cit col. 403. P. II. Стр. 518. Тоже самое говорит и Аммоний, – vid. Catenae Corderii S. 365.

²⁶⁰ - Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 200. Olshausen-Ebrard: Das Ev. d. Ioh. S. 367.

²⁶¹ - Св. Иоанн Златоуст пишет: «называя Его Духом истины Он (Господь) тем указывает на образы, бывшие в ветхом завете». Minge t. LIX, col. 404. P. II. Стр. 520. Яснее бл. Феофилакт: «Дух истины, говорит, т.е. Дух не ветхого завета, ибо он – образ и тень, а нового, который есть истина». Благов. Стр. 360. Но сравнения двух заветов речь Господа вообще не касается. Евфимий Зигабен: «Дух истины, т.е. истинный, или особенный в сравнении с другими духами, так как духом называется и ангел, и Душа, и ветер, и многое другое»... Толк. Еванг. Стр. 228, Но отсюда не ясно, в каком смысле Духу Св. приписывается качество истинности? Если в смысле абсолютности, то мнение Евфимия Зигабена подтверждает изложенное нами. Maldonat предполагает, что в названии Духа Св. Духом истины заключается указание на Его постоянное пребывание с Апостолами, так что слово ἀλήθεια, по его мнению, значит: постоянство, какого значения, однако, на самом деле оно не имеет. См. Haneberg: Ev. nach Ioh. S. 237.

²⁶² - Эти два значения род. падежа в данном случае не исключают взаимно друг друга, – напротив: Дух Христа, Истины абсолютной (род. принадл.), в силу всего сказанного выше, понимаемый, как Личность, – и может быть только Духом Истины абсолютной по Существо (род. субст.).

²⁶³ - Cremer: Bibl.-theolog. Wörterbuch d. N. T. Gräcität Ed. IV, S. 368: «В Иоанновском словоупотреблении κόσμος;

принадлежит к тем выражениям, в которых, – в их именно употреблении в речи, концентрируется главный момент мирозерцания писателя. Кόσμος (у Иоанна) есть стройная совокупность творения Божия (Ин. 17:5, 24), – тот порядок вещей, в котором рождается человек (16:21), среди которого живёт и действует человечество... κόσμος есть и самое человечество, как оно представляется в этом порядке... но мир же есть и тот порядок вещей, который характеризуется богопротивной деятельностью человечества, грехом и удалением от Бога... В нём нет жизни... он подлежит суду»... etc.

²⁶⁴ - Творения иже во свв. отца нашего Василия Велик., арх. Кесар. Каппадок. Ч. III, стр. 255–256 (изд. 3-е. Москва. 1891).

²⁶⁵ - Следуя Godet, мы, таким образом, θεωρεῖν относим к познанию действий Духа истины вне познающего субъекта, а γινώσκειν – «к познанию Его, как высочайшего и святого Блага», т.е. к более совершенному знанию человека о Духе Св., к истинному разумению Его Существа и Его проявлений в мире. Конечно, γινώσκειν в таком смысле возможно скорее всего только по внутреннему опыту. – Что γινώσκειν означает более совершенное знание, чем θεωρεῖν, говорит и Meyer, а по Lücke, – θεωρεῖν служит только к усилению γινώσκειν.

²⁶⁶ - Утверждая особенность, чрезвычайность близости Духа Св. к Апостолам и пребывания Его с ними – в том же смысле, в каком близким себе может сделать Его и каждый человек, уподобляющийся в жизни своей Апостолам, – нельзя отрицать также и того, что это чрезвычайное пребывание в среде Апостолов Духа истины, давшее им такую возможность видеть и позвать Его, заключалось и в общении их с Господом, всё служение Которого на земле совершалось в силе и благодати Духа Св., как раскрывает это бл. Августин, который вот что по этому поводу пишет: «когда Иоанн Креститель говорит: не в меру Бог дает Духа (Ин. 3:34), то это говорится о Самом Сыне Божиим, Которому не в меру дан Дух Св., яко в Том живет всяко исполнение Божества телесне (Кол. 2: 9). Ибо не без благодати Духа Св. является Ходатаем Бога и человеков человек Христос Иисус (1Тим. 2:5), так как и Сам Он говорит о Себе, что на Нём исполнилось пророчество это: Дух Господень на Мне, Его же

ради помаза Мя, благовестити нищим посла Мя» (Лк. 4:18; Ис. 61:1). *Op. cit* col. 915. А. Д. Беляев: «Апостол Пётр отрёкся от своего Учителя, Которого он уже давно признал Богом. Это оттого, что хотя воздействие на них Богочеловека было постоянное и могущественное, хотя это было воздействие не человеческое, а Божественное; но оно было внешним по отношению к ним, оно проникало внутрь их, во исходило отвне, они были окружены благодатью более совне, нежели имели её внутри, они имели Бога подле Себя и пред лицом Своим, но не имели ещё Его в себе. Это ясно видно из слов И. Христа, обращённых к Апостолам: вы знаете Его (Духа истины), ибо Он с вами пребывает, и в вас будет (Ин. 14:17). Итак, при жизни И. Христа Дух Святой, т.е. Бог был только с ними, но не в них»... Любовь Божественная. Опыт раскрыт. главн. христ. догм. из начала любви Божеств. Стр. 256 (Москва. 1880).

²⁶⁷ - Это противоречие пытался устранить ещё Lampe (*Comm. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 151*), который для этого принимал, что ὅτι в данном случае=διό (вы познали Его и чрез то – διό – Он с вами пребывает etc). Несостоятельность такой подмены ясна: ὅτι такого значения никогда не имеет. Ср. Stier: *Die Reden d. Herrn Iesu S. 204*. Таким образом, последнее обетование Господа: и в вас (Дух Истины) будет, – нельзя ставить в зависимость от союза яко (ὅτι), т.е. нельзя так понимать, что Апостолы и познали Духа Св. потому, что Он в них будет: это не соответствует ни сейчас раскрытому истинному положению дела (как сейчас сказано, – наоборот: Дух Св. будет потому именно обитать в них, что они познали Его), – ни просто здравому смыслу, ибо каким образом обитание Духа в будущем могло вести к познанию Его в настоящем?.. Союзом «и» (καί) с предшествующим предложением: яко в вас (среди вас) пребывает, – настоящее связано, таким образом, не по одинаковой зависимости от союза (ὅτι), а по тесной связи между собою этих двух обстоятельств: особого, преимущественного по степени близости пребывания Духа с Учениками теперь и – будущего обитания Его в них самих. Это внутреннее обитание Духа Св. в Учениках Господа началось в день Пятидесятницы, когда в виде огненных языков сошёл Он с

неба, – теперь-же ещё – «неу бе Дух Святый, яко Иисус неу бе прославлен» (7:39). – Вполне понятным представляется, таким образом, различие времён: пребывает – μένει (настоящее) и – будет: ἔσται (будущее). Существует, правда, чтение и ἐστίν (В. Д. См. Tischendorf, но чтение ἔσται имеет за себя большинство Codd. (ibid.) Ἐστίν читают поэтому только Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 204), Lucke, Luthard, и Olshausen-Ebrard. Но тогда получается такой смысл, что Ученики уже теперь находятся в полном, обладании Духом. Stier пытается устранить этот вывод тем предположением, что Господь говорил это в настоящем вместо будущего, – такому-же объяснению следует и Luthard (Lucke оставляет дело без объяснения). Тогда ἐστίν=ἔσται; – отсюда ясно, что, помимо большинства Codd, ἔσται имеет за себя и то преимущество, что оно вполне соответствует действительному положению дела, даже по мнению тех, кто стоит против этого чтения, и потому оно имеет бóльшие права пред чтением с ἐστίν, при котором слова Господа приходится толковать в смысле несобственном. Hengstenberg чтение ἐστίν считает прямо ошибкою. – В силу сказанного различия между пребыванием Духа Истины с Учениками и в Учениках, нет никакой нужды вместе с Meyer'ом и Hengstenberg'ом μένει принимать за zeitlos, – за неопределённое обозначение времени (Praesentia absoluta), как-бы за общее указание того, что с Учениками Господа должен пребывать Дух истины, – без обозначения того, теперь-ли Он уже пребывает, или ещё только в будущем будет дан им (по мнению названных толкователей, вопрос этот решается именно следующим предложением: «и в вас будет»). – Из других разночтений должно отметить чтение Вульгаты, Эфиопск. и др. перр. μενεῖ (будущее время) вместо μένει (настоящее). Tischendorf уничтожает δὲ после ὑμεῖς, следуя A 1 B Q. (Ср. Gebhardt). Но против этого самый смысл речи, противопоставляющий Учеников (ὑμεῖς;) – миру.

²⁶⁸ - Minge t. LIX, col. 405. P. II. стр. 520–521.

²⁶⁹ - Толк. Еванг. стр. 229. Ὀρφανοῦς употребляется вообще de omni destitutione (оставлении), – см Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 205, однако же, здесь имеет смысл указания на сиротство именно детей без родителей. – «Как в начале речи

сказал: чадца, так и здесь говорит: не оставлю вас сиры" (Златоуст *Minge t. LIX, col. 405 P. II. стр. 521*. Также и Феофилакт Благов. стр. 361). Аммоний пресвитер: «Кроме того, что Он явился им и по Воскресении, никогда не оставлял Он их лишёнными Своего промысления. Так как пришедши Он назвал их «чадцами», то намереваясь удалиться говорит (о них): сиры" Cramer: *Catenae S. 349*.

²⁷⁰ - Предсказание о Воскресении в настоящих словах усматривают – св. Иоанн Златоуст (*Minge t. LIX, col. 405. P. II. стр. 521–522*), Евфимий Зигабен (Толк. Еванг. стр. 229), бл. Феофилакт (Благ. стр. 362). Против такого понимания Lücke ставит то возражение, что по Воскресении Господь являлся не одним Ученикам; но, ведь, нельзя-же под ὁμοῖς разумеать только Апостолов и обетование Господа усваивать им только одним. Они были только представителями верующего человечества. – Иначе Аммоний пресвитер: «Так как Он намерен был по Воскресении явиться только им (Апостолам), то в мале в отношении всех Он сказал в том смысле, что малым временем назвал время до второго пришествия, ибо мало пред Богом и долгое время». *Catenae Cramer'a S. 349; Corderii S. 368*.

²⁷¹ - А под этим Утешителем разумеет Личность именно Духа Св. сам-же Luthard: *Das loh. Ev. S. 305–306*.

²⁷² - Свои соображения о господствовавшей якобы в первохристианской церкви и в речах (в частности в настоящей речи) Самого Господа идеи близкой кончины века и пришествия на суд Сына Человеческого, Luthard подтверждает ещё ссылкой на Мф. 24:34: «не мимоидет род сей, дондеже вся сия будут». Но это сказано о разрушении Иерусалима. А если и о втором пришествии, то, по толкованию Златоустого, – «здесь говорится не о роде, тогда жившем, но о роде верных, ибо род обозначает не только время, но и образ религии и жизни»... (См. Евангелие от Матфея с предисл. и подробн. объяснит. примм. Епископа Михаила. Изд. 5-е. Киев 1889. стр. 473) А ст. 36-й уже прямо говорит против Luthard'a. Не разбирая далее подробно ссылок Luthard'a на Евр. 10:37 и Откр. 22: 7, 12, заметим только, что значение вех этих ссылок теряется в виду приводимого самим-же Luthard'ом места из 2Пет. (3:9): «не коснит Господь

обетования, якоже нецый коснение мнят, но долготерпит на нас, не хотя, да кто погибнет, но да вси в покаяние приидут». Сам-же Luthard (S. 311) видит в этих словах отражение того мнения, что до пришествия Христа должен истечь ещё известный период времени, предназначенный для полного обращения языческого мира. Но раз такое мнение в первенствующей церкви в век апостольский уже было, – тогда о чём же и говорит Luthard? И на чём-же строится вся теория его, вся система его толкования речи Господа?.. Чаяние близкого пришествия Христова в век апостольский он сам-же, таким образом, отрицает...

²⁷³ - Против двойственного смысла слов Господа о пришествии Своём вооружается Meyer, указывая на то, что воскресение Господа и Его пришествие в Духе суть действия разновременные, а потому не могут быть объединены. Но в ст. 18 о времени пришествия Господа вообще речи нет, и оба пришествия объединяются вовсе не по временному своему соотношению, а по внутреннему смыслу. В стихе-же 19, где время указывается, – хотя и неопределённо, – и мы признаем, что речь идёт об одном именно Воскресении, и только на последние слова этого стиха: «яко Аз живу, и вы живи будете», – это определение времени не простирается, – почему, напр., оживание Учеников может опять рассматриваться как следствие и воскресения Христова, и сошествия Духа Св. Об определении-же времени в ст. 20 речь в своём месте.

²⁷⁴ - Св. Василий Вел. и к этим также словам относит замечание, приведённое нами на стр. 170 (см. прим. 264).

²⁷⁵ - Luthard (Das loh. Ev. S. 311) для своих целей доказывает, что здесь разумеется то видение, которое наступит лишь в царстве славы, – как и 1Ин. 3:2, но о видении-же говорится и 1:14 и 14:7 и в дрр. местах Евангелия Иоанна, для означения видения Христа в жизни этой. Keil и Meyer относят $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}$ к видению духовному, несходному с тем, какое имело место доселе, и отрицают здесь за $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}$ значение указания на явления Воскресшего; Haneberg признаёт и тот, и другой смысл. Но поскольку в ст. 19 речь идёт о Воскресении, – и $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}$ относится к этому-же событию. Мнение Meyer'а, что в Евангелии Иоанна, отличающемся духовным характером, не должна была

иметь места речь о явлении по Воскресении, есть не более как личное его мнение, тем более произвольное, что тут-же стоящее $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}$ в приложении к миру он понимает в смысле видения плотского (не говорим уже о других натяжках в его толковании, отсюда истекающих, – напр. голословного рассуждения о различии *terminus a quo* не видения Христа миром и видения Его Учениками etc.).

²⁷⁶ - Из стихир на Пасху.

²⁷⁷ - Вопреки прямому значению настоящего времени и тому непосредственному получающемуся смыслу речи Господа, что Он живёт всегда, – и в самой смерти Своей, причём $\epsilon\gamma\omega\ \zeta\omega$ является совершенно равнозначимым выражением с раннейшим: «Аз есмь живот», – Keil и Godet предполагают, что настоящее здесь употреблено вместо будущего, что Господь указывает здесь на жизнь Свою в состоянии прославления и говорит о ней в настоящем лишь потому, что мысль Его переносится в блаженное, близь стоящее уже время (Godet), – потому, что она, как настоящая, уже встаёт пред Его душою (Keil). Но зачем-же в несобственном, переносном значении понимать то, что так ясно и полно такого глубокого смысла и в прямом значении, что так соответствует ранее сказанному Самим Господом («Аз есмь живот»)?.. Непосредственно получающееся значение имеет за собою всегда все преимущества, если оно только возможно. И особенно, конечно, произвольною является подмена в данном случае настоящего времени будущим в виду того, что рядом-же, для означения действия, имеющего отношение к будущему, действительно, времени, тот-же глагол стоит в будущем вр. ($\zeta\eta\sigma\epsilon\tau\epsilon$).

²⁷⁸ - Из последования «непорочных» (Статья 1-я).

²⁷⁹ - Из пасхальных часов (тропарь на «слава»).

²⁸⁰ - Tischendorf, следуя В L Q, читает $\zeta\eta\sigma\epsilon\tau\epsilon$, но эта форма явилась, по мнению Keil'я только в соответствие $\zeta\omega$, и T. R. читает $\zeta\eta\sigma\epsilon\theta\epsilon$ с A 1 A D G Q H D Λ П. Godet говорит: «противоположение настоящего: $\zeta\omega$ будущему: $\zeta\eta\sigma\epsilon\theta\epsilon$ не может быть объяснено естественно, когда слова: яко Аз живу ставит в зависимость от предшествующего положения: вы же увидите

Мя. Проще принимать это за новое положение». – Необходимо, действительно, признать полную независимость и отсутствие всякой связи между: увидите Мя и последними словами: и вы живи будете, которые явились лишь по естественной ассоциации, когда Господь упомянул о Своей собственной жизни. В этом случае объяснение Hengstenberg'a, что жизнь для Учеников неотделимо была связана с лицезрением Господа, кажется, действительно, натянутым, ибо очевидно, что не ставится в зависимость от $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$, а наоборот. Точно также нельзя, конечно, допустить зависимости и слов: яко Аз живу от: вы-же увидите Мя (в этом Godet прав), – но отрицать как есть обратную зависимость (по Godet: признать яко Аз живу – за новое положение) нет совершенно никаких оснований, раз стоит здесь союз $\acute{o}\tau\iota$, самим-же Godet переведённый чрез *weil*. Ученики увидят Господа, потому что Он живёт.

²⁸¹ - «Под жизнью Он понимает, как мне кажется, жизнь не только настоящую, но и будущую». Minge t. LIX, col. 405. P. II. стр. 522.

²⁸² - Сочин., т. IV, стр. 432 (из Слова, в пяток светлых седм.). Мы должны здесь заметить, что сам пр. Иннокентий приводит в данном случае только один 21 ст., опуская почему-то 20-й. Видя в этом лишь случайность (что свидетельствуется смыслом замечания в этом лишь случайность (что свидетельствуется смыслом замечания его: «на сих словах (ст. 19) можно было бы остановиться, но уста Его паки разверзлись»... Ясно, что далее должен следовать не 21-й, а 20-й и потом 21 уже ст.) и признавая, что стт. 20 и 21-й относятся к одному и тому-же и тесно связаны между собою, – мы и позволили себе к 21-му ст., приведённому у пр. Иннокентия, добавить и 20-й.

²⁸³ - По Bengel (см. у Luthard'a: Das loh. Ev. S. 312), Grotius (см. у Lange: Theol.-homil. Bibelwerk S. 313), Hilgenfeld (см. у Meyer: Handb. uber d. Ev. d. loh. S. 444), Haneberg, Lange, Olshausen-Ebrard, Hengstenberg, Roffhack, Massl и Braun это – день воскресения Христова; по Keil, Meyer, Lucke, Baumlein, Godet и Olshausen, – день сошествия Св. Духа; по Luthard и Maldonat (Comm. in quatuor Evv. col. 1742) – день второго

пришествия Христа; по De-Wette – вообще «во время оно» (см. у Lange). Возражения против понимания под днём тем воскресения Христова делаются (как напр. Keil 'em) именно потому, что это событие берётся в отдельности, а не как начало целого периода.

²⁸⁴ - См. Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 207.

²⁸⁵ - Иоанн Златоуст: «почему-же Он сказал: тогда уразумеете? Потому что тогда они увидели Его воскресшим и пребывающим с ними и тогда-же познали истинную веру, так как велика была сила Духа, Который научал их всему». – Migne t. LIX, col. 406. Р. II. Стр. 523. Тоже и Аммоний – Vid. Catenae Cramer's S. 350.

²⁸⁶ - Отсюда раскрывается, что все мнения о «дне том» в известной степени верны и правы, доколе, однако, не придаётся этому выражению значения указания на одно только определённое событие или момент времени. И поскольку полное знание наступит вообще для человека в веке будущем, – когда вера заменится видением (1Ин. 3:2; 1Кор. 13:12), – особого внимания заслуживают толкования св. Кирилла (Migne t. LXXIV, col. 269–281) и бл. Августина (Op. cit col. 917), начало этого века и понимающих под «днём тем».

²⁸⁷ - Эта черта предсказания – против мнения тех, которые видят здесь исключительное указание на второе пришествие Господа («Parusie» – Luthard).

²⁸⁸ - Архим. Антоний: «если таинственное благодатное единство раскрывается верующим во взаимной любви и в любви ко Христу и в Богу, различающей их от естественного мира, то понятно, что те свойства естественного разума или душевного человека, в силу которых пред ним затемняется единство Троического бытия, должны обуславливаться потерей любви, иначе говоря, – нашим себялюбием». – Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы (Речь, читанная, с сокращениями, на торжественном акте 26 сентября 1892 г. в Московской Духовной Академии. Богосл. Вести. Ноябрь. 1892. Стр. 169–170.

²⁸⁹ - Migne t. LIX, col. 405–406. Р. II. Стр. 522.

²⁹⁰ - Ibid. t. LXXIV, col. 268–269. По словам св. Кирилла, ариане, ссылаясь на разбираемое место Евангелия Иоанна говорили: «будто потому, что любим Сын у Отца, и взаимно любит и Он Сам Отца, – таким образом Он во Отце... Сын не пребывает всецело в Существе Бога и Отца, говорят (они), но, совершенно будучи различным (от Него) в рассуждении природы и являясь совершенно иным, Он по одной только связи любви мыслится, говорят, во Отце. Ибо цель их, разъясняет св. Кирилл, как мы сейчас сказали, та, чтобы представить Единородного созданием и творением, чтимым в ряду прочих творений по одному превосходству, но бытие имеющим вне Существа Бога и Отца». – Опровергая их лжеучение, св. Кирилл ссылается на то обстоятельство, что Спаситель, «говоря: в той день уразумеете вы, показывает, что ещё не наступило время знания», – тогда как то, что Отец любит Сына, и что Сын также любит Отца, уже ранее стало известным (Ин. 3:35 напр.), также как и то, что Он возлюбил нас (15:9, 13; и дрр.). Ibid.

²⁹¹ - Но если любовью ко Христу и обуславливается любовь Отца и Сына, то это ни в каком случае не может, однако, вести к тому заключению, что Божественная благодать даруется по заслугам человеческим, – напротив, как это видно и из настоящих даже слов Господа, – начало благодатному единению человека с Собою полагает Сам Бог. Теснейшее единение с Собою, явление Своё Господь обещает имеющим и соблюдающим заповеди Его; но самые заповеди Господа, возвещённые Им человеку, есть великий дар Божий: по слову Самого Спасителя – заповедь Его, от Отца полученная, живот вечный есть (12:50). И для имения их, а тем более – для соблюдения, необходимо также благодатное воздействие Бога на человека: «никтоже может прийти ко Мне, свидетельствует Господь, – аще не Отец, пославый Мя, привлечет его» (4:44)... Любовь Божия, как вообще, так и в каждом отдельном случае есть *prima causa salutis*, и уже на этой любви основанная, ею вызванная, любовь человека ко Христу является условием для нового, особого благоволения к нему Отца и Сына и явления ему Сына.

²⁹² - Op. cit col. 918. Также Златоуст: Minge t. LIX, col. 406. P. II. Стр. 523, Зигабен: Толк. Еванг. стр. 230. – Должно, однако, заметить, что ἔχειν и τηρεῖν в данном случае – понятия очень близкие, а не противоположающиеся друг другу, как это выходит отчасти по толкованию названных Отцов. Мысль обоих выражений, – внутреннее соблюдение заповедей Христовых, – раскрывается нами ниже. За такое именно значение ἔχειν и τηρεῖν стоят Meyer, Hengstenberg, Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 208) и др. Вполне верно в этом смысле толкование бл. Феофилакта: «Итак, кто любит Меня, тот имеет заповеди Мои, и не только имеет, но и соблюдает их, чтобы не пришёл вор-диавол и не похитил это сокровище, ибо нужна тщательная осторожность, чтобы не потерять их». Благов. стр. 363–364. К этому мнению, впрочем, сводится, вероятно, и толкование бл. Августина, – по крайней мере, когда он говорит о сохранении заповедей *perseverando*.

²⁹³ - Сочинения, т. IV, стр. 435 (из Слова в Субб. Светл. седм.). Бл. Августин пишет: «к тому Он сказал: и Аз возлюблю его, к чему продолжением является: и явлюся ему Сам. Возлюблю и явлюся, т.е. до того возлюблю, что явлюся. Ибо ныне Он возлюбил до того, чтобы мы верили и заповеди Его соблюдали, а тогда возлюбит до того, что мы будем видеть и в самом видении получим награду». Op. cit col. 918. Lampe: *Antecedens dicitur amor benevolentiae, consequens amor complacentiae*. Comm. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 163–164.

²⁹⁴ - Ἐμφανίζειν указывает на внутреннее именно явление (ἐν). Godet: Comm. zu d. Ev. Ioh. S. 524.

²⁹⁵ - Иоанн Златоуст: «Видишь, как душа их была стеснена страхом? Иуда смутился, встревожился и подумал, что они увидят и Его также, как мы видим мёртвых во сне». Minge t. LIX, col. 406, P. II. стр. 524. Тоже самое и Аммоний (vid. Catenae Cramer's S. 350).

²⁹⁶ - Мнение Niemeyr'a (см. у Stier S. 209) и самого Stier'a (ibid.). По Hengstenberg'у, Ев. Иоанн прибавление «не Искаротский» сделал, заботясь о чести Иуды-Леввея; по Roffhack и Lange, – чтобы указать, какими противоположными чувствами – благожелания и зложелания – по отношению к

Господу разделялись оба Иуды. Bengel (см. у Lange) предполагал, что Иуда Искаротский к этому времени уже вновь вернулся к Господу, – Godet думает, что прибавкой «не Искаротский» Евангелист устраняет возможность этого предположения. Думается, что ещё скорее это предположение устраняется самым содержанием речи Господа (см. 14:17–20; 26–27, 30; 15:15–19; 16:13, 20, 27).

²⁹⁷ - Достойно замечания, что «Иуда Иаковль» по-русски в данном месте (Деян. 1:13) переведено: «Иуда, брат Иакова».

²⁹⁸ - Против тождества личности Леввея-Фаддея с Иудой Иаковлевым возражали Шлейермахер и Штраус, но против них – как сличение перечислении Апостолов, где Иуда никогда не упоминается, раз упомянут Леввей или Фаддей, так и то соображение, приводимое Н. Pater'ом, что по методу Штрауса и Шлейермахера нужно было-бы принимать и Леввея с Фаддеем за два различные лица, против чего, однако, одинаковое филологическое значение обоих имён. См. Real-Encyklopädie für protestant Theolog. u. Kirche Herzog'a Bd. VII, S. 127 (Stuttgart u. Hamburg 1857). Ср. у о. Буткевича: Жизнь Господа нашего Иисуса Христа. 1883. Стр. 612–614.

²⁹⁹ - Апостол Иуда и Иуда, брат Господень, есть одно и тоже лицо: отсюда само собою следует что Апостол Иуда, брат Господень, был автор и соборного послания Иуды. Иуда – Апостол именуется, как мы уже упомянули, Иудой Иаковлевым, но у Евреев такое прибавление к собственному имени другого собственного имени в родительном падеже (Ἰακώβου) могло указывать не на имя только отца, но и на имя брата, т.е. существительное здесь могло разумеаться не только υἱός, но и ἀδελφός. См. Real-Encyklopädie für protestant Theolog. u. Kirche Herzog'a Bd. VII, S. 127. Ср. Bd. VI, S. 409 (Ed. 1856). Ничто, поэтому, не препятствует в Иуде Иаковле, Апостоле, признать тоже лицо, которое в послании с именем Иуды названо Иудой, братом Иакова, и, если против такого заключения возражают ссылкой на стих 17-й послания Иуды, где читается: «но вы, возлюбленные, помните предсказанное Апостолами Господа нашего Иисуса Христа» (так на это место ссылается, напр., Н. Pater, признающий Иуду Иаковлева за брата Иакова Алфеева и

вместе с тем за брата Господня, но отрицающий апостольское достоинство обоих их. См. Real-Encyklopädie Herzog'a Bd. VII, S. 127–128), – то возражение это нельзя признать сильным, ибо нельзя во всяком случае доказать, чтобы в этих словах автор послания Иуды выделял себя из ряда упоминаемых им Апостолов Господа и противопоставлял себя им. Весь вопрос теперь в том: братом-же какого Иакова именуется Апостол Иуда не Искаротский, автор соборного послания?.. Одни думают – Иакова Алфеева, другие – Иакова, брата Господня. (Кроме Pater 'а, за брата Иакова Алфеева Иуду считают – Winer, – упоминается им-же *ibid.*, – Meyer: Handb. ub. d. Ev. Ioh. S. 448; – за Иакова, брата Господня, – De-Wette, Credner и др. См. у Pater, *ibid.*). Против первого мнения можно было бы сделать то возражение, что сколь много побуждений и оснований было для Ап. Иуды именоваться Иаковлевым по имени брата своего в случае, если братом этим был высокочтимый в Церкви Иаков, епископ церкви Иерусалимской и «брат Господа» (именование это составляло как-бы некоторое особое преимущество из братьев Господних именно для Иакова. Pater в Real-Encyklopädie Herzog'a Bd. VII, S. 127), – столь-же мало было их в другом случае, – если бы братом этим был Иаков Алфеев. Но нужда в этом возражении устраняется тем обстоятельством, что и Иаков Алфеев был лицом, тождественным с Иаковом, братом Господним. В числе жён, созерцавших положение Господа во гроб, у Марка названа Мария Иосиева (Мк. 15:47) и Иаковлева (Мк. 16:1), а Матфей эту Марию прямо называет Марию, мать Иакова и Иосии (Мф. 27:56). По Иоанну-же (Ин. 19:5), это была Мария Клеопова, сестра Марии, Матери Господа (Алфей=Клеопа. Пр. Филарет II, 87; А. В. Горский (см. н.) 533; Lange в Real-Encyklopädie Herzog'a Bd. VI, S. 409). Итак, Апостол Иаков Алфеев (Мф. 10:3) был сыном Марии Клеоповой (Алфеевой), сестры Матери Господа, т.е. троюродным, вероятно, братом Господа. По свидетельству Егезиппа (*ibid.*), наоборот, Клеопа, муж Марии, был братом Иосифа, Обручника Девы Марии, так что в данном месте у Иоанна под «сестрою Матери Его» и мать Клеоповой должно разумеать две отдельные личности. Так понимал и Wieseler (см. *ibid.*). Но пр.

Филарет (ibid.): «другой Марии Магдалины и Матери Христовой Евангелист не знает (Мф. 27:61, 28:1)». Впрочем, в нашем вопросе следовать тому или другому мнению – вещь почти безразличная, – точнее говоря, вся разница сводится к тому, по мужской или по женской линии Иаков был братом Господа. Сверх того, если по мужской, – то уз крови между Господом и Иаковом собственно не было, ибо Иосиф был наречённым только отцом Господа, – и братом Господа Иаков так часто именовался лишь потому, что по смерти Клеопы, брат его Иосиф усыновил себе его детей, – как представляет дело Егезипп (Lange ibid.) и бл. Феофилакт в толковании на Гал. 1:19 (Казань. 1881. Стр. 16). – За тождество личности Иакова, брата Господня и – Апостола Его, автора соборного послания, говорит далее предание церковное. В то время, как, по замечанию Lange, различие Иакова, Апостола, от Иакова, брата Господня, происходит на почве апокрифов и иногда с целью доказать не каноническое достоинство послания Иакова (как, напр., у Лютера. Лютер автора послания Иакова считает, как известно, просто «добрым, благочестивым мужем»), за тождество их стоят: Егезипп (Euseb. Hist. Eccles. II, 23. – см. ibid. S. 407), Руфин (ibid.), также Епифаний (Haeres. 29 – contra Nasareos, vid. ibid. S. 408) и бл. Августин (Contra Cresconium – vid. ibid.). В пользу того же мнения говорит, наконец, и то соображение общего характера, что, при различии Апостолов: Иакова Алфеева, Симона Кананита и Иуды Фаддея от соимённых им братьев Господа, получается странное совпадение обстоятельств: все названные Апостолы прошли бесследно в последующей истории Церкви, тогда как Иаков Иуда и Симон, братья Господа, не имея апостольского звания, заняли столь видные места в этой истории: Иаков и Симон – как первые епископы церкви Иерусалимской, Иуда – как писатель соборного послания. И ко всему этому – нигде на страницах Евангелия, Деяний и Посланий апостольских не указано определённо различия их от соимённых им Апостолов, как необходимо по-видимому нужно было-бы ожидать, в случае действительности такого различия. Мысль о тождестве личности Иакова, Апостола, и Иакова, брата Господня, невольно

является и при чтении Гал. 1:19, где Апостол Павел пишет: «иного-же от Апостол не видех, токмо Иакова, брата Господня». За тождество вообще братьев Господа и соимённых им Апостолов ясно высказывается пр. Филарет (Прав.-Догматич. Богословие. Часть 2, стр. 87) и А. В. Горский (История евангельская и Церкви апостольской. Академические лекции. Москва. 1883. Стр. 537, ср. 532–537). Относительно по крайней мере Иуды такое-же мнение высказывается арх. Михаилом (Толков. Еванг. на Мф., стр. 181. Изд. 5. Киев. 1889).

Воспроизводя только и повторяя это высокоавторитетное мнение наших отечественных Святителей и учёных, берём на себя смелость добавить, что оно не только не противно в каком-л. отношении существу и духу учения правосл. Церкви (о чём, впрочем, в отношении названных авторов излишне, конечно, и говорить), но и имеет не маловажное, так. обр., значение для подтверждения только правосл. Церковью в полной мере признаваемых авторитета и канонич. достоинства послания Ап. Иакова, вопреки заблуждениям католиков, умаляющих его авторитет, и лютеран, отрицающих его канонич. достоинство.

³⁰⁰ - Иоанн Златоуст, правда, предполагает, что, быть может, они из зависти замыслили даже предать его Иудеям (Minge t. LIX, col. 271, P. II. стр. 171), но такое ужасное намерение не согласно ни с раннейшими отношениями братьев к Господу, ни с тоном и содержанием ответа Его, чуждого всякой укоризны и обличения. И это место Еванг. Иоанна не препятствовало преданию церковному даже при различении Иакова, брата Господня, от Иакова, Апостола, поставлять последнего по крайней мере в число Семидесяти.

³⁰¹ - Отдельное здесь упоминание о братьях Господа после речи об Апостолах ни мало не говорит о том, что они не принадлежали к числу последних, – подобным-же образом говорится: «сии бяху... с женами и Марию, Материю Иисусовою», – т.е. Богоматерь упоминается отдельно от других жён, как и братья Господа отдельно от Апостолов, но следует-ли отсюда сделать тот вывод, что Богоматерь к числу жён не принадлежала?... Кроме того, к братьям Господа принадлежал и Иосия (Мф. 13:55), в числе Апостолов не бывший; быть может,

были и другие братья, которые и отмечены отдельно от Апостолов.

³⁰² - Сердечность Иуды сказывается и в отношении его к брату своему, столь высоко-читимому в перво-христианской церкви Апостолу Иакову, коему имя «брата Господня» было усвоено, как-бы в знак особой чести; это духовное превосходство Иакова смиренно признавал, вероятно, и Иуда; в послании своём скромно именовавший себя поэтому не «братом Господним», а – братом Иакова, почитавший таким образом за достаточную для себя честь быть братом великого Апостола. Мужество и вместе с тем такая скромность соединяются в характере только действительно выдающихся по силе духа людей.

³⁰³ - Migne t. LXXIV, col. 289. Тоже самое Феодор Гераклийский и Аполлинарий (vid. Catenae Cramer's S. 351, Corderii S. 370).

³⁰⁴ - Herzog, Real-Encyklopädie Bd. VII, S (Paret).

³⁰⁵ - Правосл. Соб. 1888 г. Ч. III, Стр. 236–237. Cfr. Prophefae vertes pseudepigraphi, partium ex abyssinico vel hebraico sermonibus latine versi. Ed. Gförer (Stuttgartiae. 1840) Cap. LXI (vv. 7–9; 14–15. S. 208–209).

³⁰⁶ - Там-же стр. 227, cfr. ibid. cap. LI vv 4–5. Вот ещё некоторые черты мессианских времён по книге Еноха: «В тот день Избранный сядет на престоле славы и определит положение и бесчисленные обители (здесь русский перевод в Прав. Собеседн., сделанный по Dilmann'у, – отступает: произведёт выбор между делами их (людей) и местами без числа, и дух их сделается сильным внутри их, так что они увидят Избранного Моего) для тех, которые прибегли к помощи Моего святого и славного имени. И в тот день Я устрою так, чтобы Избранный Мой жил между ними, изменю лице неба, благословлю его и освящу на веки (по Пр. Собес.: и приготовлю его для вечного благословения и света). Также Я изменю лице земли у благословлю ее и сотворю у чтобы те, коих Я избрал, жили на ней. Но те, которые грехи и несправедливости сотворили, – не будут обитать на ней (по Пр. Собесед.: грех-же

и преступление исчезнуть на ней), ибо дела их Я познал. Праведников Моих я насыщу миром (Пр. Собес.: ибо Я увидел и насытил миром многих праведных), собирая их пред Собою; но на грешников приближается осуждение, чтобы уничтожить Мне их с лица земли». – Сар. XLV, vv. 3–5. Пр. Собес. стр. 223. Выдержки в тексте сделаны нами по русскому переводу А. Смирнова в Пр. Собес. из Dilmann'a; в примечании – для примера – из Gfrörer'a.

³⁰⁷ - Совершенно нет оснований предполагать, что Иуда не Искаротский вопрос свой сделал потому, что стоял под влиянием Искарота, как представляет Godet (Comm. zu d. Ev. Ioh. S. 524). Пр. Иннокентий: «При слушании обетования Господа, ему показалось, что оно относится к одним Апостолам. При таковой мысли сердце любвеобильного Ученика исполнилось сожалением, что Учитель и Господь хочет ограничить свидание Своё одними ближайшими Учениками Своими: и вот – по любви своей, он дерзнул предстательствовать за всех нас: Господи, спросил он, и что бысть, яко нам хоцещи явитися, а не мирови? То-есть, как-бы так говорил он Учителю: разве Ты переменял намерение быть Спасителем всех, и мы одни имеем нужду в Твоём явлении?»... Сочинения т. IV, стр. 433 (из слова в пяток Светл. седм.).

³⁰⁸ - Τι γέγονεν собственно – что случилось, как вышло; по Lücke, выражение это сильнее, чем διατί, – вопрос здесь определённый. Отсюда следует, что славянский текст: «и что бысть», – ближе передаёт мысль подлинника, чем русский: что это, что Ты etc. Καὶ усиливает вопрос, – этот союз выпускают некоторые Codd. (A B D L X), но A 1 G H K M Q S U Γ Λ Π имеют его. Tischendorf также принимает его. Св. Кирилл Александрийский вопрос Иуды передаёт таким образом: «цель пришествия Твоего к нам, Господи, говорит (Иуда), – не та, чтобы некоторым в частности сделаться известным, а другим – нет, ибо (в) от пророков мы слышали, что узрит всяка плоть спасение Божие (Ис. 40:5), и Сам Ты взывал, говоря: красуйся и веселися, дщи Сиона, зане се Аз гряду и вселюся посреде тебе, глаголет Господь. И прибегнут языцы мнози ко Господу в той день и будут Ему в люди (Зах. 2:10–11). Ибо и мы сами все

вместе слышали голос Твой, когда Ты говорил нам: аще Аз вознесен буду от земли, вся привлеку в Себе (12:32), да и самим Иудеям (Он) Ты говорил, что – и ины овцы имам, яже не суть от двора сего, и тыя Ми подобает привести, и глас Мой услышат: и будет едино стадо и един Пастырь (10:16). Итак, когда ожидается, что благодать чрез Тебя прострётся на всех, и Ты сам засвидетельствовал нам ясно, и голос святых пророков подтверждает, что все приведены будут к Богопознанию, – и что быть, говорит он, – и как изменяется цель обетования? Почему не всему миру хочет явить Себя, а нам одним?»... Migne t. LXXIV, col. 288.

³⁰⁹ - Цитаты см. у Haneberg: Ev. nach Ioh. S. 246.

³¹⁰ - Приводим здесь рассуждение по тому-же вопросу пр. Филарета, Митр. Московского (из Слова в день Св. Пасхи). «Приключение Фомы подаёт случай к новому вопросу: почему бы и для многих не употребить того же средства удостоверения и обрадования, какое для него употреблено, то есть, ошутительного присутствия или очевидного откровения Воскресшего, так как Он Сам радость полагает непосредственным действием Своего присутствия: узрю вы, и возрадуется сердце ваше (Ин. 16:22)? Вопрос дерзновенный! Кто может требовать от Господа отчёта в образе Его действования, или дать сей отчёт вместо Его? И где-же возьмём мы ответ, который, однако, нужен для укрощения дерзости некоторых вопрошающих, гораздо более, нежели Фома, заражённых неверием? Слышу почти тот же вопрос, о котором говорим, от уст Апостолов: Господи, и что бысть, яко нам хоцещи явитися, а, не мирови (Ин. 14:22)? Что лучше, как услышать на сие ответ из уст Господа? Но и Он не даёт прямого на сие ответа; и Апостолы, когда славу совершившегося воскресения мир хотел затмить ложью и клеветою, не вопрошали уже Господа, почто не является Он миру. Странное дело! Вопрос предложен; ответа не дано; и однако видно, что вопрос разрешился; ибо в другой раз не предлагали его и тогда, когда крайняя нужда того требовала. Остаётся догадываться, что он разрешился для Апостолов какими-либо другими наставлениями Господа, просвещением от Духа Святого и

самым опытом чудесных действий и явлений Господа. В самом деле, положим, что Господь явился бы, например, той самой синагоге, которая из зависти предала Его на смерть. Думаете ли, что такая очевидность воскресения обратила бы её к вере и привела ко спасению? Напрасно! Противное сему дознано уже опытом. Воскресение Лазаря совершилось всенародно, и воскресшего Лазаря мог видеть всякой, кто хотел. Но какое действие произвела сия очевидность воскресения в членах синагоги? – Они только более ожесточились в злобном неверии. Совецаша-же Архиерее, да и Лазаря убьют (Ин. 12:10). Итак, Господь не хотел явиться им, и другим подобным не является потому, что сие для закосневших в неверии было бы бесполезно и послужило-бы только к большему ожесточению и к тягчайшему осуждению. Или предположим, если угодно, что и они, будучи поражены зрением Воскресшего Иисуса, были-бы принуждены нареци Его своим Господом. Что-же бы последовало? – Вместе с Петром, который так восхвален за исповедание Христа Сына Божия, вы увидели-бы Христовым исповедником и Каиафу, изобретателя Христоубийства; он пришёл-бы таким образом в царство Христово, не как покаявшийся и желающий исправления грешник, но как уловленный преступник, не имеющий, куда бежать. Таких-ли сынов царствия ожидает царствие небесное, которых и земное царство не признаёт достойными себя членами, когда знает их расположение? Итак, премудр Господь в том, что не хочет до времени явиться миру в славе Своего воскресения: Он даёт о Себе столько знамений, чтобы желающие могли познать и обрести его; но не поражает всех чудесами, чтобы с достойными сынами царствия, приемлющими Его искренно и свободно, не смешать неключимых рабов, только принуждённо и притворно покоряющихся. О сем предварил Он Апостолов, когда сказал: не приидет царствие Божие со усмотрением (Лук. 17:20). Наконец, можно ещё полагать не без основания, что Господь щадит сынов мира, когда им не является. Ибо может-ли сухая трава также выдержать присутствие огня, как выдерживает золото, которое им очищается и совершенствуется? Не превратит-ли Он её мгновенно в пепел и прах? Подобно сему

присутствие Божественного Иисуса, которое слабых в вере укрепляет, верных и праведных более и более очищает, и просвещает, если бы открылось неверующим и тлеющим во грехах, не попалило-ли бы нас, и не разрушило-ли бы свою чистоту и силу?»). Слова и Речи, т. 2-й стрр. 266–268.

³¹¹ - Т. R. читает ποιῶμεν (вместе с A E G H K U S П), Tischendorf вместе с A 1 B D L X – ποιῶμεθα. Св. Кирилл Александрийск. пишет: «заметив, что Ученик не очень Его понимает, Он вновь возвращается к сказанному вначале и ясно научает, что не чрез одно только видение воспринимаемое знание откроется для Своих Ему, но что оно будет представлять некоторый особенный для них и для других незнакомый род просвещения». Migne t. LXXIV, col. 289.

³¹² - См. о μονή замечание Lampe в примеч. 118.

³¹³ - Так именно Less и Sempler (см. Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 214), Luthard (Das loh. Ev. S. 313).

³¹⁴ - Толкование пр. Феофана: «Только нерукотворенный храм сердца боговместим, как сказал Господь: Аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет, и Отец Мой возлюбит его, и к нему приидем и обитель у него сотворим (Ин. 14:23). Как это совершается, – непостижимо для нас; но оно так есть, ибо очевидно бывает, что тогда Бог есть действуя в нас и еже хотети, и еже деяти (Флп. 2:13). Не рассуждай и только отдай Господу сердце твоё, а он Сам устроит из него храм Себе, но отдай нераздельно. Если будут части неотданные, то из него нельзя будет устроить цельного храма; ибо одно будет гнило, другое разбито, – и выйдет, если только выйдет, храм с дырами, или без крыши, или без дверей. А в таком жить нельзя; Господа в нём и не будет. Только казаться будет, что это храм, а на самом деле какое-то нагромождение». Мысли на кажд. д. года, стр. 117–118. Григорий Богослов пишет: «когда читаешь: Аз и Отец едино есма (10:30), сосредоточивай мысль на единении Сущности. А когда читаешь: к нему приидем и обитель у него сотворим (14:23), тогда представляй раздельность Ипостасей». – Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Арх. Конст. Москва 1844. Ч. III. Стр. 192–193.

³¹⁵ - Так Weiss (см. у Keil: Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 467).

³¹⁶ - Keil: Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 467.3

³¹⁷ - Так толкует Lange: Theol.-homil. Bibelwerk S. 314.

³¹⁸ - Некоторые толкователи то обстоятельство, что по отношению к нелюбящим и не соблюдающим заповеди Господь об учении Своём говорит «слова», а по отношению к Ученикам и вообще любящим Его— «слово», — объясняют тем, что — «неверующий не связывает во едино отдельных слов, но оставляет их разрозненными. Ученики-же во всех словах слышат одно слово» (Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 216). Но это, верное само по себе замечание, — ибо действительно только верующий может понять всю тесную связь истин учения Христова, только для него сливаются они в одно гармоническое целое, — не оправдывается в приложении к настоящим словам Господа, ибо λόγος здесь=ἐντολαί, а в ст. 21-м ἐντολαί: «заповеди» (мн. число) употреблено в отношении любящих Господа. — В настоящем случае Господь слова Свои приписывает прямо Отцу, но это не противоречит ранее, при толковании ст. 10, сделанным нами предположениям, что Господь слова Свои преимущественным образом приписывает Себе Самому, как вечному Слову Божию, а дела — Отцу; ибо в настоящем случае нет и самой параллели между словами и делами Господа и нет поэтому и речи о различии их по их началу. Господь просто говорит только о том, что, по единству Существа, Его слово вместе с тем есть и слово Отца Его, почему и несоблюдающий его повинен не пред Сыном только, но и пред Отцом Самим.

³¹⁹ - Так, следовательно, примиряются и те, которые «сия» относят лишь к прощальной Беседе (напр. Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 217), так и те, которые относят это выражение к обозначению всего учения Господа (напр. Baumgarten-Crusius — у Stier ibid., Mayer и др.). В таком именно смысле решает вопрос Hengstenberg. — Аммоний пресвитер: « сия глаголах вам, в вас сый, говорит Он; «сия» — что (то есть)? То, что доселе для них казалось неясным. Посему и прибавил: Утешитель-же, Дух Святый, Его-же послет Отец... и далее по порядку, т.е. Он понятным будет для вас Учителем». Cramer: Catenaе S. 351.

³²⁰ - Migne ser. gr. t. LIX, col. 407, P. II. стр. 527.

³²¹ - Силу и значение выражения ἐκεῖνος, как аргумента против отрицающих личное бытие Духа истины, думают ослабить указанием не то, что оно относится к существительному παράκλητος, – но возражение это неверно потому, что существительное, стоящее пред ἐκεῖνος непосредственно, – не παράκλητος, а τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ὃ πέμψει. Также и 14:13, 14 ἐκεῖνος непосредственно относится к πνεῦμα и не имеет никакого отношения к παράκλητος. Ср. Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 218.

³²² - Зигабен: «во имя Мое – значит здесь: вместо Меня». Толк. Ев. стр. 222. Против такого толкования значения выражения: «во имя Мое» в данном случае возражают Keil и Lücke, утверждая, что выражение это относится не к будущей деятельности Ниспосылаемого, а только к акту Его ниспослания. – Но, ведь, и говоря о самой деятельности Утешителя, о Его значении для верующих, мы говорим не о чём другом, как именно о цели акта ниспослания, об отношении этого акта к Лицу и делу Господа, – т.е. о том, что ближайшим образом характеризует и самый этот акт ниспослания Духа Св. от Отца во имя Господа.

³²³ - По прекрасному замечанию Meyer'a, – «Бог ниспосылает Духа во имя Иисуса, т.е. так, что имя Иисуса есть сфера, в которой обращается и действует мысль, решение и воля Бога при ниспослании Духа». Но то мнение Meyer'a, будто Отец ниспосылает Духа «во имя Сына» в том смысле, что совершает это посольство вместо Него Самого, – вместо того, чтобы Сыну совершить это посольство, – разделить нельзя, ибо первый Виновник ниспослания Духа есть Тот, от Кого и вечно Он исходит, т.е. Отец, – и где Господь говорит о Себе, как о причине временного нисхождения Духа в мир, Он говорит об этом прежде всего прямо и ясно, в Отце вместе с тем указывая всё же Того, от Кого Он ниспосылается (15:26). Отец ниспосылает Духа, не заменяя Сына, а как Первое Лице Пресв. Троицы, от Которого Дух вечно исходит. – Другие мнения по вопросу о значении выражения: «во имя Мое» собраны у Lange и Keil. На настоящие слова Господа ссылались иногда католики в защиту

учения о filioque, напр., на соборе Флорентийском. Соглашаясь, что здесь речь идёт о временном посольстве Духа Св., католики утверждают, что «от временного должно (!), однако, заключать ко вечному. Как во временной деятельности Св. Дух нисходит от Отца во имя Сына, так и вечно нисходит Он от Отца чрез Сына, или точнее (!!)

– от Отца и Сына» (Haneberg). На Флорентийском соборе такие удивительные выводы приписаны были даже Афанасию Великому в диспуте его с Арием, но в исторической недействительности этого диспута сознаётся и сам Haneberg.

³²⁴ - Так, по словам Hengstenberg'a, толковали многие учёные, стремясь подорвать здесь основания для учения Римской церкви о предании. К тому-же мнению из новейших толкователей склоняется и Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 212–220); по его словам, союз καὶ жежду διδάξει и ὑπομνήσει есть поэтому Vav exhegeticum: первый глагол толкуется вторым.

³²⁵ - Так бл. Феофилакт: «Дух Св. и научил, и напомнил. Научил всему тому, чего Христос не сказал им, как не могущим вместить; напомнил всё то, что Господь хотя и сказал, но чего Апостолы не могли удержать в памяти – или по неясности сказанного или по немощи своего ума». Благов. стр. 367. Также, по Stier'у, и Феодор Мопсуестский (Die Reden d. Herrn Iesu S. 220). Особенно защищает этот взгляд Hengstenberg. Св. Кирилл Иерусалимский пишет: «Сей благий Святитель церкви, Помощник, Учитель, Дух Св., Утешитель, о Котором Спаситель сказал: той вы научит всему, и, не останавливаясь на этом, присовокупил; и воспомянет вам вся, яже рех вам, (14:26), потому что не инаковы, но одни и те же учения и Христовы, и Духа Святого». Творения иже во свв. Отца нашего Кирилла, Архиеп. Иерусал. Изд. 2-е. Сергиев-Посад. 1893. Стр. 227.

³²⁶ - Нельзя поэтому считать, что διδάξει объясняется и толкуется последующим – ὑπομνήσει, также как нельзя допустить и того, чтобы πάντα в обоих случаях бралось в одинаковом объёме: если во втором случае πάντα ограничивается чрез ὁ ἕϊπον ὑμῖν, то этого ограничения ни грамматически, ни логически нельзя отнести к первому случаю. Πάντα при διδάξει указывает на те истины учения Христова,

которые не сохранены памятью Апостолов, – πάντα при δίδάξει относится ко всему учению Господа без исключения. – Конечно, и в этом случае πάντα не имеет значения абсолютного, относясь исключительно к области религиозного знания, а не естественно-научного, напр., или философского. – Th. Heusser (Griechische Syntax zum Neuen Testament. Basel. 1889) замечает: «двойной винит., – именно лица и вещи, находится после слов, которые значат... учить, напр., ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν ἐγώ – Ин. 14:26. (Стр. 26–27).

³²⁷ - Haneberg: Ev. nach Ioh. S. 252.

³²⁸ - Tholuck и Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 222). Stier (S. 223) и Hengstenberg приводят, правда, много примеров из ветхо-и-новозаветных книг с благожеланием мира при расставании, но обычная и везде в этом случае одинаковая формула только такая: иди с миром, или – в мире! – И говорится она притом отходящему, а не самим отходящим.

³²⁹ - Gesenius (см. Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 222), Lucke.

³³⁰ - А. Д. Беляев: «Усиленность выражений показывает, что даваемый Иисусом Христом мир есть нечто особенное, что только Он один может дать этот мир»... (Любовь Божеств.; см. пр. 253; Стр. 224).

³³¹ - Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 224.

³³² - Cremer: Bibl.-theolog. Wörterbuch d. N. T. Gräcität S. 348 (Ed. IV).

³³³ - Cp. Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 224.

³³⁴ - Cp. Cremer: Bibl.-theolog. Wörterbuch d. N. T. Gräcität Ed. IV, S. 245.

³³⁵ - Аммоний пресвитер: «Когда же они, и это слушая, устрашались, Он присовокупил, говоря : мир оставляю вам, и далее по порядку, говоря приблизительно то, что несколько не потерпите вреда от треволнений мира, если во Мне мир будете иметь». Cramer: Catenae S. 351. – «Не устрашайтесь, слыша, что Я буду страдать, ибо великая от сего польза»... Ibid.

³³⁶ - Господь дважды говорит о мире: 1, мир оставляю вам, и 2, мир Мой даю вам. Бл. Августин в этом усматривает

основание к различию двух родов мира: одного, свойственного нам теперь, но не свойственного Христу Самому, – и другого, свойственного вечно Христу, но для нас достижимого только на небе: «Итак, мы имеем некоторый мир, ибо соулаждаемся закону Божию по внутреннему человеку (Рим. 7:22), но не полный, потому что видим ин закон во удех наших, противовоюющ закону ума нашего. И если бы не от Него, то мы не имели-бы и такого мира... Сам Он не имеет такого (неполного) мира. Если мы до конца сохраним таковой (мир), каковой имеем, то будем иметь такой, какой Он имеет, когда ничто не будет противовоевать в нас самих». Op. cit col 923. Lampe (Comm. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 183–184) предполагает, что в первом случае разумелся тот мир, какой имел человек в ветхом завете, а во втором мир, принесённый Христом. Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 225–226) в первом мире видит мир человека до его соединения со Христом, а во втором – мир, Им подаваемый. Но против всех этих мнений говорит то обстоятельство, что в обоих случаях мир не противопоставляется Христом, как «ваш и – Мой». Удобнее в двукратной речи о мире видеть только приём для усиления речи, для большей её выразительности. Так Lange, Hengstenberg. – Maldonat (Comm. in quatuor Evv. col. 1754) склонен также отрицать различие между обеими формами благожелания мира. – Феодор Гераклийский: «Он (сей мир) воссоединяет достигших обладания им Отцу и производит единомыслие святых: он не только соединяет вместе друг с другом, но и каждого в частности делает согласным с самим собою». Catenae Cramer's S. 352, Coerderii S. 373.

³³⁷ - Migne t. LXXIV, col. 305. И в другом случае св. Кирилл пишет: «итак, всякий страх потеряет силу и далеко отлетит робость, и в вас явится некоторая божественная Сила, приводящая, при научении ума и просветлении (успокоении) сердца, к откровению того, что выше человеческого ума. Ибо ныне – не просто (сказал Он): «мир даю вам», но «мир Мой». Но отсюда совершенно очевидно, что Он не что другое хотел сказать, как что Я пошлю Духа и буду с теми, которые чрез Меня Его примут» (ibid. col. 304).

³³⁸ - Вопреки Meyer'у, под миром мира разумеющему сокровища, честь etc. (Handb. uber d. Ev. Ioh. S. 457).

³³⁹ - Вопреки Hengstenberg'у, который мир от Христа Ученикам Его, – «а они здесь и имеются в виду», – противопоставляет скорби, θλίψις, которую готовит им-же мир: «θλίψις – вот даяние мира в отношении к Ученикам. Ничего лучшего он для них не имеет». «Вместо wie, произвольно рассуждает Hengstenberg, может стоять was.»

³⁴⁰ - Слова и Речи т. 1, стр. 6 (из Слова в день Пятидесятницы).

³⁴¹ - Luther (Trostreiche Erklär. d. letzt. Reden Christi S. 328): «Он заканчивает эту речь так-же, как её начал (14:1)». По Bengel'ю, ταρασσέσθω относится к страху, со вне приходящему, а δειλιάτω –ко внутреннему угнетённому состоянию (см. у Stier S. 226), но Stier считает более удобным предположить здесь постепенное только усиление речи: δειλία всегда стоит в худшем смысле, чем φόβος (ibid.); самое слово δειλιάω только здесь употреблено в новом завете, хотя часто употребляется у LXX (Meyer: Handb. uber d. Ev. d. Ioh. S. 451).

³⁴² - Εἶπον выпускается пред πορεύομαι в A 1 A B D K L X Π; Tischendorf также выпускает; ср. Gebhardt. Также и μου выпускается пред πατήρ в A 1 A B D L X, как и Tischend. и Gebhardt. По Keil εἶπον и μου – прибавки позднейшего происхождения (Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 467).

³⁴³ - Olshausen-Ebrard (Das Ev. d. Ioh. 378): εἰ ἡγαπᾷτέ με, – чрез это εἰ с imperf., не должно было ассерторически отрицаться то, что Ученики Его любят, но только проблемматически должно было быть сказанным, что на основании отсутствия χαίρειν следовало-бы заключать к отсутствию ἀγαπᾶν.

³⁴⁴ - Haneberg и Massl обращают внимание на то, что сказано: Отец Мой болий Мене есть, – а не: Отец болий Сына есть, и отсюда заключают, что речь здесь идёт о временном уничтожении Господа. Но это основание – недостаточное; по общению свойств во Христе (communicatio idiomatum) как к Божеской стороне Его Лица могут относиться человеческие свойства, так и наоборот (см. напр. Деян. 3:15; 1Кор. 2:8).

Следовательно, если бы сказано было и так, что Отец болий Сына есть, и тогда-бы смысл речи Христа остался прежним. Указываемое Haneberg и Massl основание значения действительного не имеет.

³⁴⁵ - Op. cit col. 924. «И не только Себя Самого, но, пишет бл. Августин: скажу ещё, что Ариане и Евномиане отрицать не могут, что по этому зраку раба отрок Христос был менее Своих Родителей, когда маленький Он был подвластен старшим, как писано». (ibid. col. 925). Сверх того, бл. Августин прекрасно соединяет также настоящее изречение Господа с общим течением речи Его: «чрез что Сын не равен Отцу, чрез это Он намеревался идти ко Отцу, от Которого Он имеет прийти, чтобы судить живых и мёртвых, чрез тоже, в чём равен Родителю Единородный, Он никогда не отступает от Отца, но с Ним везде есть и равен по Божеству, каковое никакое место не заключает». (ibid. col. 924). Подобно этому рассуждает и св. Кирилл: «большим Он называет Его не потому, что воссел Он одесную (Его), как Бог, но поскольку Он ещё с нами был, т.е. в нашем образе. Он сказал это, как ещё имеющий зрак раба. Ибо если мы веруем, что Он умалил и смирил Себя, то как не ясно будет для всех, что Он от известного (τινος) превосходства снизошёл к умалению, или вернее (μᾶλλον) – от равенства с Отцом к тому, чтобы не быть таковым (т.е. Ему равным)? Migne t. LXXIV, col. 313. Замечательно приводимое у Кирилла рассуждение одного из представителей арианского учения: – «ясно возвещая, что Отец болий Его, Он не только устанавливает должное к Себе отношение, но и обличает ложь думающих, что Они друг в друге пребывают. И раскрыв этими словами мнение Савеллия, он искусно и остро, как думает, нападает на тех, которые полагают в равенстве Отца и Сына, так опять говоря: в такое опять некоторые пришли недомыслие, что совершенно не позволяют говорить, что Отец более Единородного по Божеству, но думают, что Он превосходит Его только по сравнению с Его состоянием во плоти, и того не в состоянии будучи понять, что инородное между собою не может быть сравниваемо. Ибо никто не скажет, что человек умнее скота, или что лошадь бежит быстрее черепахи, но человек умнее человека считается, и конь

быстрее коня. А допуская сравнение только однородных между собою, необходимо относительно Их признать, что Отец является большим Единородного по Божеству. Ибо впадающие наоборот в ту ошибку, в силу которой сравнивают по плоти, уменьшают достоинство Отца». (ibid. col. 316). Возражая против этого, св. Кирилл наоборот указывает невозможность сравнения в пределах единой природы: «если кто захочет сравнивать человека с человеком, рассматривая в одном и том же и одинаковом отношении (их) существа, тот не найдёт у обоих никакого различия. Ибо человек от человека не отличается, поскольку он есть животное разумное, смертное и способное к познанию. Потому что таково единственное определение самого существа у всех. Также и конь (не различается) от коня, по одной и той-же, говорю, природе коня. Различается-же человек от человека по какому-н. знанию, образованию или в других каких-либо отношениях. Это (различие) не касается, однако, существа, а имеет для себя иную причину. Если и конь от коня быстрее и по корпусу более или менее, – не в пределах самого существа найдём, однако, мы превосходство или этот недостаток лежащим. Итак существенное (– φυσικά) у всех однородных одно и то же (ἐν ἴσῳ μέτρῳ), – различно-же то, что в нём находит место и случайно извне приходит». (Ibid. col. 320). Аммоний пресвитер: «То, что Отец болий, не представляет Его иным по Существу, как утверждают еретики. Что Отец болий, Он сказал, когда жил на земле, как человек. Он говорит это в рассуждении видимого тела; поскольку-же Он Бог, Он не менее Отца и не восходит на небеса, всё исполняя и будучи с Отцом нераздельным». Catenae Corderii S. 374, ср. Cramer's S. 352–353.

³⁴⁶ - В таком только именно смысле к вечным отношениям Лиц возводят «большинство» Отца: Василий Великий. – «Слово «болий» сказано в значении причины. поскольку начало Сыну от Отца; посему Отец болий, как виновник и начало. Потому и Господь сказал так: Отец Мой болий Мене есть, т.е. поколику Он Отец. Но слово Отец что иное значит, как не то, что Он вина и начало Рожденному от Него»? – Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Арх. Кесарии Каппадоки. Изд. 3-е.

Москва, 1891. Ч. III. Стр. 47. См. вообще стр. 44–50. Также: «сказанное показывает более честь, воздаваемую Сыном Отцу, нежели унижение Сказавшего... Хотя и говорится, что Отец больше, но не следует из сего, что Он иной сущности. Вообще сравнения употребляются между односущными, а не иносущными» (ibid. Стр. 134). Григорий Богослов: «Не явно-ли, что Отец больше Сына по виновности и равен по естеству? Сие и исповедуем мы весьма здравомысленно. Разве иной, подвизаясь ещё крепче за наше учение, присовокупит: имеющее бытие от такой вины не менее Безвиновного, ибо что от Безначального, то причастно славы Безначального; а к сему присовокупляется и рождение, которое, для имеющих ум, само по себе важно и досточтимое». Твор. иже во святых Отца н. Григория Богослова, Арх. Константинопольского. Москва. 1844. Ч. 3-я. Стр. 85. Отцы Собора Сардикийского, Златоуст (хотя из его толкования этого и не следует ясно), Епифаний Исидор Пелусиот и Иоанн Дамаскин. См. М. Макария, Прав.-догм. Богосл. Т. I. Стр. 227. У Иоанна Дамаскина в его «Точн. излож. правосл. веры» кн. I, гл. 9, стр. 20 читаем: «если говорим, что Отец – начало Сына и болий Его, то не показываем, что Он первенствует над Сыном по времени или природе, ибо чрез Него Отец веки сотвори. Не первенствует и в каком-л. другом отношении, если не относительно причины; то есть потому, что Сын рождён от Отца; а не Отец от Сына»... «Отец Мой болий Мене есть; ибо от Него Он имеет и бытие, и всё то, что имеет (ibid. кн. IV, гл. 18, стр. 242). – Из новейших толкователей такое-же объяснение данному изречению Господа предлагают: Godet, Lange. Не смотря на высокий авторитет державшихся такого мнения древне-церковн. писател., мы видим, что оно всё же было лишь частным мнением, и что другие древне-христиан. писатели церковные давали иное объяснение: Кирилл, Августин, Афанасий Великий, Амвросий и папа Лев Великий. См. М. Макария Прав.-догм. Богосл. Ibid. Стр. 227. Это объяснение является даже преимущественным у свв. Отцов, так что Olshausen (Bibl. Comment. S. 358), возражая против него, прямо приписывает его «православным отцам церкви».

³⁴⁷ - После сказанного о том, в каком значении употреблено Господом слово «болий» об Отце, споры толкователей по вопросу, в каком отношении более Отец Сына: по могуществу-ли (Keil, Meyer, Luthard), или по славе (Tholuck, Olshausen-Ebrard, Hengstenberg), или по блаженству (Bengel, Storr –по Stier’y: Die Reden d. Herrn Iesu S. 230), – являются уже совершенно излишними: здесь разумеется вся полнота Божественного величия.

³⁴⁸ - Отшествие Господа ко Отцу в Его Божественную славу имело, конечно, великое значение и для Учеников (Мф. 28:18–20) и должно было служить причиной к радости их и о самих себе, но в данном случае Господь призывает их к радости о Себе только, на что со всею силою указывают слова: εἰ ἡγαπᾶτέ με. Радостное значение этих слов в отношении самих Учеников было уже дальнейшим, второстепенным. Бл. Феофилакт:... «Отец Мой, больший Меня, поможет вам» (Благов. стр. 369). Зигабен: «Он может спасти вас от всякого нападения, – вы должны радоваться при мысли, что Я буду перед Ним вашим заступником» (Толк. Еванг. стр 233). Подобно сему – Luther: Trostreiche Erklär. d. letzt. Reden Christi S. 334, Lucke, Tholuck.

³⁴⁹ - Luthard в данном случае разумеет предсказание только Господа о смерти Своей, Olshausen-Ebrard – слова что Он идёт на смерть к победе над смертью.

³⁵⁰ - Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 231) думает, что говорится здесь о вере только относительно предсказанного Господом об Его отшествии ко Отцу и возвращении, Keil – о вере вообще. Оба мнения легко примиряются.

³⁵¹ - Τοῦτου после κόσμου, принят. Т. R., отсутствует во всех древних Codd. Tischendorf выпускает τοῦτου. Ср. Gebhardt, Keil считает это слово позднейшей прибавкой.

³⁵² - Schleirmacher: Das Leben Iesu (Berlin. 1864 см. пр. 18) S. 331.

³⁵³ - Schleirmacher ibid. S. 332.

³⁵⁴ - «Есть не много мест, где речь идёт о тяжёлом обороте земной судьбы Его (Господа), и это именно только там, где против Него имела выступить официальная власть. Ныне идёт

ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, и не имеет ко Мне никакого отношения; ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου в своё время изгнан будет вон (12:31), ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου уже осуждён (16:2): здесь вообще рассматривается официальная власть в конфликте с Его деятельностью. Нет никакого основания говорить, что это выражение равно выражениям διάβολος и σατανᾶς... Что Христос официальную власть представлял как единицу, хотя она состояла из многих, – в этом нет ничего затруднительного... Таким образом, мы желаем сказать, что учение Христа о борьбе царства Божия с миром – независимо от представления, соединённого с διάβολος и σατανᾶς (по Schleirmacher'у – и это лишь представления, а не реальное и личное бытие), – и оно в существенном есть не что иное, – как это раскрывает Ап. Павел, – как постоянное возмущение плоти против духа и препятствие, какое испытывает дух, когда он желает возобладать над телом». Schleirmacher *ibid.* S. 343–344.

³⁵⁵ - *Op. cit col. 927.* Златоуст: «диавол господствует не над небом и землёю, – иначе он всё-бы низвернул и ниспроверг, – но господствует над теми, которые сами предаются ему». Cramer: *Catenaе* S. 352, P. II. стр. 529.

³⁵⁶ - Καὶ здесь *adversativ.* Stier: *Die Reden d. Herrn Iesu* S. 233; Olshausen-Ebrard: *Das Ev. d. Ioh.* S. 379.

³⁵⁷ - *Op. cit col. 927.* Евфимий Зигабен: «во Мне диавол не имеет никакой причины для Моей смерти, так как Я безгрешен». Толк. Еванг. стр. 234. Некоторые к ἔχει прибавляют ποιεῖν и вместо ἐν ἐμοί, – читают ἐν ἐμέ (хотя читать можно при ποιεῖν и ἐν. См. Мф. 17:12): он ничего не может Мне сделать. Так Neumann, Semler, Storr, Morus, De-Wette (см. у Stier S.232), Tholuck. Но во-первых перемена ἐν ἐμοί в εἰς ἐμέ – вполне произвольна, а во-вторых – смысл тогда получается неточный. Как ничего диавол Господу сделать не мог? Соблазнить Его он действительно не мог, но убить Его мог. Безгрешный Адама в раю не мог умереть по отсутствию той злой среды, в какой ему могли причинить смерть, – безгрешный Господь сам по Себе мог не умереть, но обитая в мире злобы, Он лишён был той среды, в которой возможность бессмертия могла-бы перейти в действительность. – Вообще к οὐκ ἔχει οὐδέν – всякие

добавления в роде ἐξουσίαν (Hengstenberg, Maldonat: nullum in me jus habet, quia non habet jus ac potestatem, nisi in homines peccatores; Lampe: nihil neque juris, neque virium, Comm. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 194, – также и Cornel, a Lapide: Comm. in quatuor Evv. S. 472) etc., –являются совершенно излишними: диавол в Господе ничего не имеет вообще, – не имеет в смысле обладания (ἐν ἐμοὶ – противоположение τοῦ κόσμου τούτου, – Keil, Meyer), иначе говоря: никакого греха. Св. Кирилл Александрийский: «Ничего своего не имеет во Мне диавол. Ибо своё для него всё злое и порождение греха: над этим его владычество». Catenae Corderii S. 375.

³⁵⁸ - Ἐντολὴν ἔδωκεν (B L) или δέδωκεν (X) в м. ἐνετείλατο, – но ἐνετείλατο A 1 A D Γ Η Δ и др. вместе с Tischendorf'ом (ср. Gebhardt) и T. R. – Καὶ пред καθὼς опускает A и E, но большинство Codd. принимают καὶ вместе с Tischendorf (и Gebhardt) и T. R. Бл. Августин по поводу встанете – замечает: discumbens discubentibus loquebatur. Op. cit col. 928.

³⁵⁹ - Кроме ближайшего, раскрываемого нами смысла этих слов Господа, – «позволительно, пишет св. Кирилл: стремиться показать и другой смысл, духовный именно и сокровенный. Ибо перемещение из одного в другое и переход от худшего к лучшему чрез Него и с Ним для всех нас обозначить желая: встаните, идем, отсюда, Он возгласил, чтобы перейти, как мы должны познать поистине, от смерти к жизни, от тления к нетлению, как-бы из одного места в другое. Итак, прекрасно сказал Он: встаните, идем отсюда. И это и в другом смысле относительно нас сказанным можно найти. Ибо нам должно было перейти от любви к миру к тому, чтобы вознамериться избрать деятельность угодную Богу и чтобы из рабства взойти к достоинству сыноположения, от земли в вышнему граду, от греха к правде чрез веру во Христа, от нечестия человеческого в святыню Духа, из бесславия в славу, из незнания в знание, от слабости и робости к дерзновению о благом». Migne t. LXXIV, col. 330–331. Григорий Богослов: (Господь) «побуждает их перейти от земли на небо, оставить всякую земную мечту и думать только о небесном». Catenae Cramer's S. 353, Corderii S. 375.

³⁶⁰ - Аполлинарий и Феодор Гераклийский: «Дело представляется отступлением, а (на самом деле) есть добровольное самопредание, потому что к такому месту Он следует, в котором имел быть узанным от предателя и преданным». *Catenaе – Cramer's S. 353, Corderii S. 375.*

³⁶¹ - Связь стихов 30 и 31-го определяется не одинаково. По мнению одних, – весь стих 30 образует нечто целое только с первую половиною стиха 31-го, и καὶ (в ст. 30) имеет значение: и хотя: – грядет сего мира князь, и хотя во Мне он ничего не имеет, но (здесь вставляют: он – князь мира, идет ко Мне) да разумеет мир etc. Тогда вторая половина ст. 31-го является уже совершенно независимою, и потому после ποιῶ ставят точку (перед ἐϋεῖρεσθε). Так Bengel (по Stier'y: *Die Reden d. Herrn Iesu S. 233*), Haneberg, Lachmann (по Meyer). Но такую существенную и большую вставку трудно допустить, да и заключение ст. 31-го будет слишком неожиданным, не мотивированным (ср. Stier *ibid*, Godet, Luthard, Hengstenberg, Keil). Все указанные сейчас авторы ποιῶ от ἐϋεῖρεσθε отделяют лишь занятою; καὶ в ст. 30 получает значение также ἀλλά, и смысл получается такой: грядет сего мира князь, но (противополож.) во Мне не имеет ничего, но (новое противоположение к противоположению) да разумеет etc. (Так Godet; Winer: *Gramm. d. N.-T. Sprachidioms S. 70* указывает возможность различия в interpunctии, но своего взгляда по этому поводу не высказывает). Против такого, принятого нами толкования, Haneberg возражает, что тогда-бы необъяснимо было, почему Господь в Ученикам Своим обращается с предложением встать и идти, ибо вся речь доселе имела отношение лишь в Нему Самому, – какая-же связь? Но к Апостолам Господь обращается лишь как к спутникам Своим, всюду за Ним следовавшим, – всё же значение исхода ближайшим образом, действительно, относилось к Нему Самому. Другие возражения, напр., недостаток – весьма, должно сказать, в данном случае естественный – связи с последующим и предпочтительность первого толкования, как традиционного (?) и более выразительного (?), – не важны.

³⁶² - Lampe: *Non sui culpa, sed amoris exuberantia, non diaboli potestate, sed Partis volutate.* – *Comm. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S.*

196.

³⁶³ - Конечно, это приглашение встать и идти не параллельно Мф. 26:46 и Мк. 14:42.

³⁶⁴ - В пользу обоих предположений, т.е. в пользу тех предположений, что 1), не смотря на полнолуние, было темно и 2) не смотря на весну, – холодно, мы имеем в Евангелии весьма веские данные. Лук. 22:53 Господь говорит собравшимся против Него первосвященникам, и начальникам храма, и старейшинам: «каждый день бывал Я с вами в храме, и вы не поднимали на Меня рук, но теперь ваше время и власть тьмы». – В последних словах нельзя видеть указания на один только духовный мрак, время владычества которого тогда наступило: против такого понимания дела со всею силою говорило-бы противоположение этого времени – дневному времени, когда Господь учил в храме. Мысль именно та, что злое дело не посмело совершиться при свете дня и совершено было под покровом ночной темноты. Слова Господа прямо указывают на ту мрачную обстановку, среди которой захватили Его... Затем Ин. 18:3 читаем: «Иуда, взяв отряд воинов и служителей, от первосвященников и фарисеев, приходит туда с фонарями, и светильниками, и оружием». Зачем взяты были фонари и светильники? Некоторые толкователи (Hengstenberg: Das Ev. d. heil. Ioh. S.181, Meyer: Handb. uber d. Ev. Ioh. S. 509, Luthard: Das Ioh. Ev. S. 379, Keil: Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 526) предполагают, что это сделано было на случай, если бы Господь скрылся где либо в тёмном месте сада. Но, не задаваясь вопросом о том, сколько могли помочь делу при полном лунном сиянии светильники и фонари, и могла-ли даже в них возникнуть в таком случае нужда, – ибо в светлую лунную ночь в саду спрятаться всё же трудно, а если и возможно, то не с меньшим удобством, чем и при свете фонарей, – мы заметим только, что и самая возможность предположить у воинов намерение производить тщательные поиски за Господом в саду Гефсиманском подлежит сильному сомнению, или, говоря точнее, стоит даже в некотором противоречии с тем обстоятельством, что они следовали за предателем, который и должен был указать им Господа, – а по выразительному, тут-же

рядом стоящему замечанию Евангелиста (ст. 2), «знал же это место и Иуда, предатель Его; потому что Иисус часто собирался там с Учениками Своими». – Естественнее всего, поэтому, предположить, что небо в это время было покрыто тучами (так – Haneberg: *Ev. nach Ioh.* S. 376), и воины взяли светильники и фонари просто потому, что «старались избежать обычных в мраке преткновений и нечаянных падений в ямы, ибо это обычно случается в темноте», как изъясняет в толковании на данное место св. Кирилл Алекс. (Migne t. LXXIV, col. 581). Самое упоминание Евангелиста о фонарях и светильниках даёт полную возможность предполагать, что это была бросавшаяся в глаза черта ночного нападения на Господа вооружённой толпы, черта, ярко отпечатлевшаяся в памяти св. повествователя: вероятно, толпа в изобилии была снабжена горящими факелами и фонарями, и их яркий свет, особенно выдаваясь среди ночной темноты, издали давал знать о роковом шествии, ужасом исполняя сердца Учеников, оставаясь для них навсегда зловещим воспоминанием. – О низкой-же температуре этой ночи прямо свидетельствуется в евангельских известиях о слугах архиерейских и Ап. Петре, гревшихся у огня во дворе Каиафы: «Между тем рабы и служители, разведши огонь, потому что было холодно, стояли и грелись. Петр также стоял с ними и грелся». Ин. 18:18 ср. Мк. 14:67, Лк. 22:55–56. Эти евангельские известия стоят в полном согласии с известиями современных путешественников по Палестине. – «Tobler в записках из Иерусалима, S. 3, замечает: приступы холодной погоды капризно протянулись вплоть до мая (мы сидели вечером, дрожа от холода, закутанные в плащи, около сковороды с угольями – Heilbronner 2, 279)... Около 3 апреля 1837 при восходе солнца было только 6°. R. Schubert 2, 577" – (Hengstenberg: *Das Ev. d. heil. Ioh.* t. III, S. 200). – В Палестине «около времени пасхи, в марте, хотя днём бывает очень жарко, но ночью и около утра – очень холодно, так что даже выпадает ещё снег» (Tholuck: *Comm. zu d. Ev. Ioh.* S. 315). Тоже см. у Haneberg: *Ev. nach Ioh.* S. 392–394. – Предположение, наконец, о ветре (черта, впрочем, совершенно неважная и несущественная) сделано нами на основании того

обстоятельства, что воины, кроме светильников, захватили с собою и фонари: ἐκεῖ μετὰ... λαμπάδων Ин. 18:3, т.е. светильники, именно на случай ветра ограждённые стенками из тонких прозрачных роговых пластинок. (Об этом см. у Haneberg 'a ibid. 376 прим. 2) К тому-же весною холодная погода и бывает преимущественно ветряною, ненастною.

³⁶⁵ - Таким образом, Господь продолжал Свою речь уже не в той горнице, где её начал, не за столом последней Вечери, а на пути к горе Елеонской. Но можно ли почитать имеющим достаточные для себя основания это мнение? В среде толкователей оно находит себе много противников. Knapp, Klee, Winner, Gebhardt (Meyer: Handb. ub. d. Ev. Ioh. S. 454) и сам Meyer, Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 235, Maldonat: Comm. in quatuor Evv. col. 1758, Keil: Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 471, Luthard: Das Ioh. Ev. S. 321, Tholuck: Comm. zu d. Ev. Ioh. S. 264, Massl: Erklär. d. heil. Schriften S. 264–265 и др. не разделяют его. Против него указывают на самый характер речи, не допускающий возможности предположить, что она произнесена была на улице, «в особенности – при всюду увеличившейся к празднику толпе» (Stier ibid.). Неразрывно соединённая с этою речью первосвященническая молитва Господа также «не могла быть произнесена ни на пути чрез город, ни при переходе чрез Кедрон» (Keil: Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 472, Luthard, Stier, Massl ibid.), – вместе с речью она была произнесена след. в горнице Сионской. Как, далее, нужно было-бы тогда понимать 18:1?.. Не здесь-ли впервые указывается на исход Господа из горницы Сионской?.. (Stier, Luthard ibid.). И если 14:31 Господь говорил: встаните, идем отсюда, – то, ведь, это было только приглашением к исходу, а не самым исходом: о самом исходе, если бы он действительно теперь состоялся, Иоанн должен был-бы сказать особо, а если он ничего о нём не говорит; то, значит, его пока и не было (ibid. Также в общем Meyer: Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 316–317 и Meyer ibid.). В виду всего сказанного, названные толкователи предполагают, что когда вслед за приглашением Господа: встаните, идем отсюда, Апостолы поднялись со своих мест и направились к выходу из горницы, то здесь, так сказать, на пороге её, Господь удержал

их ещё на время и, окружённый ими, ещё раз обратился к ним речь о нерасторжимом союзе Своём и единении с ними, а по окончании речи вознёс первосвященническую молитву к Отцу (Stier, Keil, Luthard, Tholuck ibidd.) «Господь уже хотел проститься с Учениками Своими, но как друзья при разлуке почасту останавливаются, чтобы вновь и вновь сказать что-нибудь на прощание, так и Господь ещё обратился к Ученикам Своим с последнею речью». (Massl ibid.). Такую обстановку для речей Господа в гл. XV и XVI заставляет комментаторов измышлять и то обстоятельство, что пробел в изображении внешней обстановки между гл. XIV и XV даёт повод в упрекам Евангелисту, будто он забывает обстановку речей Господа (Lucke), к предположению, что между этими гл. наблюдается hiatus (зияние, отсутствие связи), причина которому – неизвестна (De-Wette; см. у Luthard и Meyer ibidd). А по мнению Weisse, это отсутствие связи зависит от того, что неискусный предполагаемый редактор Евангелия, имея в распоряжении своём два отрывка повествования Иоанновна, из которых один заканчивался в 31 ст. XIV гл., а другой начинался с 1 ст. гл. XV, и не умея установить между ними какого-либо соотношения, без всякой связи и поставил их рядом. (См. Meyer, Luthard ibidd). Strauss слова ст. 31 гл. XIV ошибочно приравнивает к стоящим в совершенно иной исторической связи словам: ἐϋείρεσθε, ἄγωμεν, Мф. 26:46, Мк. 14:42, и отсюда естественно обвиняет Евангелиста в неудачной вставке этого призыва в данное место прощальной Беседы. Этому же мнению Strauss'a следуют Baur и Hilgenfeld, предполагающие, что слова Господа, переданные у синоптиков, вставлены в данном месте у Иоанна, чтобы сделать паузу в прощальной Беседе (Meyer ibid). Неясность соотношения, связи между гл. XIV и XV и отсутствие прямых указаний на внешнюю обстановку дают место даже таким, наконец, мнениям, как то, которое принимают Bengel, Wichelhaus, Rôpe и Vineus (Meyer ibid., Lange: Theol.-homil. Bibelwerk S. 316), будто речи с XIII, 31 по XIV, 31 были произнесены ещё вне города Rôpe и Vineus – в Вифании), а XV и XVI – за пасхальной вечерей. 14:31 по данному мнению было приглашением к Ученикам идти в Иерусалим для празднования

Пасхи. Последнее мнение слишком произвольно и безосновательно, чтобы нуждаться в опровержении. Что-же касается приведённых мнений отрицательного характера, то для опровержения их, очевидно, необходимо установить связь между концом XIV и началом XV гл. и указать вместе с тем внешнюю обстановку последующей речи. Но эта обстановка не такова, какую рисуют её Stier, Keil, Meyer, Luthard и др.: с тем, что речь Господа и dokonчена была там же, где и начата, в горнице Сионской и именно – при выходе из неё, согласиться нельзя. 1. Уже при истолковании последней части гл. XIV (со ст. 25) мы видели, как речь Господа шла видимо к концу; самое содержание и смысл последних стихов этой главы со всею силою свидетельствует, что в известном отношении они должны были явиться заключительными. И такими они действительно и были в отношении всего совершившегося в горнице Сионской: ими закончилась последняя вечера и беседа за нею, – дальнейшая речь была произнесена уже на пути к потоку Кедрскому. 2. В пользу последнего предположения непрерываемо почти говорит далее то обстоятельство, что 14:31 исход из горницы был поставлен Самим Господом знаменем послушания воле Отца: всякое промедление после этого уже ослабляло-бы такое значение его и в известном смысле было-бы даже непонятным, изобличая как-бы нерешительность, колебание, робость... 3. Станный далее произвол со стороны представителей и защитников разбираемого мнения – утверждать, что первая половина приглашения Господа: встаните! – была Апостолами исполнена, а вторая: идем отсюда – нет... Где основания для такого предположения в евангельском тексте?... 4. Сильному сомнению подлежит, наконец, самая естественность обстановки, какая рисуется согласно разбираемому мнению: стоя на исходе, Апостолы принуждены будто бы были выслушать столь обширную речь, как та, которая заключается в гл. XV и XVI с присовокуплением первосвященнической молитвы в гл. XVII. Объём этих речей значителен и в настоящем их виде, а, ведь, в устном произношении он, несомненно, был и ещё обширнее. За это ручается, как глубина содержания возвещённых в этой беседе

Господом истин, нуждавшихся посему в более подробном раскрытии пред Апостолами, чтобы не остаться для них непонятными, так и общий закон, по которому речь, переданная по памяти и записанная, является всегда более краткою речи устной, служа экстрактом, сжатым её изложением. Большая правильность речи письменной, избавляющая её от многих лишних вводных предложений и фраз, которые являются следствием несовершенства речи устной, и большая лёгкость процесса устного разговора сравнительно с процессом писания обуславливают это. И потому, следуя разбираемому мнению, нужно будет признать, что Апостолы слишком долго оставались в горнице Сионской в очень неудобном положении – на пороге её, готовые-уже к исходу и задержанные в этом намерении своём... И такому их положению во время произнесения речи Господа соответствовал-ли её глубочайший смысл, высота содержания, самый характер её: спокойный, вовсе не требовавший предполагаемой обстановки, в которой скорее можно было сообщить только разве что-нибудь или случайно забытое, или особенно поразительное: не длинную речь, а несколько слов, 5. Особенно неудобна предполагаемая обстановка относительно первосвященнической молитвы Господа, произнесённой непосредственно после окончания прощальной Беседы и в том-же, следоват., месте. Итак, следуя разбираемому мнению, должно будет признать, что эта молитва также произнесена на пороге горницы Сионской... Но если и всегда Господь для молитвы избирал обычно места уединённые, то уместно-ли было произнесение той великой молитвы, которая так ясно говорила об единстве Сына со Отцом в которой Господь с таким сыновним дерзновением и простотою обращался к Отцу, – в суете исхода, среди готовившихся к выходу Учеников, на пороге дома?.. Если не исключала эта молитва возможности присутствия их, то, думается, и не в таком-же виде она его допускала... 6. Как понимать замечание Евангелиста, что Господь произнёс эту молитву,—"возвед очи Свои на небо»? 17:1. Небо в комнате заменяется потолком. Или Он смотрел на него в окно?.. (Так действительно Gerhard –см. у Meyer 'а: Handb. uber d. Ev. d. Ioh.

S. 488). Но, думается, неестественности, чтобы не сказать более, такого предположения доказывать нет нужды. Или, как Stier, понимать здесь небо в смысле духовном (а глаза в каком?..), или, как Keil и Meyer, в смысле не собственном (Meyer: «очи молящегося всегда поднимаются на небо»)?.. Но прямое понимание слов всегда предпочтительней переносного, да и вопросом всё же остаётся, естественно-ли было поднимать очи к небу, когда небо заграждено было потолком. (Деян. 7:55 говорится о чудесном видении). В силу всего сказанного, мнение о произнесении второй части прощальной Беседы в горнице Сионской не представляется вероятным, и скорее должно принять то мнение, что произнесена она была на пути к горе Елеонской. Мнение это разделяют: арх. Михаил (Пр. Бес. Господа с Учен. Чт. в Общ. Л. Д. Пр. 1873. стр. 270), Ammon., Hilarius, Beda, Aretius, Grotius, Weltschneider, Rosenmuller (см. у Meyer 'а), Luther: Trostreiche Erklär. d. letzt. Reden Christi S. 348, Lange, Godet, Lampe: Comm. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 199, Olshausen-Ebrard и др. К этому-же мнению (отчасти) примыкают и Златоуст (Р. II. стр. 535) и Феофилакт (Благов. стр. 372), предполагая, что, после заключения первой части беседы (14:31), Господь покинул горницу и перешёл в другое, более потаённое место; где, однако, были произнесены речи глг. XV и XVI, остаётся, впрочем, в их толкованиях вопросом открытым. — Сильнейшим возражением против принятого нами мнения должны почитаться слова ст. 18:1. Но, ведь, в этих словах не говорится того, чтобы обозначенный в них момент был первым моментом выступления в дорогу за поток Кедрон, и нет никаких препятствий, поэтому, предположить, что уже вблизи этого потока была произнесена первосвященническая молитва, а вслед за окончанием её последовал переход на другую сторону его («не выступление, а прибытие обозначает ἐξῆλθεν — Olshausen-Ebrard: Das Ev. d. Ioh. S. 380). Последние речи были произнесены на пути, а где-нибудь в уединённом месте на берегу Кедрона вознесена была первосвященническая молитва. Конечно, ни на улице города, ни при переходе чрез поток она не могла быть произнесена, но и нужды в подобном предположении, какое строят Luthard, Stier, Keil и Meyer, нет.

Возражение Meyer 'а и Luthard 'а, что Евангелист должен был- бы отметить изменение внешней обстановки, раз оно совершилось бы, значения иметь не может: ведь и то, что все встали и окружили Господа, изменило обстановку, но и об этом изменении ничего так-же не говорит Иоанн. Если скажут, что такое изменение внешней обстановки намечено в 14:31, то ведь и исход из горницы намечен там в той-же степени. К тому же – самое начало последующей речи, т. е. гл. XV-й, гораздо более заключает в себе намёка на изменение внешней обстановки в смысле нашего мнения, чем в смысле мнения только что разобранного. Встаните, идем отсюда – говорит Господь, – и когда затем Он продолжает: Аз есмь лоза истинная etc., – не чувствует ли читатель, как в лице его пахнуло свежим воздухом садов окрестностей Иерусалима, куда, послушные зову Учителя, последовали за Ним Его Ученики?.. В самом ходе речи так отразилась обстановка её, что, всецело занятый передачей содержания её и мало вообще следивший за внешностью, Евангелист естественно проходит мимо её и теперь. Наконец, Meyer думает, что психологически невозможно, чтобы эти речи (глл. XV и XVI) были сказаны в пути. Мнение это является у него голословным и ничем не обоснованным, а между тем, психологическою невозможностью было-бы скорее обратное, т.е. – если бы весь путь до потока Кедрона прошёл у Господа с Учениками в молчании. И как, наоборот, естественно было время этого пути, – к страданиям для Господа и к лишению Его – для Учеников, употребить на последние утешения, увещания... «Не краткий путь был сокращён продолжением трогательных бесед с Учениками, кои тем глубже печатлелись в их душе, чем более они потрясены и умилены были чрезвычайными событиями на пасхальной вечери, пишет преосв. Иннокентий. – Как прежде Господь любил от видимых предметов восходить к невидимым, так поступил и теперь. Проходя мимо виноградов, коими усеяны были все ребра горы Елеонской и кои покрыты были теперь цветом и разливали благоухание, Он начал беседовать о Себе, как о виноградной лозе»... (Последи, дни земн. ж. Госп, н. I. X. стр. 264).

³⁶⁶ - Если не всеми, так обр., разделяется принятое нами мнение о том, что речи Господа, содержащиеся в гл. XV и XVI произнесены на пути к Кедрону, – то естественно, что не всеми разделяется и сейчас высказанное мнение о ближайшем поводе к появлению в речи Его притчи о виноградной лозе, ибо связь между этими обоими мнениями – очевидна. Как-же, однако, и чем объяснить тогда внезапный переход речи Господа к изложению притчи о лозе виноградной?.. Keil, Stier: *Die Reden d. Herrn Iesu* S. 236 и Roffhack думают, что нужды для этого во внешнем поводе не было. Лоза виноградная, по словам Stier 'а, была в Иудее столь обычным зрелищем, что речь о ней была естественна и без особого внешнего предлога. Самая-же природа лозы виноградной, частое употребление образа её в речах пророческих и только что совершенная на соке плодов её Евхаристия, – эти три момента, по мнению его, уже вполне объясняют и оправдывают переход речи Господа к разбираемой притче. Также и Luthard. Другие толкователи считают достаточным для объяснения дела отдельный какой-нибудь из указанных трёх моментов. (Grotius, Knapp, Rosselt (Stier ibid. S. 234) стоят в этом смысле за Евхаристию, Roffhack за самую природу лозы виноградной, Lucke, Baumgarten-Crusius, Weis (Keil) и сам Keil, как и Olshausen-Ebrard и Meyer – за частое употребление образа её в речах пророческих. Но ни все три указанные момента вместе, ни каждый из них в отдельности не могут почитаться достаточными для того, чтобы объяснить появление в речи Господа притчи о виноградной лозе без всякого внешнего повода. Необходимость в этом последнем чувствуется в данном случае так живо, что De-Wette, не умея его найти, признал на этом основании всю речь Господа, заключающую в себе разбираемую притчу, вставленной не к месту, произнесённой в другое время (см. Luthard и Meyer). Как ни обычна виноградная лоза в Палестине, как ни близко подходили свойства природы её к тем истинам, которые надлежало раскрыть Господу, – но того, почему ex abrupto прямая речь Его перешла в приточную, как и того, почему образ лозы виноградной развит был в данном именно направлении, – разъяснить нам всё это не в состоянии. Ещё менее способно

дать такое разъяснение указание на только что совершенное таинство Евхаристии или на употребление данного образа в языке пророческом. Признавая нужду для полного объяснения притчи Господа о лозе виноградной во внешнем каком-либо поводе к её произнесению, бл. Иероним, Rosenmuller (Stier S. 239) и Braune считали возможным в данном случае указать на вычеканенную на вратах иерусалимского храма виноградную лозу, вблизи каковой и была, по их мнению, произнесена самая речь, а Lampe: Comm. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 200 предполагал, что ветвь эту Господь созерцал издали (о лозе на вратах храма говорит Иосиф Флавий: Bell. jud. 5, 5, 4; Arch. 15, 11, 3. См. Lange: Theol.-homil. Bibelwerk S. 325 и Stier S. 236). Другие предполагают, что лоза виноградная сама лезла в окно горницы Сионской (Tholuck: Comment. zu d. Ev. Ioh. S. 264 и Knapp по Lange ibid), или – что Господь из окна созерцал виноградники на склоне горы Елеонской (Tholuck). Но все эти мнения не дают ответа на предложенные вопросы, и только при предположении, что всё изображавшееся Господом в притче, непосредственно наблюдалось в самой действительности, становится ясным не только то, почему так внезапно речь Господа перешла к притче о лозе, но и то, почему взятый образ развит был в данном именно направлении. В притче говорится не о лозе только вообще и о свойствах её, но о возделывании её, уходе за нею, сожжении негодных ветвей – в частности. Если допустить, что, проходя мимо виноградников, Господь с Учениками наблюдал в них картину очищения их и ухода за лозами виноградными, то отражение всей этой картины в притче представляется делом самым естественным и вполне объясняет самое содержание притчи, отдельные моменты её. И когда, с другой стороны, всё то, о чём говорил Господь, Ученики Его видели прямо пред глазами своими, какое впечатление должна была производить на них Его речь, какую убедительность получала она!.. Единственное возражение против принятого нами мнения делает Olshausen-Ebrard. (Das Ev. d. heil. Ioh. S. 381), утверждая, что в бедной дровами Палестине не стали-бы сжигать засохших и негодных ветвей. Но если бы этого и не стали делать, действительно, без нужды, то

при ясном свидетельстве в Евангелиях о низкой температуре ночи, весьма нетрудно допустить, что яркие костры разведены были и по необходимости, – чтобы согреться сторожам виноградников. К тому-же Lange (Theol.-homil. Bibelwerk S. 325) указывает на возможность и другой причины к разведению в это время костров: на них могло производиться строго узаконенное для Евреев сожжение остатков агнца пасхального. (Исх. 12:10, Чис. 9:12).

³⁶⁷ - Как предполагали Keil, Hengstenberg, Olshausen-Ebrard, Аноним (vid. Catenae Cramer's S. 377).

³⁶⁸ - Такое значение для слова ἀληθινός не может, однако, почитаться совершенно несвойственным ему, – за него стоит и Евфимий Зигабен (Толк. Ев. стр. 235), равно как и Maldonat (Comm. in quatuor Evv. col. 1759). Но первое значение ἀληθινός – не таково. Cremer о нем: « ἀληθινός – истинный, подлинный (ср. Krûger § 41, 11, 19: окончания –ινός и –εινός обозначают, что (известное) свойство, как основное понятие, присутствует в полной мере). Посему ἀληθινός относится к ἀληθής, как форма и содержание; ἀληθής обозначает действительность вещи, – ἀληθινός обозначает отношение понятия к вещи, которой оно соответствует. Так и... Ин. 15:1». – Cremer: Bibl.-theol. Wörterbuch S. 83–84.

³⁶⁹ - Так Meyer (Handb. uber d. Ev. d. Ioh. S. 456). Ср. раскрытие его у Olshausen-Ebrard: Das Ev. d. heil. d. Ioh. S. 382.

³⁷⁰ - Так Tholuck: Comment zu d. Ev. Ioh. S. 265 и Massl: Erklär. d. heil. Schriften S. 265.

³⁷¹ - Keil напр. лозе истинной – Христу противопоставляет еврейский народ, считая его, след., не истинной лозой, – в том смысле, что он, еврейский народ, не смотря на завет с Богом, не достиг и не мог достигнуть того непосредственного и теснейшего единения с Ним, какого достигло человечество во Христе. – Но в ветхом завете лозой был народ еврейский, а в новом – Сам Бог: оба образа столь различны, что одной общей идеи иметь не могут, и Keil с новозаветного образа на ветхозаветный и переносит очевидно, идею, какая тому была вовсе не свойственна. Соответственно идее образа в.-

заветного, народ еврейский был и оставался лозой истинною, доколе был верен завету своему с Иеговою, доколе был верен той цели, с какою Бог насадил его, как лозу Свою. Ложною лозой он становился не потому, что не достигал непосредственного и теснейшего единения с Богом (что для него было и невозможно до Христа), как думает Keil, в.- заветному образу приписывая смысл и значение новозаветного, а потому, что отступал от завета с Богом своим.

³⁷² - См. Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 240.

³⁷³ - Op. cit col. 928. Подобно сему св. Василий Великий пишет: «говорят: «"если Спаситель – лоза, и Отец – делатель, а рождение, соестественно с лозой, лоза-же не соестественна с делателем: то Сын соестествен с нами, и мы – часть Его. Но Он – не соестествен со Отцом, напротив того, по всему с Ним инаков"". Мы скажем им, что Спаситель назвал нас рождением не Божества Своего, по плоти Своей, по словам Апостола, который сказал: мы тело Христово и уды от части (1Кор. 12:27); и ещё: не весте-ли, яко тела ваша удове Христовы суть» (1Кор. 6:15)? И 1Кор. 15:48, 49. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Арх. Кесарии Каппадокийской. Изд. III, при Москов. Духов. Акад. Москва 1891 г. Ч. 3 стр. 137. Св. Кирилл Алекс., также утверждая, что только чрез воплощение Господь мог стать для нас лозой истинною, как о средстве соединения с сею Лозой, говорит, далее, о величайшем следствии воплощения: тайне Евхаристии, телесным образом вселяющей в нас Христа участием и общением в святом Его теле. «Ибо пишет Павел, что языки сделались сонаследниками, и сотелесниками, и сопричастниками обетования Его (Еф. 3:6). Итак –сотелесниками каким образом они явились? – Удостоенные участия в таинственном благословении (εὐλογίας μετοχῆς), они одним с Ним сделались телом»..., Migne t. LXXIV, col. 342.

³⁷⁴ - Не признавая этого, ариане пользовались данным местом св. Писания для защиты своего лжеучения. – «Итак, хорошо Единородный изобличает и достойными смеха являет тех, – приводит слова одного из них св. Кирилл, – кои единосущным считают Его Богу. Ибо вот Он ясно называет Себя лозой, а Отца делателем. Но как не единой природы лоза и

делатель (ибо это – дерево, а тот человек), но разнородны и совершенно иноприродны, так не единокроден Сын Отцу, но далеко различен от Него, и существенно отличает Их друг от друга (настоящее) слово, если (действительно) Один–делатель, а Другой – лоза. А что неосновательно (не благословно) некоторые стараются перенести это на дело воплощения, – это не подлежит сомнению»... Migne t. LXXIV, col. 338. На это св. Кирилл возражает, что прежде всего–"у Спасителя Христа не было в намерении научать Учеников, что по природе – иной Он и иной – Отец, и не посему, думал Он, должно именовать Отца делателем, а Его – лозою. Если бы такое у Него было намерение, то почему не останавливает Он на сем речи, не прибавляя ничего более?»... *ibid.* col. 340. Намерение у Господа было иное: – «определёнными и плотском глазам доступными образами Он желал убедить слушателей, что для нас сила всякого духовного плодоношения – от Него, как от корня, конечно, (зависит) качество ему привитых ветвей»... «Если-же делателем Он называет Отца, то не говори, – как не единосущного. Ибо не это, как мы сказали, Он желал обозначить, но (сказал это) желая показать, что корнем и началом духовного плодоношения и жизни в нас стало Божественное естество, которое как-бы Виноградарем, подаётся нам (Богом) и которое к призванным чрез веру в общение с Ним прилагает исполненную любви заботу»... *Ibid.* Показав далее, что слова Господа имеют отношение именно к делу Его воплощения (col. 341–344), св. Кирилл мнение по поводу их арбан опровергает *ad absurdo*: если Господь – «являясь Богом истинным, истинному Богу по природе единосущным, – вместе с тем есть и лоза, а мы – ветви, однородные, конечно, лозе, то отбросив как-бы собственную природу, почему богами по природе не будем уж и мы?»... col. 348.

³⁷⁵ - Migne t. LIX, col. 411, P. II. Стр. 535–536. То-же и бл. Феофилакт. Благов. Стр. 373.

³⁷⁶ - По Meyer'у πᾶν κλήμα здесь *Nominat. absolut.*, как и 1,12; 6:39; 17:2. Ср. о том-же у Baumlein'a. По Winer'у. *Grammatik d. N. T. Sprachid.* S. 68 – *casus pendes*. – Ἐν ἑμοί относится

κλῆμα, а не к – φέρων καρπόν (Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 242). Значение ἐν в данном случае, колеблющееся между «на» и – «в» (Stier ibid S. 243), прекрасно выражается чрез «о» – в слав. нашем тексте (о Мне) и «у» –в русск. (у Меня). – Два раза повторенное в настоящем ст. πᾶν говорит о полной нелицеприятности и беспристрастности суда Божия, которому подлежат все ветви без исключения (ср. Stier ibid. S. 244).

³⁷⁷ - Главным образом – Hengstenberg'a (Das Ev. d. heil. Ioh. B. III, S. 75–76). Нужно сказать, впрочем, что такое мнение (выразительно, – как личное только мнение) высказывает и св. Кирилл Алекс. – «Ветвью, удалённую от общения со Христом чрез отсечение Отчее, я думаю, Он обозначил не прилежащий плодоношению народ иудейский, которому и треблаженный Иоанн говорил, что топор уже приближен, утверждая, что огню предаётся срубленное дерево»... Migne t. LXXIV, col. 353.

³⁷⁸ - Как считает возможным думать Roffhack: Das Ev. nach S. Ioh. S. 191.

³⁷⁹ - На это место писаний Ап. Павла ссылается именно в подтверждение своего мнения Hengstenberg: Das Ev. d. heil. Ioh. B. III, S. 77.

³⁸⁰ - Попытки объяснить данное изречение Господа согласно своему мнению являются со стороны предестинациан очень натянутыми и слабыми. Calvin: «во мнении людей многие такие предполагаются на Лозе пребывающими, которые на самом деле корня в Лозе не имеют. Так Господь у пророков называет лозою Своею народ израильский, который по внешней (только) стороне дела имел имя церкви» (?)... (Привед. у Hengstenberg'a ibid. S. 75). Lampe: «в отдалённом смысле могут считаться сущими во Христе и ложные христиане (hipocritae – лицемеры), потому что, состоя во внешнем союзе церковном, они пользуются таинствами воссоединения (со Христом, собств. – прививки ко Христу) и таким образом мнятся быть во Христе, – также и потому, что и другими они считаются принадлежащими к мистическому телу (Христа) или терпят по крайней мере во внешнем обществе Его учеников» (Lampe: Comment. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 205). Но разве о мнимом и только другими предполагаемом, а не о действительном бытии ветвей у Себя

говорит Господь? Где основания для такого перетолкования Его слов?..

³⁸¹ - Сам собою здесь представляющийся вопрос о возможности покаяния в разбираемом образе не решается. Дополнить образ в этом смысле можно, представив воссоединение со Христом чрез покаяние, как новую прививку к лозе истинной отсечённой ветви её. – Maldonat пишет: «под отсечением многие разумеют не что иное, как определение к вечному наказанию, – так – Леонтий и Евфимий (т.е. Зигабен – Толк. Ев. стр. 235). Я-же не что иное разумею, как (вообще) наказание»... (Comm. in quatuor Evv. col. 1760–1761). Но не о наказаниях вообще идёт в данном случае речь.

³⁸² - Migne t. LXXIV, col. 348–349. Подобное сему говорит и бл. Феофилакт: «кто имеет только голословное исповедание веры, а не приносит плода чрез соблюдение заповедей, тот делается ветвью мёртвою, ибо вера без дел мертва (Иак. 2:26)». Благов. Стр. 373. Пр. Феофан: «мы прицепляемся к Нему верою, плод же приносим жизнью по вере». Мысли на каждый день года, стр. 149. Тоже Аммоний – vid. Catenae Cramer's S. 377.

³⁸³ - Minge t. LIX, col. 411, P. II. стр. 536.

³⁸⁴ - Свв. Кирилла, Златоуста, Феофилакта ibidd.

³⁸⁵ - Maldonat (Comm. in quatuor Evv. col. 1761) утверждает, что «очищением» от Отца Господь в данном случае – «назвал приращение Божественной благодати», но в соответствие образу естественнее всего в данном случае видеть указание именно на различного рода испытания, посылаемые Отцом и причиняющие человеку страдания, подобные тем, какие испытывает дерево, обсекаемое ножом садовника.

³⁸⁶ - См. Catenae Corderii S. 378, Crammer's S. 354.

³⁸⁷ - Διὰ τὸν λόγον Keil переводит: ради слова; Meyer: по причине слова, как и Ин. 6:57.

³⁸⁸ - Правда Hilgenfeld (см. Meyer) и Olshausen-Ebrard предполагают, что здесь разумеется изречение Ин. 13:10, чрез которое Ученики объявлены были чистыми. Но объявить чистыми не значит сделать чистыми. Если Ученики объявлены

были чистыми, то, значит, они вперёд уже приобрели известную нравственную чистоту, а иначе – какой-же смысл имело-бы самое объявление это? Оно указывает на факт, совершившийся и притом совершившийся помимо его. – Cornelius a Lapide (Comment. in quatuor Evv. col. 476) понимает под «словом» в настоящем случае всю предшествующую часть прощальной Беседы (глл. XIII, XIV), где обличались разные недостатки Учеников: самонадеянность (Ин. 13:38), внешняя привязанность к Учителю (14:28), их неведение (13:36) etc. Rupertus (см. Maldonat: Comm. in quatuor Evv. col. 1761) видит здесь указание на страдания, о которых была речь, – «ибо силою грядущего страдания Он соделал Учеников Своих чистыми»; Keil – на благовестие Господа о посольстве Своём в мир для спасения уверовавших и т.д.

³⁸⁹ - Вопреки перетолкованию настоящих слов у Lucke и De-Wette, которые для согласования ст. 2 с 3-м предполагают, что и в ст. 3 говорится о будущей чистоте Апостолов, – именно по сошествии Духа Св. Но тогда, замечает Olshausen-Ebrard, приводя это мнение, – стояло-бы не ἡδὴ καθαροί ἐσθε, а καθαρίζεσθε.

³⁹⁰ - Вопреки мнению Olshausen-Ebrard у который пишет: понятие καθαρός в ст. 3 употреблено в другом смысле, чем в ст. 2 (совершенно аналогично с ἐτοιμάζειν 14:2–3). – В ст. 3 по O.-Ebrard'у понимается, как сказано, то объявление Учеников чистыми, которое состоялось пред умовением ног Петру (13:10). Мы уже говорили (и именно по поводу 14:2–3), как произвольно в различном смысле понимать одно и то же слово, когда оно повторяется несколько раз подряд. – и здесь мы видим только новый довод против толкования значения διὰ τὸν λόγον в ст. 3 у Ols.-Ebrard'a.

³⁹¹ - Ἡδὴ ὑμεῖς. Где сила противоположения в данных словах? Противоположаются-ли здесь Ученики Господа, чистые уже и теперь, будущим Его ученикам, которым ещё предстоит сделаться чистыми (так думают Meyer и Luthard), или-же сила противопоставления в той степени чистоты и святости, которая достигнута Апостолами уже теперь, и той, которая имеет быть достигнутою для них в будущем (как думают Lange и Tholuck)?

По связи речи, первое мнение предпочтительнее. От речи общего характера Господь делает частное обращение к Своим Ученикам, отсюда на подлежащем: вы (ὁμεῖς) – делается особое ударение, которое и показывает, что сила противоположения – между настоящими Учениками Господа (ὁμεῖς) и всеми будущими.

³⁹² - Minge t. LIX, col. 411, P. II. стр. 537. О том-же говорят и Феофилакт: Благов. стр. 373–374 и Евфимий Зигабен: Толк. Ев. стр. 236.

³⁹³ - Преимущественно в настоящем отделе беседы Христовой раскрывается идея взаимопробывания Его и Учеников Его; это отразилось в десятикратном употреблении самого слова: пребывать – μένειν. Об этом подробно говорит Hengstenberg. Meyer ἐν переводит чрез an, а Keil и Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 246) с большим правом и основанием чрез in, ибо и ветви не только на лозе существуют, а по тесной внутренней связи – как-бы в лозе растут (коренятся). Нужно заметить, впрочем, что на русском языке этих оттенков сохранить нельзя, и ἐν здесь переводится-то чрез на (на лозе), то – чрез в (во Мне, в вас). – Относительно ст. 5 De-Wette думает, что это – первое указание на Учеников, как на ветви, которому и должно было стоять ранее (пред ст. 2), – но Olshausen-Ebrard возражает, что это только первое прямое и усиленное указание в этом смысле. – Ударение в ст. 5 стоит не на πολύν, а на οὗτος: кто только в таком союзе со Мною пребывает, тот принесёт плод много (так Luthard вопреки Keil'ю). χωρίς ἐμοῦ по заключению Stier (ibid 247) более, чем: без Меня, а именно – вне Меня. – Вопреки мнению Meyer'а, – Keil, Stier, (ibid.) и Luthard, отрицают, чтобы χωρίς ἐμοῦ=χωρισθέντες или – могло иметь приставку ὄντες, ибо здесь дело идёт о каждом отдельном деле, которое христианин, пребывая во Христе вообще, в частности решился-бы совершить без Него. – Ποιεῖν. Это выражение замечательно тем, что, как раскрывает Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 248), следуя De-Wette, здесь кончается образ, и дело трактуется уже по своей сущности; ποιεῖν οὐδέν – более решительное выражение, чем καρτὸ φέρει, и указывает, быть может, на невозможность самых мыслей без силы

Господней (2Кор. 3:5). Ср. Meyer. Разумеется, здесь не апостольское, конечно, только дело, ибо об Апостолах здесь говорится вообще, как о ветвях, а в этом отношении они подобны всем верующим. Митр. Филарет: «Он Сам изъяснился, что блага, тогда (когда Он оставлял мир и, путём креста и смерти, отходил к Отцу Своему) Им завещанные первоначально Апостолам, должны принадлежать не им одним, а всем в Него верующим словесе их ради. Все христиане суть наследники оных»... Слова и речи, т. IV, стр. 263. – Tischendorf, согласно A 1 B L вместо μένῃ и μένῃτε (T. R.) читает μένῃ, μένῃτε (вм. maneat, – manserit,). Тоже и в ст. 6. Но за T. R. большинство Codd: A D X Γ Δ Z Π, также Lachmann; сам Tischendorf допускает это чтение, требуя только, чтобы читалось либо μένῃ и μένῃτε, либо μένῃ и μένῃτε. – Употребление заразом нескольких отрицаний: χωρὶς Ἑμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν – служит к особенному усилению главного отрицательного положения. См. Winer: Grammatik d. N. T. Sprachid. S. 464–465.

³⁹⁴ - Κἀγὼ. Winer (Gram. d. N. T. Sprachid. S. 653): здесь эллипсис: опущ. μενῶ. Baumlein рассматривает это только, как часть увещания, исполнение которого поставляется, как условие плодоношения: пребудьте во Мне, и Я в вас чтобы пребыл, старайтесь, – для того, чтобы etc. Того-же мнения держатся: Maldonat (Comment. in quatuor Evv. col. 1762) Grotius (по Lange) и Bengel (привед. у Luthard'a): facite, ut maneatis in me, et ut maneam in vobis). Но Lange, Luthard и Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 246) с гораздо большим основанием принимают κἀγὼ за следствие, за обусловленное пребыванием учеников во Христе действие: будьте во Мне, чтобы Я был в вас. Следовать первому мнению нельзя уже потому, что второе повеление совпало-бы тогда с первым, как равное ему по содержанию, ибо чрез что достигается для человека пребывание во Христе, чрез тоже – и пребывание Христа в нём. На том-же основании следует отвергнуть мнение Stier'a (ibid.), видящего в данном изречении Господа исходный пункт для деления двух вероисповеданий по вопросу об Евхаристии: протестантского, настаивающего преимущественно на пребывании нас во Христе, и – католического, также преимущественно настаивающего на

пребывании Христа в нас. Мнение это, как и подобное-же мнение Ebrard'a, Luthard справедливо считает произвольным (Das Ioh. Ev. S. 324).

³⁹⁵ - Правосл. Догм. Богосл. М. Макария т. 2. Стр. 311.

³⁹⁶ - По поводу разбираемой притчи Господа в интересную полемику с Кальвином вступает Maldonat. Кальвин пишет: «паписты мысль этих слов не только ослабляют, но совсем обессиливают и ещё лучше – (от неё) увёртываются. Ибо если на словах они соглашаются, что мы ничего не можем без Христа, мечтают, однако, отстоять для нас некоторую способность, которая сама по себе хотя недостаточна, но вспомоществуемая Божественною благодатью, содействует ей, – и не допускают, будто человек обессилел настолько, чтобы не приносил чего-либо от себя. Но исказить ясные слова Христа – не так удобно. Соображение папистов таково, что мы без Христа ничего не можем, но от Него вспомоществуемые – имеем нечто из нас самих, кроме Его благодати. Христос-же наоборот ясно возвещает, что мы ничего не можем из самих себя. Розга, говорит Он, не может плода сотворить о себе. Итак, здесь Он не только предлагает помощь содействующей Своей благодати, но совершенно лишает (объявляет нас лишёнными) всякой силы, кроме той, какую Сам подаёт нам; итак, частицу эту: без Мене – должно толковать: кроме, как от Меня... (Maldonat: Comment. in quatuor Evv. coll. 1763–1764). За учение католиков Кальвин и обзывает их пелагианами. Но Maldonat изъясняет, что пелагианами католики кальвинистам кажутся потому, что они сами – манихеи (Col. 1763). Против самого-же толкования притчи у Кальвина он возражает, что если, не пребывая на лозе, ветвь и не способна к плодоношению, то она способна к нему, пребывая на ней, – посему Господь и увещевал Учеников, чтобы они в нём пребывали. Кальвин произвольно понимает без Мене – в смысле: кроме, как от Меня. Христос противопоставляет «пребывать в Себе» и – без Мене, след., без Мене – значит: не пребывая во Мне. – По поводу того вывода Кальвина, что Ученики, и во Христе пребывая, от себя ничего не могут творить, будут смеяться, по словам Maldonat'a, земледельцы: «ветвь, если на лозе не пребудет, плода принести

не сможет, но если пребудет на лозе, – неужели не она, а сама лоза без неё может плод принести»?.. (Col. 1764). «То скорее относительно ветви ясно, что если она на лозе не пребудет, не может творить плода, – след., если на лозе пребудет – может. А если этого не следует, то почему-же не говорится того-же о камне: камень, если на лозе не пребудет, никакого плода принести не может»?.. *ibid.*

³⁹⁷ - М. Филарет: «Если зависимость наша от Носящего всяческая глаголом силы Своя (Евр. 1:3) так велика, что мы без Него не можем творить нечестожо: то дела совершаемые без Бога, должно признать не только не надёжными, но и совершенно ничтожными; и даже возникает отсюда сомнение: как существуют дела людей нечестивых и противящихся воле Божией? Впрочем, сомнение сие разрешается, когда от особого благодатного действия или содействия Божия, без которого не можем творить ничего духовно-доброе, подобно как виноградная ветвь не может приносить плода без своей лозы и живого сока её, различаем вообще действие творческой и промыслительной силы Божией в природе вещей или, по выражению Апостола, ношение всяческих глаголом силы Божией». Слова и речи, т. III стр. 421.

³⁹⁸ - В ст. 6 подробно раскрывается так обр. то, что было уже сказано в ст. 2. Steer (Die Reden d. Herrn Iesu S. 248) полагает, что в 6 ст. говорится об отпадших ветвях из числа тех, кои прежде были в союзе с Христом и плод, быть может, уже приносили, почему и самая участь их представляется более ужасною. Но не о каких других ветвях, как мы говорили, и во всей притче не говорится. Ст. 6 есть действительно только более подробное раскрытие ст. 2. В ст. 6 Tischendorf (и Gebh.) читает αὐτό (A 1 B Z X Δ Π), но Lachmann с A D Γ L – αὐτα (как и T. R.), что, по признанию самого Tischendorf'a, более соответствует множ. ч. συνάγουσιν.

³⁹⁹ - Так объясняют дело: Winer (Grammatik d. N. T, Sprachid S. 320 – augenblickliche Folge), Luthard, Steer (Die Reden d. Herrn Iesu S. 249), Tholuck, Hengstenberg, Lucke, Keil, De-Wette, (y Keil), Baumleip, также Beza, Bengel, Bernhardt (y Meyer). – Неправильное согласование κλήμα и αὐτό Winer объясняет

слабую связью назад указывающих слов с теми, на которые они указывают. Ibid. Ed. VII. S. 587.

⁴⁰⁰ - Так Olshausen-Ebrard. В наших текстах – славянском и русском аористы переведены чрез буд. вр. (извержется вон, и изсышет, – и извергнется вон и засохнет). Такой перевод оправдывается тем, что аористы здесь и действительно, так. обр., значения прошедш. вр. не имеют, но с другой стороны, и оттенков мысли греч. подлинника он не передаёт. – Winer (Gramm. d. N. T. Sprachid. S. 320) и Lucke решительно вооружаются против буд. вр. в данном случае. Но лучшего перевода сделать нельзя и потому необходимо мириться с настоящим. Чрез будущ. вр. аористы здесь переведены и в Вульгате, также – у Classius (Steer: Die Reden d. Herrn Iesu S. 249), Kuinoel и Baumgarten-Crusius (см. Lange). – Meyer утверждает, что Господь говорит здесь с точки зрения страшного суда: извержение и высыхание уже произошло, и происходит лишь последнее решение судьбы негодных ветвей. Но чем объяснить столь внезапное появление такой точки зрения, – Meyer не говорит, а между тем это представляется, конечно, делом совсем непонятным.

⁴⁰¹ - Подробно каждую черту образа в настоящем ст. толкуют, Steer (Die Reden d. Herrn Iesu S. 248–251), Massl, Hengstenberg, Maldonat (Comment. in quatuor Evv. col. 1766), – хотя последний это делает условно, замечая, что «в притчах многое говорится для полноты и красоты рассказа», – и толкованию поэтому не подлежит. При таком толковании каждой черты естественны натяжки и произвол. Собираение ветвей Stier относит к деятельности Ангелов ещё до наступления суда, – Massl к деятельности их при смерти грешников, Meyer – на страшном суде. Различая влгание в огонь от самого горения ветвей в нём, Stier видит здесь две степени отвержения, а Zeller (у него-же) – муки душевные до суда, и – после него etc. Сверх того – если о страшном суде здесь речь, то почему-же ничего не сказано об участии на нём ветвей плодоносных?..

⁴⁰² - Так думают Steer (Die Reden d. Herrn Iesu S. 249), Meyer, Godet и арх. Михаил.

⁴⁰³ - Так именно и толкует Meyer: Handb. ub. d. Ev. Ioh. S. 460.

⁴⁰⁴ - Вновь вопреки предестинационизму; Lampe (Comm. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 217) возражает, что в Библии нет ни одного примера гибели того, кто уже приносил плод. Но за возможность такой гибели говорит всё послание к Евр., 2Ин. 1:8 и Откр. 3:11. Steer (Die Reden d. Herrn Iesu S. 248) для большей силы возражения предестинианам предполагает, что ветвь отпадает сама, а вон выбрасывается Виноградарем уже из виноградника, но мы видели, что такого предположения нельзя в данном случае допустить. А участие свободной воли человека в этих словах Господа и без того отразилось так. обр. очень ясно.

⁴⁰⁵ - Так объясняется и наст. вр. καίεται, почему и нет оснований думать, что это время здесь поставлено для означения адских мучений, как предполагают Massl и Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 251–252). Luther (Trostreiche Erklär. d. letzt. Reden Christi S. 428) перевёл: und muss brennen. Lampe: et incendium est – с объяснением: semper de damnatis dici poterit in praesenti: ardent, sive: fit incendium (Comment. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 221). Также думают найти основание для мнения, что здесь разумеется геенский огонь, в члене τὸ пред πῦρ, который принимают Tischendorf, Gebhardt, Griesbach. Schott, согласно A 1 A B E G K L M S U Γ Δ Z N, но T. R., как и Lachmann, следуя DNX, члена здесь не имеет (если и допустить, что его присутствие могло служить подтверждением данному мнению).

⁴⁰⁶ - В обоих случаях слово πῦρ стоит также без члена.

⁴⁰⁷ - По T. R. в ст. 7 Читается αἰτήσεσθε (Futur.). Но Tischendorf, согласно A B D L M X Γ, Gebhardt, и Griesbach читают αἰτήσασθε (imper. aorist.). Последнее чтение принимают – Keil, Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 252) и Meyer, равно как и наши славянск. и русск. тексты. Hengstenberg защищает, однако, чтение T. R., утверждая, что отвергается оно и заменяется вторым лишь по недоразумению: думают именно, что буд. вр. не имеет здесь смысла, ибо молиться может всякий, а не пребывающий только во Христе; но – замечает Hengstenberg, – здесь речь о молитве, именно исполнению подлежащей, а такая

свойственна действительно только пребывающему во Христе. Будущ. вр. стоит и 16:26. Чем обусловлено отступление наших славянск. и русск. текстт. от Т. R. в данном случае?.. По Godet, замена будущ. вр. – повел. наклонением обетование обращает в увещание.

⁴⁰⁸ - Что и служит, конечно, лучшим признаком подлинности речи.

⁴⁰⁹ - Вопреки мнению Евфимия Зигабена (Толк. Ев. стр. 237) и Roos'a (см. Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 252).

⁴¹⁰ - Вопреки мнению Godet, Lucke, Hengstenberg и Ge-Wette (Keil).

⁴¹¹ - Так Luthard: Das Ioh. Ev. S. 326.

⁴¹² - Бл. Августин (Op. cit col 932) и св. Кирилл (Migne t. LXXIV, col. 365) под сохранением слов понимает осуществление их в делах и особенно – в делах любви (св. Кирилл).
Исполнение глаголов Господа необходимо должно действительно сопутствовать искреннему сохранению их.

⁴¹³ - Migne t. LXXIV, col. 368. Подобно св. Кириллу говорит в этом случае и Зигабен (Толк. Ев. стр. 237).

⁴¹⁴ - Hengstenberg полагает, что разумеется здесь молитва о распространении царствия Божия, но оснований для такого мнения нет.

⁴¹⁵ - Massl (Erklär. d. heil. Schriften d. N. T. S. 281) из указания Господом на необходимость молитвы, в союзе с Ним делает вывод против учения пиетизма, принимающие которое «мечтают быть в таком состоянии, в каком всякая молитва и прежде всего – просительная молитва должна прекратиться, ибо душа чрез мнимое погружение (в Бога) и смешение с Богом не имеет более о чём молиться и о чем просить». Подробнее см. о том-же предмете у Мартенсена: Христ. учение о нравств., пер. Лопухина. СПб. 1890 т. II, стр. 305–306.

⁴¹⁶ - Так именно толковали Rupertus (Maldonat: Comm. in quatuor Evv. col 1766 и Haneberg), Lampe: Comm. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 224, – из новейших Meyer и Lange. Keil к числу защитников этого мнения причисляет и Кирилла Алекс., но из толкования последнего на данное место этого не видно.

⁴¹⁷ - Ἐν τούτῳ с следующ. ἵνα никогда, по словам Olshausen-Ebrard, не указывает назад, но всегда вперёд, на место с ἵνα. Следоват., не в том прославится Отец, что всё будет по просьбе пребывающих во Христе учеников Его, а – в том (ἐν τούτῳ), что (ἵνα) они принесут плод мног. Так и Baumleip, Haneberg, Maldonat, Tholuck, Keil, Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 253 и дрр.4

⁴¹⁸ - Maldonat именно на основании примеров: 4:34, 6:29, 17:3 усвояет здесь ἵνα значение просто εἰ, с каковым значением переведено оно и в русск. тексте; но большинство толкователей не признают такого значения для ἵνα. По Keil (Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 476) ἵνα не значит в данном случае ни ὅτι, ни тоже, что infinit.: ἐν τῷ φέρειν, но включает в себе элемент повеления, требования, как это именно в славянск. тексте; да плод мног сотворите. Такое значение для ἵνα допускает и Winer: Grammatik d. N. T. Sprachid. S. 364–365 (§ 44, 4). Frizsche: hac re consultum est Partis Mei honori, ut multos fructus edere nitamini (Tholuck).

⁴¹⁹ - Lucke и Lachmann (Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 253) и читали вместо γενήσεσθε – γένησθε, но T. R. и Tischendorf, согласно большинству Codd.: A 1 A E G H K S U Γ D удержали первое чтение. По догадке Keil'я, второе чтение явилось в соответствие φέρητε в виду предполагаемой зависимости от ἵνα, по ἵνα сочиняется и с indicat. futur, хотя и редко (напр. Ин. 12:40). См. Keil, Hengstenberg.

⁴²⁰ - За изложенное нами понимание разбираемых слов стоят: Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 253–254), Keil, Meyer, Hengstenberg, Haneberg.

⁴²¹ - Св. Кирилл, согласно приводимым ниже словам, понимал здесь прошедш. вр. в собств. смысле, славу Отца относя к делу посольства в мир Сына. Но Евфимий Зигабен объяснял: «прославился поставлено здесь вместо прославится». (Толк. Ев. стр. 237). Ему-же следует и Maldonat. Baumleip и Luthard, равно как и Winer, понимают здесь аорист в том-же именно смысле, как и в ст. 6. Grammatik d. N. T. Sprachid. S. 321–329.

⁴²² - Так и Olshausen-Ebrard: Das Ev. d. Joh. S. 386.

⁴²³ - По Meyer'у (Handb. uber d. Ev. Joh. S. 461).

⁴²⁴ - Winer: Gramm. d. N. T. Sprachid. S. 683 говорит, что в 15:6, наблюдается asyndeton, т.е. опущение для живости речи соединит. союза между заключением и предшеств. основанием: будьте в любви Моей с предыдущ. ничем не связано по внешней форме.

⁴²⁵ - Как логически делится ст. 9-й? Можно делить его 1) относя καθὼς и καὺὼ к одной половине, а μείνατε – к другой, и – 2) относя καθὼς: к 1-й половине, καὺὼ –ко 2-й, а μείνατε принимая за общее заключение. За первое деление стоят: Maldonat, Rosenmuller, (Meyer), Olshausen, Luthard, Baumlein и Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 255; – за второе: Meyer, Keil и Lange. – Luther: Trostreiche Erklär. d. letzt. Reden Christi S. 439 думает, что с μείνατε начинается новая даже мысль, и ставит пред этим словом точку. – Грамматический смысл, очевидно, по признанию даже самого Luthard'a, – за 2-м делением. Общий смысл слов Господа: как возлюбил Меня Отец, так и Я возлюбил вас, – пребудьте-же в любви Моей. Ἡγάπησα, аор., большинство толкователей (Hengstenberg, Keil, Luthard, Meyer и дрр.) объясняют тем, что Господь разумел здесь общение с Учениками во время земной Своей жизни, которая близилась уже к концу. – В ст. 10-мъ принятое Tischendorf'ом чтение καὺὼ вм. ἐγὼ (Т. R), Keil считает слабым. – Ο τέτρηκα должно сказать подобное сказанному ἡγάπηκα: Господь разумел здесь подвиг земной Своей жизни, теперь уже близкий к концу (Meyer, Lange, Haneberg). Наст. вр. μένω указывает именно, что Господь непрестанно пребывает в любви Отца.

⁴²⁶ - Op. cit col. 934. За активную со стороны Господа понимали здесь любовь Феодор Мопсуестский (vid. Catenae Cramer's S. 356), Аполлинарий – (Corderii S. 381), арх. Михаил, Luthard, Lange, Tholuck, Olshausen-Ebrard, Keil, Hengstenberg, Meyer, Haneberg, – за пассивную: Rosselt, Kuindel (см. у Stier), Maldonat, Baumlein, Maier. – Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 255 и Massl старались примирить то и другое мнение. – Иоанн Златоуст в этом случае вполне согласен с бл. Августином (Р. II. Стр. 539). Также и Кирилл Алекс. (Migne t. LXXIV, col. 376).

⁴²⁷ - «Когда Он говорит: Мя Отец и Аз вас, пишет бл. Августин, Он является Посредником. – Но неужели и в том случае, когда любит Отец Сына, должна разуместься благодать, как благодать там, где нас любит Сын, хотя мы – сыны по благодати, а не по природе, Единородный-же – по природе, а не по благодати? Или это и в Самом Сыне должно быть отнесено к человеку? Совершенно верно. Ибо говоря: якоже возлюби Мя Отец, и Аз возлюбих вас, Он показывает благодать Посредника (посредничества), а Посредник между Богом и человеком, Христос Иисус, есть не столько потому, что Он Бог, сколько потому, что человек». *Op. cit col. 933–934.*

⁴²⁸ - Бл. Августин пишет: «тою-же благодатью каждый человек с (самого) начала веры своей делается христианином, каковою благодатью с самого начала Своего Оный Человек сделался Христом: от Того-же Духа рождён Сей, от Какого возрождён тот, Тем- же Духом совершается отпущение грехов, Каковым Духом было, что Он не имел никакого греха». – *De Praedest. Sanct. c. XV (привед. у Massl: Erklär. d. heil. Schriften N. T. S. 284).*

⁴²⁹ - Должно заметить, что в толковании ст. 10 бл. Августин несколько непоследовательно под любовью Господней понимает уже не любовь Господа Самого, а любовь к Нему со стороны человека. (*Op. cit col. 934*).

⁴³⁰ - «Это благодать, известная смиренным и неизвестная гордым». – *Op. cit col. 934.*

⁴³¹ - В ст. 11 Meyer, Hengstenberg, Lange, Keil, Luthard, Olshausen-Ebrard и Tischendorf ἡ в м. μείνη, – чтения T. R., которое принимают ещё – Stier (*Die Reden d. Herrn Iesu S. 258*) и Meyer. Не смотря на громадный перевес мнений в пользу первого чтения (его приняли также Griesbach и Lachmann – см. Meyer и Stier), чтение T. R. также не может считаться не имеющим за себя оснований: если ἡ читают ABD, Ital., Vulg. и некот. дрр. перр., то μείνη согласно T. R. читают A 1LXGD. По Keil, это последнее чтение есть не более, как механическое воспроизведение μείω из предшеств. стт., по Meyer'у оно могло возникнуть из ὑμῖν и ἡ. Stier, наоборот, утверждает, что μείνη предпочтительнее именно по предшествующему употреблению

μεῖω и по общей связи речи, а чтение у объясняет, как следствие ошибки переписчика: сначала в м. μεῖνῃ писали μὲν – ἦ, а потом μὲν выбросили и осталось одно ἦ (так предполагал Millius), – или же ἦ явилось по созвучию просто с ὑμῖν (так – Bengel и Schott).

⁴³² - Так Grotius, Nosselt, Klee (Meyer), Piscator (Lange). Его принимает Евфимий Зигабен (Толк. Ев. стр. 238), но бл. Феофилакт ему не причастен (Благ. стр. 377–378), хотя Maldonat и утверждает противное.

⁴³³ - Так Tholuck, Calvin, Baumgarten-Crusius, De-Wette (Keil) и Maier.

⁴³⁴ - Ταῦτα λελάληκα Meuer, Keil, Luthard и Maier относят к Ин. 15:1–10; Olshausen-Ebrard, Godet, De-Wette и Weiss (см. у Keil) к 15:9–10, а Haneberg к одному 15:10.

⁴³⁵ - Πληροῦσθαι говорится обычно об исполнении пророчеств, но здесь оно равно по значению τελειοῦσθαι, аналогично с значением πλήρωμα (Olshausen-Ebrard). Радость Христова в сознании Учеников не явится, так. обр., как нечто совершенно чуждое им, но будет именно только развитием и усовершенствованием их собственной радости.

⁴³⁶ - Tischendorf (и Gebh.) выпускает τις в ст. 13 вместе с A 1 D и Ital., но за чтение T. R. громадное большинство Codd. и Lachmann. – ἵνα ст. 13 по значению своему вполне соответствует ἵνα ст. 8., заключая в себе элемент настояния, требования, повеления. De-Wette ἵνα ставит в зависимость от ἀγάπῃ, рассуждая, что в любви (ἀγάπῃ) заключается стремление воли, закон, чтобы (ἵνα) душу свою etc. (Lange).

⁴³⁷ - Из сказанного видно, какая тесная связь ст. 12 и 13 с предшествующими, – отсюда раскрывается неверность суждений Olshausen-Ebrard'a, Stier'a (Die Reden d. Herrn Iesu S. 258), Meyer'a и Luthard'a, будто со ст. 12 начинается «новый отдел» в речи Господа.

⁴³⁸ - Op. cit col. 936. Подобно и Иоанн Златоуст (Р. II. стр. 546).

⁴³⁹ - Maldonat: Comm. in quatuor Evv. col. 1771.

⁴⁴⁰ - Иоанн Златоуст (Minge t. LIX, col. 415, P. II. стр. 546), бл. Августин (Op. cit col. 937) Кирилл Алекс. (Migne t. LXXIV, col. 380–381).

⁴⁴¹ - Как думают: Meyer, Luthard, Keil, Hengstenberg. – Тоже должно сказать и по поводу мнения Бернарда (ста. Maldonat), будто Господь говорит здесь не о Своей любви, а о той, которую люди должны между собою иметь.

⁴⁴² - Душу свою положить – это гебраизм, вм. жизнью своею пожертвовать. См. Keil, Meyer.

⁴⁴³ - Есть ещё такое толкование настоящих слов Господа (приводится у Lange): никто не имеет такой любви, как Моя, был Один, Который осуществил её, когда пожертвовал жизнью Своею за друзей Своих. Скудость любви со стороны других всех создала необходимость великой жертвы любви со стороны Одного... Но речь Господа идёт к тому, чтобы дать Ученикам образец и вместе с тем побуждение к любви, а при данном толковании цель достигалась-бы обратная, – указывалась-бы невозможность для других такой любви. – В некоторых древнейших латинских переводах, также у Беды, Бернарда и др., как говорит Maldonat, слова Господа передавались так: *majorem hac delectionem nemo habet, quatum, ut animam suam ponat quis etc.*, откуда и получался такой смысл: никто не имеет большей любви, разве кто душу свою etc., т.е. выходило, что если кто душу свою положит за други своя, тот будет иметь любовь, большую Христовой...

⁴⁴⁴ - Вм. ὅσα (Α Ι Γ Δ Π) Tischendorf с Α 1 D L X читал ἄ. Также и Lachmann, Gebhardt и Griesbach.

⁴⁴⁵ - Tischendorf и Lachmann с Α 1 A B L X читают λέγω ὑμῶς, вм. ὑμῶς λέγω, что соответствует нашему русск. тексту (вопреки Т. R. и тексту славянск.). Meyer считает чтение Tischendorf'a наиболее вероятным.

⁴⁴⁶ - Как делают – Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 261, отчасти Lucke и Olshausen. Ещё произвольнее толкование Beyschlag'a, разумевшего под πάντα, ἃ ἤκουσα откровения, бывшие Господу от Отца на земле (Keil).

⁴⁴⁷ - В отношении дела спасения человека, т.е. мессианской деятельности Господа вообще, выражение: вся, яже слышах от Отца Моего, и является наиболее приложимым: мак Сын Божий, Господь обладает таким-же всеведением, как и Отец, и ограничение этого всеведения, умаление его, какое видится в настоящих словах, как и ограничение славы Сына вообще, должно быть относимо к дням плоти Его. Евр. 5:7. В таком смысле изложенное нами мнение разделяет Rupertus, так передающий слова Господа: Я не говорю, что все, что Я знаю, но что слышал Я от Отца Моего, Я возвестил вам etc. (Haneberg).

⁴⁴⁸ - Бл. Августин возможность для человека полного ведения всего, что Господь слышал от Отца Своего, относит уже к жизни будущего века, утверждая, что и настоящее время в разбираемых словах Господа стоит именно в м. будущего Ор. cit col. 941–942. Это, конечно, справедливо, поскольку вообще царство благодати есть только преддверие царства славы и слабое отражение тех благ, какие имеет в нём получить человек.

⁴⁴⁹ - Οὐκέτι Glassius считал по значению в данном случае равным οὐκ (Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 261), т.е. вместо: более не, впредь не, уже не, – переводил просто чрез: не, – в виду того, что друзьями Своими Господь именовал Учеников и ранее (Лк. 12:4 и Ин. 11:11). Но изменять значение слова было бы произволом, – к тому-же в указанных случаях Ученики именовались друзьями не в противоположность рабам. В настоящем случае понятие раба и друга взаимно друг друга исключают, – в предыдущих они могли быть соединены в понятии близкого раба, довереннейшего раба, ибо понятие друга бралось не с тем определённым содержанием, какое даётся ему теперь.

⁴⁵⁰ - См. у Cremer'a: Bibl.-theolog. Wörterbuch S. 215–216. Иногда δοῦλος служит к обозначению особых служебных отношений, в каких стоит человек в распоряжении Бога, на какие он Им обращается, – таков смысл именовании себя рабом напр. у Ап. Павла. Это специализация общего значения. Ibid. Нужно заметить, однако, что Cremer не определяет отношения понятий φίλος и δοῦλος и не говорит вообще о значении

именования δοῦλος в отношении тех, кои избавлены от духа работы, допуская так. обр. существенный пробел в определении самого понятия δοῦλος в Н. 3.

⁴⁵¹ - Так по свидетельству Whitby (Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S.262).

⁴⁵² - Обратное предполагают Luthard, Haneberg, Toletus (у Haneberg), Tholuck, Meyer и Massl. Основой для их мнения служит между прочим самое употреблённое здесь слово ἐκλέγεσθαι, имеющее яко бы специальное значение: избирать к Апостольству. Но такое значение его очень сомнительно, ибо утверждается оно всего на трёх цитатах (6:70; 13:18, Деян. 1: 2), мало к тому-же говорящих в его пользу: если в них и употреблено ἐκλέγεσθαι в применении к Апостолам, то не одна из них не даёт понять, что в применении к их только избранию этот глагол можно употребить. Luthard с большим правом утверждает, поэтому, что ἐκλέγεσθαι обозначает вообще изъятие из среды противоположной, – в данном случае из κόσμος'а.. Не указывает никакого значения для ἐκλέγεσθαι подобного тому, какое видят в нём представители разбираемого мнения, и Cremer: Bibl.-theolog. Wörterbuch S. 404–406), признавая за ним лишь значение избрания вообще и в частности – избрания ко спасению. – Относительно значения ἔθνηκα вероятнейшим представляется, мнение Olshausen-Ebrard'а, видящего здесь чисто формальное понятие, которое всё содержание своё получает только чрез зависящее от него ἵνα. Подобно сему Tholuck. – Keil и Luthard к «поставил» (ἔθνηκα) делают совершенно произвольное добавление: в союзе любви со Мною, чтобы (ἵνα) etc. Златоуст (Minge t. LIX, col. 415) принимал значение ἔθνηκα равным ἐφύτευσα: насадил, видя здесь продолжение образа лозы истинной и её ветвей (но о ветвях нельзя сказать: насадил, что говорится об отдельном дереве). Bengel, Keil и Olshausen и допускали здесь начало нового образа, – образа отдельных насаждений, для чего оснований слишком мало. Сверх того – выражение: да идете –ὑπάγῃτε – мало вообще приложимо к распространению дерева и ветвей, разрастанию их, – такое значение было бы для него искусственным (Lange, Keil и др.). К образу лозы истинной

Господь возвращается только при упоминании о плодах. Согласно Златоусту толкуют ἔθικα и бл. Феофилакт (Благов. стр. 379) и Евфимий Зигабен (Толк. Ев. стр. 240), а из новейших толкователей: Massl и Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 262.

⁴⁵³ - На что и указывают Meyer, Massl, Meyer, Tholuck, Haneberg, Toletus (ibid).

⁴⁵⁴ - См. стр. 230–231 и прим. 393.

⁴⁵⁵ - Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 263, Luthard, Luther: Trostreiche Erklär. d. letzt. Reden Christi S. 471, Baumgarten-Crusius, De-Wette (Meyer) Lucke, Haneberg и Olshausen-Ebrard предполагают, что ὑπάγετε – это чистейший гебраизм, как и πορεύεσθαι Лк. 10:38 (ср. 2Цар. 5:10), – значение его равно значению ἰρε при супине, – это только вспомогательное слово. Но Luthard отрицает такое значение ὑπάγετε. Haneberg и Stier ibid. утверждают, что св. Кирилл ὑπάγετε понимал в несвойственном ему значении ἀνάγετε (возводить, возносить); действительно, у Кирилла читается: «Я, по необычайному благоволению, явил Себя вам, Меня не знавшим, и возвёл таким образом к твёрдому образу мыслей, чтобы возвысить (ἀνάγετε) вас, чтобы т.е. вы простирались всегда к большему и плод могли-бы приносить Богу» (Migne t. LXXIV, col. 389). Но как видно из приводимых далее слов, св. Кирилл ὑπάγετε понимает в более соответствующем этому слову смысле, и сейчас приведённые слова представляют только один частный момент в раскрытии этого смысла. Ὑπάγετε в значении ἀνάγετε понимал Seiler (Stier). – Аполлинарий спрашивает: «что это за бессмертный и во веки пребывающий плод Апостолов»? – и отвечает: «Церковь». Catenae Corderii, 385.

⁴⁵⁶ - Такой вопрос ставят Olshausen и Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 265.

⁴⁵⁷ - Так Meyer, Stier, Baumlein, De-Wette и Weisse (Keil), Godet.

⁴⁵⁸ - Только Roffhack и Tholuck относят ст. 17 не к предыдущей речи (как заключение), а – к последующей. Haneberg принимает его за совершенно самостоятельное, ни к предыдущ., ни к последующ. не относящееся положение. – По

Tholuck, ταῦτα относится всегда к последующему, но Olshausen-Ebrard, на основании примеров: 14:25, 15:11 и 21, 16:1, 25 и 33, 17:1 и 18:1, – утверждает обратное (на последующ. ἴνα указывает обычно единствен. ч.: ἐν τούτῳ ст. 8 и αὕτη ст. 12). Ταῦτα Tholuck и Baumgarten-Crusius (о последн. – Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 265) и хотели принять равным τοῦτο, но простое содержание заповеди о любви, самой по себе, не оправдывало-бы употребления множ. ч., – поэтому ταῦτα и нельзя относить к ней одной и считать равным по звучанию с τοῦτο (Stier ibid). Возражения Haneberg'a, что если бы ст. 17 был заключением всего отдела со ст. 12, то это не соответствовало бы: 1) значению ἐντέλλομαι и 2) – настоящему врем. этого глагола, – не сильны, ибо ἐντέλλομαι здесь можно заменить λελάληκα, как потому, что ἐντολαί μου, λόγος, ρήματα употребляются в наст. речи Господом в одном и том-же значении, так и потому, что praes. всегда может стоять в живой разговорной речи вм. perfect. (ср. Stier и Olshausen-Ebrard). Св. Кирилл (Migne t. LXXIV, col. 392), бл. Августин (Op. cit col. 944) также относят ст. 17 к предыдущ., – именно считают его пояснением в той деятельности, об избрании к которой говорилось в ст. 16-м.

⁴⁵⁹ - Tischendorf, следуя только A 1 D Ital., Eph. и дрр. перев., выпускает ὑμῶν после πρῶτον, но за чтение с ὑμῶν стоит Lachmann с большинством Codd. ABILNX (ibid.), как и Keil. Πρῶτον ὑμῶν заключает в себе понятие не только последовательности и уравнивания, но и превосходства, – не только comparativ, но и superlativ. См. у Winer'a (Grammatik d. N. T. Sprachid. S. 283). Аполлинарий и Аммоний: «как имеющим от всех быть ненавидимыми, приглашает Он их любить друг друга». Catenae Cramer's S 357, Corderii 385. «Как-бы вооружая души их единодушием, Он любовь их противопоставляет ненависти мира, т.е. злых людей» (Феодор Гераклийский, Cat. Corderii ibid).

⁴⁶⁰ - В настоящем ст. (19) замечательно это 5-кратное повторение слова: мир (κόσμος); по Meyer'у оно – торжественно, по Lange, Stier'у (Die Reden d. Herrn Iesu S. 268) и Roffhack'у – здесь мы имеем яснейшее раскрытие самого

понятия мира. Мир ненавидит, потому что он именно мир, – состояние, именем мира обозначаемое, и есть причина вражды на учеников Христовых. – Из того, что 7:7 о братьях Своих Господь сказал: не может мир ненавидети вас, – при сопоставлении с настоящими Его словами, не следует, что братья Его Апостолами не были, ибо и настоящ. слова относились собственно к будущ. врем., и Златоуст пишет: «пока Христос был во плоти, брань велась против Него, а когда Он переселился на небо, тогда настала брань против них» (Minge t. LIX, col. 416, P. II. стр. 549).

⁴⁶¹ - Трипеснец на Утрени в В. Пяток. Песнь 8-я.

⁴⁶² - Слова и Речи, т. IV, стр. 447–448 (из слова в д. св. муч. Бл. Цар. Димитрия).

⁴⁶³ - Очень энергично толкование Лютера: «все они: Пилат, Ирод, Каиафа, Иуда и все черти, враждебные друг другу, соединяются про против Христа и Его христиан. Между собою они такие-же друзья, как собаки и кошки, но всё то, что касается до Христа, они ненавидят единодушно». Luther: Trostreiche Erklär. d. letzt. Reden Christi S. 491.

⁴⁶⁴ - Minge t. LIX, col. 416, P. II. стр. 549.

⁴⁶⁵ - Так именно поступают те, которые, и для ἐδίωξαν и для ἐτήρησαν предполагая одно подлежащее: κόσμος, толкуют, что одна часть мира гнала Христа, а другая соблюдала слова Его (Keil, Roffhack, Haneberg и Maier). Конечно, толковать так очень легко: часть гнала, часть признала... но при чём-же остаётся понятие: κόσμος?... Примем всё предшествующее и последующее?... Как κόσμος, Духа истины не видящий и не знающий, соблюдает, однако, слово Христово?... Почему выше о нём сказано только: мир вас ненавидит, а не сказано о том, что отчасти и любит?... Как сказано ниже: сия вся творят вам etc.??

⁴⁶⁶ - Так – Winer: Grammatik d. N. T. Sprachid. S. 338, прим. 1, Olshausen-Ebrard, Hengstenberg, Meyer, Lange, Luthard, Massl, Tholuck. О неудачной попытке Lachmann придать εἰ значение: как, в какой мере – см. у Winer'a ibid. – Εἰ стоит здесь с Idicat. Aor. именно потому, что ἐδίωξαν и ἐτήρησαν стоят не для означения проблематической возможности, а для означения как-

бы фактов. Если-бы сказано было εἰ ὅν ἐτήρουν, то этим сказано бы действительно было, что соблюдение слова Христова представляет возможность для мира, но от этой возможности он отказался. Здесь-же Господь не то хотел сказать. См. Olshausen-Ebrard. – Некоторые толкователи в качестве действующ. лица при ἐτήρησαν предполагают не мир (κόσμος), а тех, которые обратились от мира ко Христу (Godet, Gerlach, Fikenscher, Braune – см. у Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 272, – отчасти Lange), но и такая подмена подлежащего – произвольна и ни в предшествующей, ни в последующей речи оправдания себе не находит. Kuinoël переводил: si Meam doctrinam observassent etc., что противоречит грамматическому смыслу. См. у Meyer и Stier ibid. – Bengel и Wolf (см. Meyer и Keil) τηρεῖν принимали при толковании данного места в совершенно несвойственном этому глаголу у Иоанна значении παρὰ τηρεῖν (стоять в засаде, подстерегать). Stier, Grotius (см. ibid.), Lampe (Comment. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 264–265) и друг. некот. понимают выражение Господа: аще слово Мое соблюдоша etc. в смысле иронии, но это не соответствует тону речи Господа, и самое предположение иронии в данном случае представляется неуместным.

⁴⁶⁷ - Tischendorf, Gebhard и Griesbach, следуя В D L, читают εἰς ὑμᾶς. Чтение T. R. – ὑμῖν Maier, Meyer, Keil и Baumlein признают позднейшим, возникшим благодаря обычной конструкции в Н. З. при ποιεῖν (Maier), по описке переписчиков (Meyer).

⁴⁶⁸ - По Meyer'у, чрез ἀλλὰ наст. утешение противопоставляется именно предшествующему изображению гонений.

⁴⁶⁹ - Где ударение в ст. 21: на во имя Мое или – яко не ведут etc.? За первое Meyer, Keil, Lucke; за второе – Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 274), Meyer, Hengstenberg. Но первое мнение предпочтительнее: если бы вся сила была за последн. положением, то достаточно было в. δὲ τὸ ὄνομά μου сказать δὲ τούτο (Lucke). Последнее положение разъясняет только причину гонений во имя Господа.

⁴⁷⁰ - Вопреки мнению Lange, который во второй половине ст. 22 усматривает смягчающее вину мира обстоятельство.

⁴⁷¹ - Tischendorf (Gebh.) вм. εἶχον (Т. R. A D I N X Γ Δ) принимает Александрийскую форму: εἶχοσαν, следуя A 1 B H L, против чего возражает Meyer, считая эту форму и редко употребительною, и не имеющею в данном случае достаточных для себя оснований.

⁴⁷² - Смысл слов Господа, так. обр., такой: если бы Я не пришёл и не говорил им, то грех неверия их, непознания Бога, не возрос-бы до степени греха неизвинительного. При таком понимании дела само собою падает возражение De-Wette и Alford'a (см. у Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 275), будто, разумея под ἁμαρτία грех неверия во Христа, должно вывести бессодержательную мысль из слов Господа: если бы Я не пришёл, то они не имели-бы греха неверия в Меня, – мысль-же эта бессодержательна потому, что без явления Христа, понятно, не могло быть ни веры в Него, ни неверия.

⁴⁷³ - Meyer и Maier лишают самостоятельного значения ἦλθον, относя его к ἐλάλησα (пришедши говорил). Но ἦλθον всегда стоит у Иоанна в догматическом смысле о пришествии Христа в мир (Olshausen-Ebrard). Πρόφασιν (извинение), по Stier S. 276–277 и Luthard, означает не действительное оправдание, а лишь отговорку (Vorwand).

⁴⁷⁴ - Ad Bonifacium: contra duas epistolas Pelagionarum. Minge Patrol. curs. compl., Ser. lat. t. X, col. 590 (lib. III, c. 3). Таким образом, речь Господа идёт о тех, которые видели Его или слышали учение Его, так что слова: «если бы Я не пришёл и не говорил им», означают случай, который в действительности не имел места, и вопрос о виновности мира, так. обр., в данных словах вовсе не рассматривается, так что в виде только стороннего рассуждения можно принять следующее толкование бл. Августина: «Те, к которым Христос не приходил и которым Он не говорил, имеют-ли извинение о грехе своём? Ибо если не имеют, то почему сказано, что эти не имеют (извинения) в виду того, что Он пришёл и говорил к ним? А если имеют (извинение), то так-ли имеют, что от наказаний освобождаются, или – милостивее (только) наказываются?.. Они имеют

извинение не во всяком грехе своём, но в том (только) грехе, что во Христа не веровали. Не в этом числе, однако, те, к которым Он пришёл в Учениках и к которым Он чрез Учеников говорил»... *Op. cit col. 949–950*. Подобно сему и св. Кирилл: «Если-бы не было божественной и небесной, Евангельской т.е. проповеди ко всем живущим на земле, указующей Каждому путь спасения и изъясняющей дела правды, то полное неведение угодного Богу для каждого из (числа) не весьма подвигающихся в добродетели, быть может, было-бы не малым поводом в просьбе о прощении, – к тому, чтобы находить себя в праве в виду этого требовать помилования. Когда-же ко всем обращено слово научения, какое остаётся основание для просьбы о прощении или каким словом воспользуется пред Судиею обвиняемый в чём-либо постыдном после научения?»... *Migne t. LXXIV, col 409*. Так и Bengel, которому следует Luthard, *Das Ioh. Ev. S. 333: melius iis fuisset, si nil vidissent*. Не о вине мира до Христа, а о степени виновности его при явлении Его речь.

⁴⁷⁵ - Вопреки мнению Godet (*Comm. zu d. Ev. Ioh. S. 576*), Господь говорит не об иудеях, а о всех, очевидно, ненавидящих Его: ὁ Ἑμὲ μισῶν, – каждый ненавидящий Меня.

⁴⁷⁶ - *Migne t. LXXIV, col. 412*. «Но, спрашивает бл. Августин, кто может ненавидеть Того, Кого не знает (23 ср. ст. 21)?.. И отвечает: как может случиться, что добрый человек, доброго человека не зная, (его) ненавидит, или лучше сказать: любит не зная, а ненавидит, по неведению, не его самого, а то, за что он его принимает: так может случиться и то, что человек неправедный ненавидит праведного, но доколе он думает, что любит подобного себе нечестивца, по неведению любит праведного и, однако, доколе считает его неправедным, любит не его самого, но за что его принимает. Но как в отношении человека, так и в отношении Бога». *Op. cit col. 951–953*.

⁴⁷⁷ - Св. Кирилл: «когда чудеса творил Сын, соприсутствовал Ему, конечно, совершенно и Отец, не как Иной чрез Иного совершая достойное удивления, но как Сущий в Сыне по тождеству Природы и безразличию Существа». *Migne t. LXXIV, col. 416*.

⁴⁷⁸ - Вм. πεποίηκεν (T. R. E G H M S U Γ Δ Λ) Tischendorf и Lachmann с A 1 A B D I K L X П читают ἐποίησεν, – Keil и Meyer также принимают это чтение.

⁴⁷⁹ - Двойное καὶ, по Godet, поставляет на вид контраст между обоими положениями. Тоже Meyer и Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 279.

⁴⁸⁰ - Op. cit col. 954. Сам бл. Августин превосходство дел Господа видит в необычайном числе их (ibid. col. 955), но и количественная точка зрения к ним не приложима.

⁴⁸¹ - Так в общем Stier ibid., Meyer, Haneberg, тогда как Lucke, Keil и дрр. в суждении о величии дел Христовых ссылаются на оценку их современниками, примеры которой мы привели (ср. также Ин. 3:2, 9:31 и дрр.), но оценка чудес современниками могла-ли быть принятою Самим Господом?.. Maldonat (Comment. in quatuor Evv. col. 1781), разделяя в данном случае мнение бл. Августина, предлагает и другое, ещё менее допустимое: «другие казались употребляющими силу, чтобы сотворить чудеса, а Христос старался сдержать (!) Свою силу, чтобы разве необходимые чудеса совершить»... Чудеса Воскресения и безмужнего Рождества Господа в данном случае, независимо от неуместности отношения их вообще к категории «дел», – не должны иметься в виду и потому, что для современного Христу, обличаемого уже Им в ненависти мира, события эти были ещё неизвестны, на что и указывает бл. Августин. Op. cit col. 955.

⁴⁸² - Ἀλλὰ, указывает на то, что здесь раскрывается новая точка зрения на ненависть мира (Hengstenberg). – К ἀλλὰ Meyer прибавляет μεμίσήκασιν με, – также и Winer: Grammatik d. N. T. Sprachid. Ed. VII S. 297), Keil (Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 483) замечает, что это проще, чем прибавка τοῦτο γέγονεν, которую принимает Hengstenberg.

⁴⁸³ - Вм. οἱ μισοῦντές με δωρεάν по LXX (в обоих псалмах), – ἐμίσησαν με.

⁴⁸⁴ - Вопреки мнению Weisse'a. См. Keil: Comm. ub. d. Ev. d. Ioh. S. 483.

⁴⁸⁵ - Мнение Delitzsch'a. См. Keil. ibid.

⁴⁸⁶ - Таково значение $\delta\omega\rho\epsilon\acute{\alpha}\nu$; см. Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 280, Lange: Theol.-homil. Bibelwerk S. 330, а – не без последствий, тщетно, как переводит это слово Bengel (см. Stier *ibid.*).

⁴⁸⁷ - Так De-Wette. См. Meyer: Handb. ub. d. Ev. Ioh. S. 468.

⁴⁸⁸ - Самое слово: закон, νόμος, в м. писания – γραφή, стоит, как замечает Luthard, «потому, что это было слово иудейской гордости». Бл. Августин изъясняет выражение «закон их» иначе: «их законом Он называет не как ими изобретённый, а как им данный, как мы говорим: хлеб наш насущный, которого, однако, у Бога ты испрашиваешь, прибавляя: даждь нам». Op. cit col. 956. – Закон здесь разумеется, очевидно, в смысле более широком, как все В.-заветное Писание, название такое получившее a parte potiori.

⁴⁸⁹ - Последов. страстей (утро В. Пятка) – антифон 12.

⁴⁹⁰ - Minge t. LIX, col. 417 P. II. стр. 552. Также почти Евфимий Зигабен (Толк. Ев. стр. 243–244) и Кирилл Алекс. в толковании на 16:1 (Migne t. LXXIV, col. 421). Δέ при ὅταν Tischendorf, следуя A 1 B D, выпускает, а Gebhardt принимает.

⁴⁹¹ - Иоанн Златоуст пишет: «Он будет достоин веры; ибо Он – Дух истины. Потому-то и назвал Его не Духом Святым, а Духом истины. А слова: Иже от Отца исходит – показывают, что Он знает всё в точности». Minge t. LIX, col. 417. P. II. стр. 552.

⁴⁹² - Так именно Keil, Luthard, Hengstenberg, Meyer, Beza, Hoffman, Weisse (у Keil), Calvinus, Gualterus, Rollocus, Martyr, Coccetus (у Lampe: Comm. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 276). – Hilgenfeld (у Keil), понимая ἐκτορεῖται в смысле указания на вечные отношения, видел здесь отражение гностического учения об эманации эонов.

⁴⁹³ - В этом случае можно указать на Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 284), Godet, Cornelius a Lapide (Comment. in Evangg. S. 486), Calmet (Comment. literal. S 614), Maldonat (Comm. in quatuor Evv. col. 1782), Rupertus (Mald. *ibid.*), Lampe (Comment. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 276).

⁴⁹⁴ - Это-же должно сказать и по поводу мнения Maldonat'a, – выражение: иже от Отца исходит, он понимает в смысле: из

того места, где Отец пребывает, из лона Отца, т.е. старается доказать, что речь здесь идёт не о вечном свойстве Духа Св.; но мысль, какую он желает видеть в данных словах Господа, достаточно ясно выражена уже в словах: Его-же Аз послу вам от Отца, – если бы она-же раскрывалась и в последующих словах, это и было-бы бесцельным повторением.

⁴⁹⁵ - См. подробнее в Пр. Догм. Богосл. М. Макария, Т. I, стр. 269–275; 284–292. Именно в виду подробного раскрытия этих аргументов против учения о Filioque у Пр. Макария, мы ограничиваемся простым лишь перечислением их. Ср. также: митр. Филарета М.: Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви с присовокупл. выписки из окружн. письма Фотия, патр. Царегр., к Восточн. Патр. Престолам. Спб. 1815, стр. 34–39. Пр. Филарета Черн.: Пр. Догм. Богосл., ч. I, стр. 143–144.

⁴⁹⁶ - Разумею собор Флорентийский, о свидетельстве которого в данном случае говорит сам Cornelius a Lapide: Comment. in quatuor Evangg. S. 486. Тоже можно сказать о некот. дрр. соборах на западе См. М. Макария, *ibid.* S. 392–393.

⁴⁹⁷ - Theophanis Procopwicz, Arch. Novogrodensis: Tractatus de processione Spiritus Sancti. Gotae. MDCCLXXII; nunc primum editus. Cap. II, S. 30. Цель этой вводной мысли прекрасно определяет пр. Сильвестр: она должна была пояснить выражение Господа: и Аз умолю Отца, – в первом обетовании о ниспослании Утешителя иного 14:16. Опыт Правосл. Догм. Богосл., т. 2, стр. 235.

⁴⁹⁸ - Против обвинения в савеллианстве неизвестный католик-автор, отвечавший пр. Макарию на трактат в его Прав. Догмат. Богословии о личном свойстве Духа Св., в книге своей: Исхождение Св. Духа и вселенское первосвященство (изд. С. Асташкова в Фрейбурге в Бризгаве 1886, стр. 22–23) защищает, доказывая, что самое выражение: «личные свойства» Божества у М. Макария «в диалектическом прении неточно и сбивчиво». По его мнению, Лица Пр. Троицы различаются только «взаимною несовместностью», т.е. тем, что Отец не может быть ни Сыном, ни Св. Духом и т.д. Тогда, конечно, довод пр. Макария сам собою падает... Но при таком

определении личных свойств Божества – при чём-же остаются понятия рождения Сына и исхождения Духа Св.?.. Если только взаимным происхождением отличны друг от друга Лица Пр. Троицы, то падает общехристианское учение о различии самого образа происхождения Сына и Духа Св. от Отца. «Как рождается Сын от Отца, и в чём состоит самое рождение, – это, говорили древние учителя Церкви, для нас непостижимо и неизглаголанно; только, конечно, рождение надобно понимать в смысле духовном и не предполагать в нём никакого чувственного отделения. Как исходит Св. Дух от Отца, и чем отличается исхождение от рождения, считали равно непостижимым; но замечали, что различие между ними, без сомнения, есть, и они означают два особые образа бытия, которые смешивать не должно». М. Макария: Прав. Догм. Богословие, т. I, стр. 255–256. Ср. слова Иоанна Дамаскина в прим. 501.

⁴⁹⁹ - Против такого вывода, указываемого и Еп. Сильвестром (опыт Правосл. Догм. Богосл., т. 2, стр. 236), неизвестный, цитуемый нами контрверсист в крайне грубых и резких выражениях возражает, что такой вывод был бы возможен только «тогда, когда-бы Св. Дух в порядке исхождения был не вторым, а первым, а Сын не первым, а вторым» (стр. 23). Ниже (прим. 501) мы касаемся самого основания, на котором строится это возражение.

⁵⁰⁰ - Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 285. Также неизвестный сейчас цитованный автор, отвечавший Пр. Макарию. О нём ниже.

⁵⁰¹ - Мнение это разделяют Maldonat: Comment. in quatuor Evv. col. 1782, Cornelius a Lapide: Comment. in quatuor Evangg. S. 486, Lampe: Comment. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 278. Более подробные возражения см. у М. Макария, Прав.-Догм. Богосл. т. 1, стр. 274–275, у Иннокентия, Богосл. Обличит. Т. 2. Стр. 31–34. Разбираемый нами неизвестный автор-контрверсист на стрр. 18–19 своей книги пишет: «...От какого Отца рождён Сын?.. Обе церкви отвечают единогласно: просто от Отца. От какого Отца исходит Дух? Греко-Российская церковь отвечает также: просто от Отца. Но здесь уже ответ не только неверен, – он заключает

в себе явное противоречие. Нет, не просто от Отца может исходить Дух, а непременно от Отца, уже родившего Сына (...не по времени, а по порядку последовательности); ибо Дух, по исхождению, есть существенно третья Ипостась, следов. та Ипостась, которой первая и вторая необходимо предшествуют. Но как между существом родившего Отца и существом рождённого Сына, нет совершенно никакого различия, за исключением только взаимной несовместности, т.е. возможности быть вместе и Сыном, и Отцом, неопровержимо следует, что Св. Дух исходит из существа, или из начала, включающего в себе Ипостаси Отца и Сына, т.е. другими словами – исходит от Отца и Сына, как от единого источника»... «Ангельский Учитель», т.е. Фома Аквинат, утверждает, что «так как Божеские Ипостаси не могут отличаться друг от друга чем либо абсолютным, то след. они могут быть отличны между собою только отношением несовместности. Но в Божестве, понятно, что отношение несовместности может быть только одно: именно отношение начала. След., Сын может отличаться от Духа единственно отношением начала, т.е. именно тем, почему один из Них неминуемо должен изводить другого. А так как Сын второе Лице, а Дух третье, то очевидно, что второе изводит третье. Очевидно, это уже не толкование, а просто вынужденное, неумолимое последствие, отрицание которого было-бы прямым нарушением закона мышления, т.е. чистый абсурд. Это до такой Степени неопровержимо, что если бы дозволено было без дерзкого хуления допустить по предположению возможность четвертой, пятой и т.д. Ипостасей в Боге, то непременно следовало бы признать, по тождеству существа в Ипостасях и по порядку исхождения, что четвертая происходит от трёх, а пятая от четырёх предшествующих, как от единого источника». Из приведённого трудно читаемого рассуждения выделяем основные мысли. 1) Ипостаси Божества друг от друга отличаются только отношением начала, – порядок, в котором исчисляются лица Пр. Троицы, обуславливается только порядком происхождения Их, при чём каждое Лице Пр. Троицы происходит от всех Лиц, предшествующих Ему в этом исчислении... Откуда взято такое

мудрствование и чем оно подтверждается?.. В св. Писании указания на него нечего, конечно, и искать; логической необходимости мыслить так – нет, конечно, и тени. 2) Во всём приведённом рассуждении не берётся-ли во внимание вновь, очевидно, одно только понятие происхождения Одного Лица Пр. Троицы от Другого и не пренебрегается-ли тем самым то общехристианское учение, по которому происхождение Сына и Духа Св. от Отца различаются друг от друга, по которому Сын именно рождается, а не исходит от Отца, а Дух Св. именно исходит, а не рождается? – «Что, конечно, есть различие между рождением и исхождением, мы узнали», пишет Иоанн Дамаскин (Точн. излож. пр. веры, 1 кн. 8 гл. 22 стр.), хотя – «какой образ различия, никак (не знаем)». Ср. Слова М. Макария в прим. 498. Если-же иметь в виду это различие, то не лучше-ли, не безмерно-ли основательнее в нём именно, как составляющем предмет общехристианского и строго с словами св. Писания согласного учения, видеть причину и основание для того последовательного порядка, в котором Лица Пр. Троицы исчисляются?.. Что этот порядок в исчислении Лиц Пр. Троицы зависит во всяком случае не от того, что Дух Св., поставляемый на третьем месте, исходит и от Сына, см. у Еп. Сильвестра: Ответ православного на предложенную старокатоликами схему о Св. Духе. Киев. 1875. Стр. 82 и след., 92 и след., – где собраны по этому вопросу многочисленные свидетельства свв. Отцов.

⁵⁰² - Что Господь в данном случае говорил о Своём именно послании в мир Духом Св., мнения Отцов см. у А. Zoernicav: *Tractates theologici orthodoxi de processione Spiritus Sancti a Solo Patre*. Regiomonti 1774–1775, 88. 497 et sqq. Изречения Отцов, свидетельствующие против мнения, будто временное посольство Духа от Сына предполагает вечное исхождение от Него – *ibid.* SS. 481–540.

⁵⁰³ - И если, наконец, Дух Св. в св. Писании часто именуется Духом Христовым, – о чём и мы говорили уже ранее (Ч. I, стр. 166), то это обстоятельство для объяснения своего вовсе не требует признания вечного исхождения Его от Сына и совершенно достаточно объясняется особым посредством Отца

при временном посольстве в мир Духа Св., – тем посредством, разумея которое Господь прямо и сказал: Его-же Аз послу вам от Отца... Что это так, ясно указывает пример св. Кирилла Алекс., который в толковании на данное место пишет: «вот Духом истины, т.е. Своим (Христа) Духом именуя Утешителя, Господь утверждает, что Он от Отца исходит. Ибо это Дух также Свой Сыну по Существу, в Нём пребывая и чрез Него – δι' αὐτοῦ – исходя, как и Отцу», – Migne t. LXXIV, col. 417, – и в другом месте: «когда-же, говорит Господь, приидет Утешитель, Дух истины, т.е. Мой, Иже от Отца исходит, Той свидетельствует о Мне». Ibid. col. 420. И называя Духа Св. Духом Христовым, св. Отец исповедует исхождение Его только от Отца. Что διὰ здесь не равно по значению ἐκ, см. у М. Макария: Прав.-Догм. Богосл., т. I, стр. 434; что относится это διὰ ко временному посольству Духа в мир – ibid., стр. 334–337. Св. Василий В. пишет: «Он называется и Духом Христовым, как соединённый со Христом по естеству. Посему, кто Духа Христова не имать, сей несть Его» (Рим. 8:9)». Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Арх. Кесарии Каппадокийския. Русск. перев. при Московск. Дух. Академии. Изд. III, Москва, 1891, ч. 3, стр. 245. – Но почему-же никогда, однако, Сын не называется Сыном Духа? Потому что в самом имени Сына лежит определение Его отношений именно к Отцу. См. у Zoernikav'a, Tractat. de processione Spiritus S. (пр. 489), Ss. 1079.

⁵⁰⁴ - Так Cornelius a Lapide: Comment. in quatuor Evangg. S. 486. Это же повторяет и Lange. Мы здесь не говорим уже об уместности, предположения двух начал (ἀρχή) для Св. Духа и о согласии такого предположения с христ. учением о Св. Троице: соображения эти слишком удалили-бы нас от прямого толкования текста. Желаящие могут найти их у М. Макария (Прав.-Догм. Богосл., т. I, стр. 343–344), у арх. Антония (Догм. Богосл., изд. 8. С. П. Б. 1862. стр. 80), в цит. соч. (пр. 502) Zoernikav'a, Ss. 431, sqq, 456 sqq (мнн. Отцов) цит. соч. (пр. 497) Procorowicz, cap. 11, S. 36. Настоящего возражения католиков, как и нижеприводимых, у пр. Макария нет.

⁵⁰⁵ - Так Calmet: Comment. literal. t. VII, S. 614 и Cornelius a Lapide: Comment. in quatuor Evangg. S. 486.

⁵⁰⁶ - Calmet ibid., Cornelius a Lapide ibid.

⁵⁰⁷ - Ср. М. Филарета: Разгов. м. испыт. и увер. в пр. В. Г.-Р. Церкви, стр. 33. И ревностный контроверсист М. Макария, дошедши до этих слов Господа, не мог ничего сказать более, кроме того, что будто бы под исхождением Духа от Отца само собою разумеется исхождение Его и от Сына. Стр. 46.

⁵⁰⁸ - Разумею: De processione Spiritus Sancti ex Patre Filioque adversus Graecos thesis dogmatica, A. Vincenzi. Romae. 1878 (с посвящением: Leo XIII, Pontifici optimo, maximo, ad Sedem apostolicam mirabiliter evecto, toto plaudente christianorum orbe etc.). S. 245–254. Под Духом истины, по Vincenzi, разумеется Дух Христов, Христос Сам (S. 247). К такому удивительному выводу своему Vincenzi приходит, подбирая святоотеческие изречения, в которых Дух истины, как и у Кирилла Алекс., рассматривается, как Дух истины-Христа. Но это должно понимать в смысле выше нами изъяснённом, а не в смысле разумения под Духом истины – Христа Самого, чего прямо ни один Отец и по Vincenzi не говорит. – В толковании его слова Господа имеют очень тёмный смысл, и, вероятно, чувствуя это, он нигде не дал перифраза их. По его мнению слова эти приблизительно значат: когда-же приидет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, в Котором Я Сам, Дух истины, от Отца исходящий, явлюсь вам (ибо Утешитель от Меня же Самого исходит) – Он будет свидетельствовать о Мне... Вот толкование, искусственное которого трудно придумать! Господь, говоря о Духе Св., обозначает Его именем Того, от Кого Он исходит... Но не лучше-ли тогда предположить, что под Отцом в данном случае разумеется Сын, как от Него рождающийся! Истина Filioque тогда была-бы утверждена окончательно...

⁵⁰⁹ - Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Арх. Константинопольского. Изд. при Моск. Дух. Акад. 1844, т. III, стр. 109–110. Те-же слова приведены у Евфимия Зигабена. Толк. Ев., стр. 244. Бл. Августин пишет: «какая же разница между рождением и исхождением, – и долго рассуждать, исследуя, и безрассудно определять, ибо это и для ума как-нибудь постигнуть, и для языка, если что случайно ум здесь постигнет, чрезвычайно трудно выразить, какой бы ни

наставлял учитель, какой бы ни внимал ученик (*quantuslibet praesit doctor, quantuslibet adsit auditor*)». Op. cit., col. 968.

⁵¹⁰ - Как думал Tholuck: Comment. zu d. Ev. Ioh. S. 274.

⁵¹¹ - Не περὶ ἐμοῦ, а ὑπὲρ ἐμοῦ. См. Godet: Comm. zu d. Ev. Ioh. S. 477.

⁵¹² - Как думал Roffhack: Das Ev. nach S. Ioh. S. 218.

⁵¹³ - Ἀπ' ἀρχῆς. Евфимий Зигабен: «от начала Моей проповеди и совершения Мною чудес (Толк. Ев., стр. 245). По Lucke, к ἀπ' ἀρχῆς лучше добавить: τοῦ εὐαγγελίου, как Мк. 1:1.

⁵¹⁴ - Спекулятивные идеи без исторической реальности, пишет Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 288) против Baur'a: суть ὑπέρουκα (высшая степень) ματαιότητος, и мир имел их и до Христа довольно, но Евангелие есть πεπληροφορημένα πράγματα, – у Иоанна, как и у Луки.

⁵¹⁵ - Нельзя, поэтому, сказать, как говорит, напр., Baumgarten-Crusius, что – «здесь различаются и поставляются на ряду друг с другом человеческая и высшая (сверхъест.) сила Учеников» (см. у Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 287), или с De-Wette, что – «в основе (свидетельства о Христе Учеников) лежат два различных взгляда: естественный и сверхъестественный» (ibid.). Свидетельство это – едино и нераздельно, человеческое свидетельство проникается Божественным, и оба не являются друг друга сменяющими моментами, но представляются в органическом единстве и связи.

⁵¹⁶ - Русский перевод отстывает от подлинника: и вы будете свидетельствовать.

⁵¹⁷ - Так объясняется praesens μαρτυρεῖτε. Нет необходимости, поэтому, вместе с Godet предполагать, что Господь здесь как-бы созерцает уже наступившим момент свидетельства Духа. Да и почему-же тогда в предш. ст. стоит μαρτυρήσει?.. Что здесь стоит изъяснит., а не повелит. накл., как думают Hofmann и Baumgarten-Crusius (см. у Keil), это ясно – 1) из того, что при повелит. накл. связь речи были-бы неясна и повеление свидетельствовать было-бы введено в речь ex abrupto, – 2) praesens indicat особенное значение получает именно в противополжении futur. ст. 26 – о свидетельстве Духа

Св. Ср. Maldonat, Keil. К тому-же в ст. 2 и 3 следующ. главы Ученики прямо представляются уже гонимыми, – это соответствует положительному предсказанию: и вы будете свидетельствовать, а не повелению: свидетельствуйте, при каковом повелении речь должна была-бы далее идти условно: если будете свидетельствовать, то от сонмищ ижденут вы etc.

⁵¹⁸ - Ταῦτα, как и 15:11 и 17 – относится к предыдущему, именно 15:18–27. Ср. Meyer, Keil.

⁵¹⁹ - Ἀλλὰ ст. 2-го – Godet, Lange, Keil, Luthard принимают в значении immo, но даже ещё и (Также Winer: Gramm. d. N. T. Sprachid. S. 530); Lucke, Tholuck и Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 201) за эллиптическую форму: не только, но и. – Бл. Августин пишет: «что же говорит Он? Но приидет час... как (тогда) должен был-бы сказать, когда-бы что-либо доброе после злого предсказывал. Что-же значит: от сонмищ ижденут вы, но – приидет час?... Как будто Он хотел сказать: ижденут вы, но Я вас соберу; или: ижденут вы, но придёт час вашей радости... Мне кажется, Он и не желал указать не чего иного, для того, чтобы они поняли и возрадовались, что столь многих приобретут для Христа, когда будут изгнаны от сонмищ иудейских, что не будет уже достаточно изгнания, но не позволят им и жить, чтобы всех проповедью своею они не обратили к имени Христа и не отвратили бы от соблюдения иудаизма, как Божественной истины». Op. cit col. 960–961. – Ἰνα, по Meyer'у, обозначает, что то, что в часе произойдёт, мыслится, как цель его наступления.

⁵²⁰ - Λατρεία никогда не значит собственно θυσία (см. Рим. 12:1 и Евр. 9: 1, 6), но в соединении с προσφέρειν, обычно употребляемым о жертвоприношении глаголом (ср. Мф. 5:23, 8: 4, Евр. 5:1), а ещё более того: в соответствие с предшествующим πᾶς ὁ ἀποκτείνας – слово это можно принять в значении указания именно на жертвоприношение. Так Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 292. В таком же смысле понимают λατρεία Luthard и Baumgarten-Crusius (у Luthard), Keil, Meyer, Lampe (Comment. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 286–287) и др.; Lucke сомневается в нём.

⁵²¹ - Действующими лицами в 16:1–3 разумеются, конечно, иудеи, что ясно подтверждается упоминанием о синагоге, – но в

виду предшествующей речи о космосе вообще – и в иудеях здесь должно видеть только его представителей. И не в славу ли своих богов гнали и убивали христиан, на самом деле, и язычники?.. Кирилл Алексл «предсказание (об) опасности Он возводит к самому крайнему из (всех) бедствий не для того, чтобы внушить Ученикам малодушный ужас,.. но чтобы они, презревши и наибольший страх (будущего), как уже наперёд известный, и потому лёгкий, совершенно были мужественны в отношении зла и совершенно не обращали-бы внимания, если даже и приключилось-бы действительно что-либо из имеющих быть невыносимых зол». Migne t. LXXIV, col. 424.

⁵²² - Т. R. после ποιήσουσιν читает ὑμῖν, следуя – А 1 D L и Italiq., но Tischendorf считает это основание недостаточным и ὑμῖν выпускает. Также Gebhardt.

⁵²³ - Ἄλλα обрывает речь, возвращая её к ст. 1., чтобы дать ей затем новое направление. См. Keil, Meyer, De-Wette связь между ст. 4 и 1–3 устанавливает такую: хотя ничего другого нельзя ожидать, Я, однако, предсказал вам (см. у Meyer). Но тогда-бы ἄλλα должно было бы стоять и в начале ст. 1, где также говорится: ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, ἵνα etc. Lange более вероятно: но Я не хотел вас испугать и устрашить: Я хотел только сказать вам об этом, чтобы etc. Так приблизительно и св. Кирилл Migne t. LXXIV, col. 427–428.

⁵²⁴ - А В L П, Syr. читают αὐτῶν и после ἡ ὥρα, как и Lachmann, по Т. R. и Tischendorf (Gebhardt) выпускает αὐτῶν, как отсутств. в большинстве Codd. – L, Ital. и Vulg. выпускают наоборот αὐτῶν после μνημονεύετε. Наш славянский текст держится Т. R., но русский выпускает αὐτῶν и после μνημονευ., как и после ὥρα, согласно в этом случае D. Действительно: два раза подряд αὐτῶν стоять, очевидно, не могло и один случай употребляя αὐτῶν есть простое, механическое только воспроизведение другого, но какой именно? Против первого случая говорит большинство Codd., второй – вероятнее, но αὐτῶν при μνημονεύετε – признаётся излишним. Ср. Meyer.

⁵²⁵ - На ἐγὼ в ст. 4 стоит особое ударение. Meyer, Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 293), Lampe: Comment. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 290), – воспроизводят значение его.

⁵²⁶ - «(Христос) как бы так говорит: вы были в безопасности и вам можно было спрашивать (Меня) всегда, когда вы хотели; вся война воздвигнута была против Меня, и потому излишне было говорить об этом сначала». – Иоанн Златоуст. *Minge t. LIX, col 421. P. II. стр. 562.* – Забывая прямое указание текста, Olshausen-Ebrard, Erasmus и Calvin (последи, см. у Lange) предполагают, что «сия» Господь ранее Ученикам Своим не говорил потому, что они ещё не были способны это понять (время духовной зрелости не поступило для них ещё и теперь...), – а Bengel (у Lange же), предполагал, что теперь об испытаниях можно было говорить потому, что обещан уже Утешитель.

⁵²⁷ - Мф. 23:34, 24:9, Мк. 13:9 и Лк. 21:12–18 не отличаются от предсказаний настоящих, ибо эти предсказания сделаны были всего за несколько дней до этого времени, о чём говорит и бл. Августин. *Op. cit col. 962–963.*

⁵²⁸ - Так Keil и Stier: *Die Reden d. Herrn Iesu S. 295.*

⁵²⁹ - Так – Иоанн Златоуст: «тогда Он предсказал только удары и ведение на суд, а не то, что их смерть будет казаться столь вожделенною, что убиение их станут даже считать за служение Богу» (*Minge t. LIX, col. 421. P. II. стр. 562–563*); Феофилакт, *Благов. стр. 388*, Евф. Зигабен, *Толк. Ев. стр. 246–247. Stier, S. 295, Maier.*

⁵³⁰ - Bengel, Baumgarten-Crusius (Stier *ibid*), Grotius (у Lange) Hengstenberg. Но Мф. в X гл. предсказание о гонениях раскрыто оч. подробно и ясно, а в ст. 28 прямо указано даже на возможность смерти. Maldonat предполагает, что в Мф. X внесены многие позднейшие изречения, – предположение в данном случае по меньшей мере излишнее.

⁵³¹ - Бл. Августин: *Op. cit col. 963, Keil и Stier ibid.* Но таѣта ближайшим образом относится к предсказанию о гонениях, хотя, бесспорно, включает в себя и обетование Утешителя.

⁵³² - Таѣта по значению равняется здесь таѣта в ст. 4.

⁵³³ - De-Wette (см. у Godet) и Lucke вставляют ст. 6 между обеими половинами ст. 5, что представляется делом совершенно излишним: связь стихов ясна и при настоящей их

расстановке. Kuinoël (у Meyer) и Olshausen предполагают, что после 1-й половины ст. 5 последовала пауза, во время которой Господь тщетно ожидал вопроса от Апостолов.

⁵³⁴ - De-Wette (см. у Olshausen-Ebrard) сопоставляя наст. стих с 13:36 и 14:5, обвинял Ев. Иоанна в неточности и непоследовательности изложения беседы Господа, – несостоятельность такого обвинения из приведённого толкования 16:5 – ясна.

⁵³⁵ - После ἐὰν γὰρ в ст. 7. А Г Δ Λ Π, Griesbach и Scholz читают ἐγώ, но Т. R. и Tischendorf следуя А 1 В D L Υ ἐγώ не имеют. Keil и Meyer считают ἐγώ простым повторением, но Meyer утверждает, что это легче было выпустить, чем прибавить.

⁵³⁶ - На ἐγώ стоит особое ударение. Bengel: Ego, mentiri nescius (см. у Hengstenberg.)

⁵³⁷ - Так в общем Keil, Massl, Lucke, Luthard, Roffhack, Olshausen-Ebrard. Но мнение Ebrard'a и Luthard'a, будто Дух Святой благодаря тому, что человеческая природа Христа чрез прославление перестала быть границами для Духа и стала духовною, сделался Его Духом в полном смысле слова, – принять нельзя. Подобно сему в K. Kahnis в книге своей: Die Lehre vom heiligen Geiste (Halle, 1847), Th. I, S. 52–53 пишет: Дух Святой есть субстанция нового царства. Но Он ещё не был излит, доколе на земле жил Христос (Ин. 7:39). Он находился во Христе. Христос должен был умереть, чтобы принцип жизни, отрешённый от Его Лица, к Которому он был привязан, раскрыл свои силы (Ин. 12:24, 16:7)». – Оба мнения не имеют опоры в Священном Писании, и Господь нигде Духа Святого Своим исключительно не именует, – и по прославлении Он указывает на Себя, как только на посылающего Его вместе с Отцом, и от Отца называет Его исходящим. Данные мнения к Духу приложимы более, именно как к «Духу прославленного Христа», а не как к Духу Святому, Лицу Пресвятой Троицы. Godet в том, что, как на условие пришествия Утешителя, в данном случае указывается на прославление Господа, а не на Его смерть, видит подтверждение того, что Евангелист передаёт нам действительно слова Господа, а не приписывает Ему и не

влагает Ему в уста собственных своих взглядов (ср. 1Ин. 2:1 и следд. 5:6, 8.).

⁵³⁸ - Хотя несомненно, что смерть Богочеловека была необходимым условием ниспослания Духа сыноположения от примирённого ею с человеком Бога Отца, но отшествие ко Отцу разумеется теперь именно как вшествие в славу Его, по снесению с 7:39, так что разуместь в данном случае одну только смерть Господа, вопреки Hengstenberg'у, нельзя. – Златоуст (Minge t. LIX, col. 421. Р. II. стр. 564) по поводу разбираемых слов Господа вопрошает: «ужели лучше, чтобы отошёл Господь и пришёл раб? Видишь ли, как велико достоинство Духа?..»

⁵³⁹ - Zoernikav (Tract. theol. orth. de process. Spiritus. S. Ss. (пр. 502) 543–545) решает вопрос о значении слов Господа Апостолам по Воскресении: примите Дух Свят, – и предшествующем им дуновении Ин. 20:22 в том смысле, что это было только дарованием Апостолам отпущения грехов и власти отпущать их другим, а не полным исполнением обетования ниспослания Духа Святого, каковым было нисшествие Духа Святого именно в день Пятидесятницы, что подтверждается новым повторением этого обетования Лк. 24:49. Также совершенно преосв. Филарет: Пр. Догм. Богосл. т. II, стр. 177.

⁵⁴⁰ - Иннокентий Сочинения, т. I стр. 434. (Из слова в д. Вознесения Господня).

⁵⁴¹ - Самое пришествие Утешителя рассматривается теперь, как пришествие к Апостолам – в помощь и утешение им: послю Его к вам, говорил им непосредственно прядь сим Господь (ст. 7), утешая их в разлуке с Собою, и когда потом Он продолжает: и пришед Он обличит мир... представляется несомненно ясным, что к слову пришед необходимо вновь добавить: к вам (πρὸς ὑμῖς) и соответственно этому и в дальнейшем изображении деятельности Духа усматривать ближайшее отношение к лицу Апостолов и верующих вообще (так и Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 303).

⁵⁴² - Мнение Keil'я, Lange, Olshausen-Ebrard, Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 303–304) и Godet. – Lampe, следуя догмату об абсолютном предопределении, изъясняет даже причину такого

различного результата обличительной деятельности Духа Святого: причина этого различия – не в людях, но в самом воздействии Духа, каковое, совершаясь по Божественному определению, с меньшею ясностью и силою действует в осужденных, чем в избранных (Comm. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 300). Stier прямо пишет, что « тот же самый мир, который Духа истины не может прияти, яко не видит Его, ниже знает Его, должен, однако, убедиться, что Он для него действует, с ним говорит и прежде всего, конечно, против него свидетельствует! Таким образом, невосприимчивость его к истине нельзя понимать, как абсолютно и неизменно совершенную»... т.е. нельзя понимать слов Христа в строгом, собственном смысле... Massl понятие «мира» решается подменить понятием: «всё человечество». Muller (у Stier'a ibid. 307) разумел по крайней мере внешнее только обличение мира Духом Святым: «о грехе неверия – чрез гибель города (Иерусалима), о правде или невинности Христа – чрез Его воскресение, о суде над князем мира – чрез фактическое, несомненное распространение веры (во Христа)», но сам Stier разумел внутреннее, духовное обличение мира – в сознании его самого, в чём с ним согласен и Keil, стремившийся соединить, впрочем, оба мнения. Godet принуждён был сделать весьма важное для нас признание, что учение о мире, как отверженном, погибшем человеческом мире, есть учение святоотеческое. – De-Wette и Brûcker, по словам Godet, разделяют также это учение.

⁵⁴³ - См. Cremer: Bibl.-theolog. Wörterbuch d. N. T. Gräcität S. 248 и примеры: Лк. 3:19; Ин. 3:20, 1Тим. 5:20.

⁵⁴⁴ - "Оті – славянск. – яко, русск. – что. Такой смысл оті придают и бл. Августин (Op. cit col. 948–949), Златоуст (Minge t. LIX, col. 422), Baumgarten-Crusius (см. у Stier), Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 308), Luther (Trostr. Erklär. d. letzt. Red. Christi S. 602 et sqq.), Keil, Tholuck, Luthard. – Olshausen-Ebrard, Baumlein и Haneberg – потому что; Meyer, Lange, Lucke – поскольку. Все эти переводы для определения смысла слов Господа существенного значения, впрочем, не имеют.

⁵⁴⁵ - Тогда бы при ἀμαρτία должен был стоять член. Ср. Olshausen-Ebrard Das Ev. d. Ioh. S. 403.

⁵⁴⁶ - Мнение Кальвина, Аполлинария, De-Wette (см. Lange) и самого Lange, также Luther'a (Trost. Erklär. d. letzt. Red. Christi S. 603–604).

⁵⁴⁷ - Мнение бл. Феофилакта (Благов. стр. 388–389), Евф. Зигабена (Толк. Ев. стр. 248–249), Meyer'a, Maier'a, Tholuck'a, Hengstenberg'a. Но тогда, не говоря уже о том, что ὅτι относилось бы не к ἐλέγξει, а к ἁμαρτία, – нужно было бы сказать наоборот: о неверии во Христа что оно есть грех.

⁵⁴⁸ - В таком смысле понимали правду в ст. 10: Кирилл Александрийский, Migne t. LXXIV, col. 436–437 и бл. Августин: Op. cit col. 967–968. Также: Еразм, Аполлинарий (Catenaе Corderii S. 392), Storr (см. у Tholuck), Luther (Trost. Erklär. d. letzt. Red. Christi S. 613 sqq.), Calvin (см. Keil), Lampe (Comm. anal.-exeg. Ev. sec. Ioh. S. 309), Iansen (см. у Meyer), Beda, Rupertus (см. у Maldonat: Comment. in quatuor Evv. col. 1793), Michaelis (см. у Lucke), Hengstenberg, Stier: Die Reden d. H. Iesu S. 311–315), Haneberg, Luthard. – Semler и Grotius (см. у Tholuck) толковали ст. 10 в смысле явления правды Бога Самого, «ибо Бог открыл Мне, неправедно гонимому, на небо вход». Подобно и Lange. Социниане и Kuinoël (см. Meyer) и Hezel (см. Stier) на основании Мф. 3:15 «правду» толковали, как id, quod jus et fas est.

⁵⁴⁹ - См. Tholuck, Lucke. По Cremer'y (Bibl.-theolog. Wörterbuch d. N. T. Gräcität Ed. IV, S. 191) правда в 16:10=праведности вообще.

⁵⁵⁰ - Cremer: Bibl.-theolog. Wörterbuch d. N. T. Gräcität S. 191.

⁵⁵¹ - Migne t. LIX, col. 422. P. II. стр. 565. Толкованию Златоуста следуют и бл. Феофилакт (Благов. стр. 389) и Евф. Зигабен (Толк. Ев. стр. 248). Также: Lucke, Tholuck, Bengel, Morus, Titmann, (Tholuck), Beza, Keil, De-Wette, Baumgarten-Crusius (Meyer), Meyer, Baumlein, Maldonat (Comment. in quatuor Evv. col. 1793), Roos, Rieger и Gerlach (Stier, S. 312–314), Maier, Keil.

⁵⁵² - А не в сознании самого мира, – вопреки Keil'ю Olshausen-Ebrard'y, Massl и др. Обычно свидетельство пред миром о правде Христовой усматривают во внешних знамениях

и чудесах, последовавших по Его отшествии ко Отцу (Keil, Massl) или даже – в таинственном единении церкви с Главою её, которое не останется тайною для мира (? – Olshausen-Ebrard). Luthard: по удалении Господа мир убедится, что праведность достижима для него только чрез веру в Невидимого.

⁵⁵³ - Bengel (привед. у Stier: Die Reden d. H. Iesu S. 315), Maldonat: Comment. in quatuor Evv. col. 1793–1794): «здесь говорится не о лицах, но о роде: кому не видите Мене, т.е. люди, как вы, не будете видеть Меня». – Но и «мир» мог быть представителем «рода», – зачем же переменяется субъект?..

⁵⁵⁴ - Meyer в обращении в Апостолам Господа: и кому не видите Мене, видит «нежное участие Иисуса в скорби Учеников о разлуке», а Weiss (см. у Keil'я), наоборот: «подтверждение окончательной разлуки». Но связь и той, и другой мысли со всем текстом остаётся совершенно невыясненной. То же должно сказать и о мнении самого Keil'я: «Ученики не имели более скорбеть уже о разлуке с Учителем, когда Дух возвестит им о правде Его.» – Толкователи, правду ст. 10-го изъясняющие в смысле «оправдания» в посланиях Ап. Павла, в неведении Господа верующими усматривают основание для самой веры (Евр. 11:1), чрез которую правда эта усвоится. Так Luthard, Roffhack, также и бл. Августин и св. Кирилл (см. пр. 548). Более правильным представляется приведённое толкование Иоанна Златоуста (Minge t. LIX, col. 422), разделяемое Феофилактом (Благов. 390), но и оно не исчерпывает всей глубины мысли.

⁵⁵⁵ - Бл. Августин. Op. cit col. 967, св. Кирилл: Migne t. LXXIV, col. 437, и Зигабен: Толк. Ев. стр. 249.

⁵⁵⁶ - Праведником – δίκαιος – Господь именуется также у Лк. 23:47, Деян. 7:52, 1Пет. 3:18.

⁵⁵⁷ - Обличение о суде несомненно произойдёт также не в сознании мира, а в сознании верующих, ибо мир здесь разумеется, как область того духа зла, который князем мира сего именуется, – как область, следовательно, недоступная воздействию Духа истины. Что мир разумеется здесь в таком смысле, согласно говорят бл. Августин (Op. cit col. 968) и

Кирилл Александрийский (Migne t. LXXIV, col. 437). Поэтому толкования, будто мир убедится в поражении и осуждении князя своего из чудес Апостолов и в частности – из чудес изгнания духов нечистых (Maldonat: Comment. in quatuor Evv. col. 1794), или – будто мир сам увидит, что делится на две части – спасаемых и погибающих, и отсюда убедится, что власть диавола – не обязательна (Olshausen-Ebrard, Tholuck, Lucke, Meyer, Maier, Keil), должны быть отвергнуты. И на самом деле: убедился-ли мир, сыны противления, живущие по стихиям мира, ходящие по веку мира сего, по князю власти воздушные (Еф. 2:2) и могут ли даже быть убеждёнными в том, что князь мира сего осуждён, что осуждены с тем вместе те начала жизни, которыми живут они, которыми гордятся, в собственном служении которым видят успех и доказательство своей мудрости, развития?..

⁵⁵⁸ - Keil не считает настоящего стиха параллельным 12:31, ибо в нем разумеется то обличение мира, какое совершится именно чрез деятельность Утешителя, а не Господа Самого. – Но Утешитель не самою деятельностью Своею (фактом её) будет обличать мир, как думает Keil, а свидетельством о Христе, о деле Его, выяснением этого дела в сознании верующих. Осуждение мира совершено Господом, а обличит об этом мир – Дух Святой.

⁵⁵⁹ - Суд – κρίσις – у Евангелиста Иоанна, по Cremer'у (Bibl.-theolog. Wörterbuch N. T. S. 372–373), вообще имеет значение суда, влекущего за собой именно осуждение. В особенности это ясно между прочим из 5:21–22, где κρίσις (22) противопоставляется известным образом ζωοποίηϊν ст. 21.

⁵⁶⁰ - Сочин. т. I, стр. 511 (из Сл. в д. сошеств. Св. Духа).

⁵⁶¹ - Преосв. Иннокентий: «в главе осуждается всё тело; в лице владыки проклята вся область тьмы. И не оттого-ли, между прочим, мир с такою заботливостью всегда восставал против учения о бытии диавола? Несчастный, он чувствует, что судьба духа злобы тесно соединена с его собственной судьбою, – и вот источник его неверия! Заступаясь за диавола, он защищает сам. себя»... – Сочин. т. I, стр. 511 (из того-же Слова в д. сошеств. Св. Духа). В своём труде: Leitfaden zur Geschichte

des Reiches Gottes (Berlin, 1847) Bötticher (S. 40) находит соответствие между трояким служением Духа Святого и Христа Самого: обличение о грехе соответствует пророческому служению Господа; обличение о правде – первосвященническому, которым правда для людей была достигнута, и обличение о суде – царскому. – Не входя в подробный разбор этого мнения, заметим только, что правда при нём разумеется в смысле, обычном у Ап. Павла, но не у Иоанна.

⁵⁶² - Op. cit col. 965; valbe latebrosum est.

⁵⁶³ - Maldonat: Comment. in quatuor Evang. col. 1794: nobilis difficultate locus.

⁵⁶⁴ - T. R. – εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. Lachmann читал εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν (Tischendorf). За такое чтение (A B Y) Stier (S. 321), Olshausen-Ebrard, Keil, Meyer, Maier, Lange. Stier утверждает, что такое чтение более может служить к опровержению теории аккомодации, ибо при нём ясны две мысли: 1 – что Дух возвестит ту же истину, что и Господь и 2 – всю, в полном объёме. Последняя мысль получается чрез особое ударение, которое чувствуется над непосредственно примыкающим к ἀλήθειαν – определением: πᾶσαν; в этом определении и указывается как бы всё различие истины, возвещённой Духом, от Христовой. Нельзя не признать силы такого рассуждения. – Следовательно, это не то же значит, что Мк. 5:33, где кровоточивая жена сказала πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν, т.е. ничего не отрицая и ничего не солгавши. Hengstenberg и Lucke отрицают такое значение за перестановкой члена. Tischendorf следуя A 1 D L читал ἐν τῇ ἀληθείᾳ πᾶσῃ. Keil не решается утверждать, чьё чтение правильное, подтверждая только, что ἐν при ὁδηγεῖν у LXX употребляется часто, Godet же против чтения с ἐν. Gebhardt принимает его.

⁵⁶⁵ - См. Keil, Tholuck, Hengstenberg, Maier, Lange, Luthard – и др.

⁵⁶⁶ - Ч. I, стр. 203–204.

⁵⁶⁷ - Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 321.

⁵⁶⁸ - Cp. Stier ibid. S. 320.

⁵⁶⁹ - Попытка согласить настоящее изречение с 15:16 в таком смысле: Я сказал вам всё, что вы носить можете (Maldonat и Olshausen-Ebrard) – не может быть признана удачною, как ослабляющая весь смысл слов 15:15. В том и доверие было, что сказано всё ещё недостойным, непонимающим.

⁵⁷⁰ - Вопреки Cornel. a Lapide (Comment. in quatuor Evang. S. 492) и Maldonat (Comment. in quatuor Ev. col. 1796). Cornel. a Lapide: de fidei mysteriis, de gentium conversione, de ecclesiarum fundatione et gubernatione, de sacerdotibus et episcopis totoque ordine hierarchico instituendo... etc. Также Hengstenberg, Meyer и Godet. Новизны за этими частями учения по нижеизложенным причинам признать нельзя. Произвольно Luther (Trost. Erklär. d. letzt. Red. Christi S. 634 sqq.) πολλὰ относит к учению о будущих страданиях учеников в мире; Keil – о будущем отношении Его к миру; Stier (Die Reden d. H. Iesu S. 318), следуя Меланхтону, – об обличении Духом мира; Lange суживает значение ὁδηγήσει, толкуя его чрез καὶ... ἀναγγελεῖ в смысле только наставления относительно будущего.

⁵⁷¹ - Вопреки мнению Meyer'a (Krit.-exeg. Comment. S. 478).

⁵⁷² - Мнение, что данное обетование относится только к Апостолам, защищают: Beza (Hengstenberg), сам Hengstenberg и Lucke. См. слова М. Филарета в прим. 393.

⁵⁷³ - Maldonat (Comm. in quatuor Evang. col. 1795) в настоящем изречении Господа желает видеть основание для учения католической церкви о Предании и вступает по этому поводу в полемику с лютеранами и кальвинистами. Но нельзя допустить, чтобы слова Господа давали основание к предположению существования в Церкви особого таинственнейшего и лишь немногим известного учения, совершенно нового по сравнению с учением Его Самого. И если в св. Писании и встречается действительно упоминание о христианах духовных и – плотных, младенцах, равно как и об учении, подобном брашну, твёрдой пище и млеку (1Кор. 3:1–2), то всем этим не указывается на два рода учения, на существование в Церкви таких истин учения, которые возвещаются только совершенным и не возвещаются другим.

Бл. Августин пишет: «не одинаково уразумевается в уме даже и то, что одинаково и теми, и другими воспримется в вере. Так и выходит, что проповеданный Апостолами Христос распятый (1Кор. 1:23) – Иудеям был соблазн и Эллинам безумие, самим же званым Иудеям и Эллинам Он был Божия сила и Божия премудрость; но плотяные, младенцы, содержали это только в вере, а духовные, более способные воспрять, созерцали это самое в разуме, – для первых (вера во Христа распятого) была, как напиток млека, а для вторых, – как твёрдая пища, не потому, что те иначе познали (эту истину) среди народа, а эти иначе в (потаённых) горницах, но слушая то же, что одинаково пред всеми говорилось, каждый по своему воспринимал. Ибо если Христос для того был распят, чтобы кровь пролить в отпущение грехов, чрез каковое страдание Его является Божественная благодать, да никто не хвалится о человеке: как понимал Христа распятого тот, кто доселе говорил: я Павлов (1Кор. 1:12)»... Op. cit col. 978. (972–976 – в указанном неправильном и тенденциозном толковании обличаются еретики вообще, 980 – Манихеи; col. 983 упоминается об апокриф. Апокалипсисе Павла, тоже произведении еретическом).

⁵⁷⁴ - Maier, Brückner (Luthard).

⁵⁷⁵ - Olshausen, Kling, Baumgarten-Crusius (Meyer). Но не следует ли из слов Апостола Кол. 2:3, что и слышит Дух Святой от Сына? – Нет, Сын есть вечное Слово, Откровение, Бога в мире и в этом смысле премудрость и разум Его. Но о Духе Святом сказано, что Он Сам вся испытует и глубины Божия. Кто бо весть от человек, яже в человеце, точию дух человека, живущий в нем: такожде и Божия никтоже весть, точию Дух Божий. (1Кор. 2:10–11). При свете этого изречения мы не в праве предполагать, чтобы Дух Святой глубины Божия ведал при посредстве Сына: Он ведаёт их столь же непосредственно, как непосредственно ведаёт, яже в человеце, дух человека, живущий в нем. Тоже самое со всею очевидностью предполагается и единством Существа и даже равночестностью Божеских Лиц.

⁵⁷⁶ - Luthard, Meyer, Stier (Die Reden d. Herrn Iesu S. 324) и Godet.

⁵⁷⁷ - Migne t. LXXIV, col. 444.

⁵⁷⁸ - Weiss (у Keil) καὶ – в особенности, но лучше согласно Meyer'у: при общем здесь упоминается нечто частное; возвешение будущего к наставлению на всяку истину относится, как вид к роду.

⁵⁷⁹ - Св. Кирилл: Migne t. LXXIV, col. 488.

⁵⁸⁰ - Бл. Августин: Op. cit col. 989–990.

⁵⁸¹ - Бл. Августин: «изливая в сердца верующих благодать и соделывая их духовными, Он изъяснит им, каким образом Господь, Которого они знали только по плоти и, как о человеке, по-человечески судили, есть вечный Сын Отца». Ibid. Зигабен: «Он Мя прославит... яснее раскрывая пред вами тайну Моего воплощения». Толк. Ев. стр. 250. – Василий Великий: «Он Мя прославит, не как тварь, но как Дух истины, ясно показывающий в Себе истину, и как Дух премудрости, в величии Своём открывающий Христа, Божию силу и Божию премудрость. А как Утешитель, Он показывает в Себе благодать пославшего Его Утешителя и в достоинстве Своём являет величие Того, от Кого изшел». – Твор. иже во свят, отца н. Василия В., Архiep. Кесарии Каппадок. Изд. III, М. 1891. ч. 3, стр. 145.

⁵⁸² - Т. R. читает λήψεται, а Tischendorf и Gebhardt, Godet, Meyer и Stier (Die Reden d. H. Iesu S. 327) за последнее чтение, отвергая будущее время, как взятое из ст. 14. Но это основание для отвержения будущего времени – слабо и недостаточно. Сверх того, ст. 15-й и должен соответствовать 14-му: почему Господь, повторяя Свои слова, стал бы изменять их?.. Названным толкователям для их целей просто хочется, чтобы λαμβάνει соответствовало бы ὅσα ἔχει... ἐμὰ ἐστίν. Будущее время прямо говорит против католиков, ибо о вечном отношении Отца к Сыну оно употреблено быть не могло. Ср. Правосл.-Догм. Богословие пр. Макария ч. I, стр. 276–281 и арх. Иннокентия, Богосл. обличит. Т. II, стр. 34–36. Пр. Макарий пишет: «Если допустим, без всякого, впрочем, основания, что один лишь глагол – примет означает настоящее, а два другие – будущее: тогда увидим новое искажение смысла речи. Слова Спасителя надобно будет понимать так: «"Дух Святый Меня

прославит, потому что от Меня происходит, и возвестит вам"". Что же такое Он возвестит?»... (стр. 279). Между тем именно таким образом рассуждает Stier (*ibid* S. 329). Отличие разбираемых пр. Макарием толкователей от новейших именно только в том, что первые будущее время принимали за настоящее, а последние настоящее время читают прямо в тексте.

⁵⁸³ - Это, по словам Keil'я, в настоящее время принимают все уже толкователи, за исключением разве Stier'a (*Die Reden d. H. Iesu* S. 329–330) и древнейших католических авторов, каковы, напр., Hunnius (*Thesaurus Evang.* S. 955), Calmet (*Comment. liter.* S. 617), признающий, правда, возможность и нашего толкования, Cornelius a Lapide: *Comment. in quatuor Evang.* S. 493–494) и Maldonat (*Comment. in quatuor Evang.* col. 1799). Все эти авторы и выражение: от Моего примет, понимают в смысле личных тройческих отношений, относя к догмату Filioque, за исключением Maldonat'a (*ibid* col. 1798–1799), который слова эти толкует: во имя Мое. Должно указать ещё на Luther'a (*Trostr. Erklär. d. letzt. Red. Christi* S. 659–661), Haneberg'a, Massl, Maier'a, Olshausen-Ebrard'a. Иоанн Златоуст пишет: «от Моего примет, – то есть, что говорил Я, то и Он будет говорить... Выражение: от Моего, значит – из того, что Я знаю, от Моего знания... от Моего примет, то есть, будет говорить согласно с Моими (словами)». – *Minge t. LIX*, col. 422–423; Р. II. стр. 567–668. Подобные же мнения других Отцов собраны у A. Zernicav'a (*Tract. t. orth. de proc. Spiritus. S.*, пр. 489. S. 620–659) и отчасти у пр. Макария (т. I, стр. 275–278). Что толкование католическое вновь ведёт к савеллианству, особенно при сопоставлении с 17:10 – см. у Макария, Прав. Догм. Богословие ч. I стр. 280 и арх. Иннокентия, Богосл. Облпчит. стр. 43–44. Мы вообще уклоняемся от подробного разбора их учения, сделанного уже пр. Макарием, и излагаем положительное только толкование текста. – Вышецитованный нами контроверсист, приведя стт. 13–15, пишет: «из этих слов необходимо истекает следующее заключение. Когда речь идёт о Божестве, необходимо должно признать происходящим равным образом как от Отца, так и от Сына, т.е. как от единого

источника и начала (,) Того, Кто берёт от Сына, и берёт потому именно, что Сын имеет всё сообща со Отцом, общим источником и началом. Но по приведённым словам Христа, таков именно и есть Св. Дух, следов. Св. Дух всевечно ведёт начало как от Отца, так и от Сына, как от одного и того-же источника». – И далее, по поводу ст. 15 – в частности:.. «Св. Дух берёт от того и из того, что имеет Сын и потому, что всё, что имеет Сын, Он имеет от Отца. Но Сын приемлет от Отца собственное существо путём происхождения; след. Св. Дух, исходя от Отца, приемлет тем самым и от существа Сына, сообщего или точнее тождественного с существом Отца; т.е. другими словами, ведёт всевечное начало от Отца и Сына.» – Стр. 6–7.

⁵⁸⁴ - На что настойчиво указывает Olshausen-Ebrard.

⁵⁸⁵ - Olshausen-Ebrard рассуждает, что если бы Дух Святой не исходил от Отца и Сына, то Он должен был бы иметь что-либо отличное от Него в самом Существо Своем, чтобы чем-нибудь от Него различаться, но тогда бы Он уже не мог говорить только то, что от Сына принимает, но и Своё нечто говорил бы. Но напомним вновь, что Сын рождается, а Дух исходит: в этом взаимное отличие их по учению христианской Церкви.

⁵⁸⁶ - В ст. 16. – 1, пред θεωρεῖτέ Α 1 Β D L Λ и, следуя им, Tischendorf и Keil читают οὐκέτι; Lange, Meyer и Maier стоят за чтение T. R. οὐ; славянский текст за первое чтение, русский – за второе. 2., – Слов ὅτι ἐγὼ ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα нет в Α 1 Β D L и у Tischendorf'a. – Keil и Baumlein просто решают, что это – заимствование из следующего 17 стиха, но Lange и Maier, а также Hengstenberg и Stier (Die Reden d. H. Iesu S. 334) с полным правом и основанием этого безапелляционного мнения не разделяют, ибо сам ст. 17-й необходимо предполагает эти слова в ст. 16. И действительно: предположить, что Господь этих слов не говорил, а сами Апостолы присоединили их в своём рассуждении, – было бы в высшей степени неосновательно, ибо эти слова наиболее то и затрудняли понимание речи Господа: как могли прибавить их Апостолы?.. Выйдет, что Апостолы сами увеличили трудность речи Учителя.

Если бы не было этих слов, то, быть может, и особого недоразумения у Апостолов не возникло бы.

⁵⁸⁷ - Сущность сказанного на стр. 183.

⁵⁸⁸ - Op. cit col. 993. Тоже и св. Кирилл: Migne t. LXXIV, col. 454–455. Против толкования слов Господа в смысле пророчества о воскресении Keil делает то возражение, что смерть и воскресение отдельно от вознесения нигде не представляются, как восшествие ко Отцу. Но не решая этого вопроса в основной его мысли, заметим только, что и здесь смерть и воскресение могут толковаться, как только предшествующие восхождению ко Отцу моменты.

⁵⁸⁹ - Что это время разумелось и в настоящих словах, отрицает Olshausen-Ebrard, (Das Ev. d. Ioh. S. 411), утверждая именно, что одним и тем-же словам нельзя приписывать два смысла.

⁵⁹⁰ - Таким образом, совершенно нет нужды видеть, подобно Bengel'ю (Stier: Die Reden d. H. Iesu S. 333), в самом глаголе ὁπτεῖν в противоположность θεωρεῖν указание на духовное созерцание, тем более, что, по Olshausen-Ebrard'у (Das Ev. d. Ioh. S. 410), ὁπτεῖν употребляется именно о телесном видении. И понимать ὁπτεῖν в смысле духовного видения нельзя уже и потому, что тогда никакого противопоставления в стихе 16-м в собственном смысле и быть не могло бы, поскольку οὐ θεωρεῖτέ совершенно мирно могло бы стоять рядом с ὁψεσθέ.

⁵⁹¹ - За последнее мнение особенно сильно стоит бл. Августин (Op. cit col. 994–995). Luthard по поводу настоящих слов Господа раскрывает свои обычные идеи об ожидании в первохристианской церкви близкого второго пришествия Господа. – За отнесение настоящего пророчества к явлениям по Воскресении стоят вообще, кроме Златоуста (Р. II. стр. 579) и Евфимия Зигабена (Толк. Ев. стр. 252), Lange, Hengstenberg, Lampe (Comment. anal.-exeg. S. 325) Olshausen-Ebrard, Weiss, Keil; – к созерцанию Господа в Духе Святом: Luther (Trostr. Erklär. d. letzt. Red. Christi S. 662–665), Calvin (Stier: Die Reden d. H. Iesu S. 332), Maier, Meyer, Keil, Baumlein и Godet, все три

указанные нами момента объединяют: Stier (Ib. 332–335), Lange и Luthard.

⁵⁹² - Бл. Августин – к изъяснению предсказания: в мале, и ктому не видите Мене (Op. cit col. 995).

⁵⁹³ - К ἐκ τῶν μαθητῶν должно добавить в ст. 17 – τινες. См. Meyer, Maier. Meyer утверждает, что слова ὅτι ἐγὼ etc. неподлинны и в ст. 17 взяты из ст. 10-го. Должно повторить по этому поводу уже сказанное в примечании 590. Tischendorf имеет их (без ἐγὼ: ἐγὼ – в ст. 17 не имеет и A 1 A B L M Λ. Meyer и Maier считают это вставкой из ст. 17).

⁵⁹⁴ - Бл. Августин: «расспрашивая друг друга, что есть, что говорит Он, они признавались, что не знают». Op. cit col. 992. Lampe: *diversi diversorum sermores*. Comment. anal.-exeg. S. 326. Иоанн Златоуст пишет: «им казалось, что Он утверждает два противоречия, хотя в Его словах и не было противоречия. Если мы увидим Тебя, говорили они, то куда Ты отходишь? Если же Ты отходишь, то как мы увидим Тебя?» – Minge t. LIX, col. 427, P. II., стр. 577–578, Godet пишет: «вероятно, при ст. 16 Иисус снова двинулся, и Ученики следовали за Ним в некотором отдалении; отсюда разъясняется, как могли они разговаривать между собою, как это изображается в стихах 17–18». По изложенному нами мнению, и вся данная речь произнесена была в пути, и потому нам нет необходимости для истолкования отдельных стихов, как *Deus ex machina*, выдвигать предположение, что в это именно время Господь и двинулся в путь. – По поводу ст. 17–18 Godet пишет: «здесь ясно показывает себя верность рассказа Иоанновна; позднейший писатель никогда бы не мог так перенестись в живую историческую действительность».

⁵⁹⁵ - В стихе 19 οὓν читает T. R., но Tischendorf и Keil, следуя A 1 B D L, выпускают. Слав. текст οὓν передаёт, русск. нет.

⁵⁹⁶ - Второе δὲ в ст. 20: ὑμεῖς δὲ Lachmann и Tischendorf следуя A 1 B D Λ, уничтожают; Meyer признаёт эту частицу механич. повторением противоположения; слав. текст её передаёт, а русск. нет. Winer (Gramm. d. N. T. Sprachid. S. 210–211) вооружается против мнения Leusden'a, будто выражение

γίνεσθαι εἰς τι (Ин. 16:20) в Н. З. является вообще гебраизмом, и доказывает, что оно вполне свойственно и греческой речи.

⁵⁹⁷ - Бл. Августин, *Op. cit col. 993*, св. Кирилл, *Migne t. LXXIV, col. 457*; Златоуст, Р. II., стр. 578–579.

⁵⁹⁸ - Из которого ясно, что печаль Учеников будет обусловлена невидением Господа, а радость – свиданием с Ним.

⁵⁹⁹ - См. Stier: *Die Reden d. H. Iesu S. 336*, Hengstenberg, Keil.

⁶⁰⁰ - Ко второй половине 20 стиха, по соответствию с первой, следовало в виде противоположение добавить: радость-же мира – в скорбь ему будет. Так именно Rupertus (Maldonat: *Comment. in quatuor Evang. col. 1802*). Господь, однако, не добавляет этого, ибо речь Его теперь не о мире, а об Апостолах.

⁶⁰¹ - Вместо ἔχετε (Т. R. A 1 B C V П Δ, Tischendorf), Lachmann, следуя A D L, читал ἔξετε, Meyer, присоединяется к этому чтению, считая настоящее время внесённым механически в соответствие с νῦν, Keil наоборот думает, что будущее время явилось по недоразумению, поскольку предполагалось, что Ученики теперь, доколе с ними был Господь, печали ещё не имели. Член при γυνή – ἡ по Keil, Meyer и друг. имеет значение родовое. Τίττειν по Stier'у (*Die Reden d. H. Iesu S. 338*) поставлено в среднем значении, не требуя винительного падежа (тоже Tholuck), а бл. Августин предполагал, что говорится о рождении именно мальчика, а не девочки, ибо такое рождение радостнее. *Op. cit col. 993*. М. Филарет: «Вникните в обетование радости, данное Апостолам, а в лице их и всем нам: паки-же узрю вы, и возрадуется сердце ваше. По нашему понятию, надлежало бы сказать: вы Меня увидите, и возрадуется, сердце ваше; ибо мы радуемся тогда, когда мы видим, кого любим... Но, – как свет сего видимого мира исходит от солнца, которое есть око сего мира: так свет душ и радость сердец исходит из очей Сына Божия, Иисуса Христа, Который есть солнце мира невидимого... И нет ни какой примечательной разницы в том, узрели-ль Его мы очами телесными, или нет:

величайшая-же важность заключается в том, что Господь узрел нас не только неомрачённым оком Своего вездесущая и всеведения, которым Он проникает всё, и от которого в самой мрачной глубине ада самая чёрная мысль утаиться не может, но чтобы узрел Он нас светлым и светодательным оком благодати, пламенным и воспламеняющим оком любви, которым Он взирает не на всех без различия, но по выбору, как узрел по Воскресении Мироносиц и Апостолов» (Слова п Речи, т. III, стр. 85–86, из Сл. в д. Св. Пасхи).

⁶⁰² - Minge t. LIX, col. 427. P. II., стр. 579.

⁶⁰³ - Бл. Августин (Op. cit col. 995), Maldonat и, конечно, Luthard стоят за жизнь будущего века; Olshausen-Ebrard справедливо утверждает, что, говоря об этой жизни, прежде всего необходимо сказать о Воскресении, где положено начало этой жизни, – тоже Lange. – Maier, Lucke односторонне также видят здесь указание только на сошествие Духа Святого. Зигабен (Толк. Ев. стр. 254): «прошедши чрез смерть, как-бы чрез своего рода утробу, и уничтоживши скорбь о смерти, Иисус Христос родился новым человеком в новый мир, сделался первенцем из мёртвых в царстве небесном». Подобно и Феофилакт, Благов. стр. 395–396. Преосв. Феофан. «Говорят, что и всякая душа, на пути к совершенству, испытывает подобное-же поражение. Тьма повсюдная покрывает её, и она не знает, куда деваться; но приходит Господь, и печаль её претворяется в радость. Верно, необходимо так, как жене необходимо помучиться пред тем, как предстоит родиться от неё человеку в мир. Нельзя-ли отсюда заключить, что кто не испытал этого, в том ещё не рождался настоящий христианин?»... Мыслина кажд. д. года, стр. 152.

⁶⁰⁴ - В ст. 23 ὅτι (Т. R.) Tischendorf, Keil, Meyer, Godet и Lange считают за позднейшую вставку. Нет в В С D L У. Но более важен вопрос: где должно стоять ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ – после πατέρα или – после δῶσει ὑμῖν? – Т. R. и Baumlein, следуя А С 3 D G Л П, Ital., Vulg., за первый случай; Tischendorf, Keil, Meyer, Lange, следуя А 1 В С L X Δ У за второй. Keil и Meyer с обычной им в таких случаях голословностью – предполагают, что чтение Т. R. взято из 15:16.

⁶⁰⁵ - Бл. Августин, *Op. cit* col 994. Феофилакт, Благов., стр. 397.

⁶⁰⁶ - Stier: *Die Reden d. H. Iesu* S. 347, Luthard, также Baumgarten-Crusius (Stier *ibid.*), Weiss (Keil) и Weizsäcker (Meyer).

⁶⁰⁷ - Stier *ibid.*, Luthard, Maldonat.

⁶⁰⁸ - См. у Tholuck'a (*Comment. zu d. Ev. Ioh.* S. 284).

⁶⁰⁹ - Так полагают Феофилакт: Благов. стр. 397 – и Зигабен: Толк. Ев. стр. 254.

⁶¹⁰ - Так – Keil, Meyer, Baumlein, Maier, Lucke и Godet. О времени сошествия Св. Духа (хотя и не исключит.), как о времени исполн. этого обетования Господа, говорит св. Кирилл. *Migne t. LXXIV*, col. 460.

⁶¹¹ - Keil: *Comment. ub. d. Ev. d. Ioh.* S. 498) произвольно ограничивает содержание той молитвы, о которой говорит ныне Господь, тем только, что относилось к служению апостольскому.

⁶¹² - Само по себе взятое то обстоятельство, что Господь не был ещё прославлен, не разумелось здесь, вероятно, как та причина, по которой Апостолы доселе ничего не могли просить во имя Его, ибо самый образ выражения: доселе не просите ничесоже во имя Мое, скорее намекает на личную, субъективную их вину, а не на внешнюю, объективную невозможность. Так и Keil, вопреки мнениям Hoffman'a (по Keil'ю-же), Stier'a (*ibid* S. 349) и Luthard'a. В правильное соотношение именно личную неспособность Апостолов так молиться к тому обстоятельству, что не открылась ещё слава Господа их, поставляют Hengstenberg и Olshausen-Ebrard.

⁶¹³ - Maldonat: *Comment. in quatuor Evang.* col. 1805–1806) предполагает, что доселе Апостолы ничего не могли просить во имя Господа, потому что Он Сам был с ними: «ибо мы не имеем обычая или просить, или что-либо делать именем присутствующего, но – отсутствующего: посланник – именем владыки, от которого послан, ходатай – именем клиента, который присутствовать при деле не может». – Но это рассуждение – не убедительно: присутствие или отсутствие того, во имя которого что-либо делается, обстоятельство

несущественное. И особенно это должно сказать, конечно, о молитве во имя Господа, самое отсутствие Которого, по вездесущую Божества, может пониматься в смысле только условном. Нельзя согласиться и с мнением Keil'я, предполагающего, что Апостолы доселе ничего не просили от Отца потому, что имели возможность просить обо всём Господа Самого. Но разве теперь эта возможность прекратилась? И разве при земной жизни Господа Апостолы действительно Богу не молились? – Все вообще толкователи, понимающие οὐκ ἐρωτήσετε ст. 23 в смысле: не будете просить (Меня ни о чём), примыкают к этому толкованию Keil'я, представляя дело в таком виде, что доселе Апостолы просили Господа, а в «той день» Его уже просить не будут, будут же просить именно Отца. Так по Stier'у (Die Reden d. H. Iesu S. 348) – Grotius и Weizsäcker. Противопоставление молитвы Сыну – молитве Отцу в высшей степени вообще неуместно; такого противопоставления не мог допустить Господь.

⁶¹⁴ - Т. R. пред ἔρχεται имеет ἀλλὰ («но» – удержано в русском и славянском текстах). Stier (ibid S. 355), Maier, Keil, Meyer и Tischendorf выпускают эту частицу, как отсутствующую в A 1 B C D L X Y Π, Syr., Copt., Arm., Vulg. – Tischendorf вместо ἀναγγελῶ (Т. R.), следуя A 1 A B C D K L и др., как и Keil, и Meyer, читает ἀπαγγελῶ; Godet этот вопрос оставляет не решённым.

⁶¹⁵ - Что не к одной притче о жене рождающей относятся слова Господа стиха 25, указывает и множественное число ἐν παροιμίαις, хотя бы это было сказано в смысле родовом. Ср. Keil. Также Stier (Die Reden d. H. Iesu S. 353–354), Hengstenberg, Luthard, вопреки Meyer'у, Maier'у и Roffhack'у, относящим ταῦτα – только к речи со ст. 17-го, и Weiss'у (Keil), относящему это слово только в ст. 23.

⁶¹⁶ - Παρρησία – о речи лица присутствующего. См. Stier ibid. S. 355 и тексты: Ин. 7:13, 26. Оттуда – о всякой открытой, прямой речи, речи свободной (Hengstenberg, Stier – ibid.). Ин. 11:11 Господь о Лазаре сказал: κεκοίμηται, а говоря παρρησία в ст. 14 – ἀπέθανε.

⁶¹⁷ - Следовательно не о частном только пункте учения в данном случае идёт речь, и не зачем добавлять: τὰ περὶ τοῦ πατρὸς (или: предначертания Отца, как Stier *ibid.* S. 355, следуя Grotius'у, или: что Он Мой именно Отец, что Я от Него изшел, – Stier *ibid.*). Произвольно и Keil: что в Отце заключается всё спасение. Что разумел Господь под «часом тем», после раскрытия понятия «дня того», представляется вопросом, легко разрешимым. Этот «час» начнётся одновременно с «днём тем», – он часть его и именно начало его, первый момент; он стоит в естественной противоположности с часом соблазна, рассеяния и скорби, о котором говорит Господь ниже (ст. 32). Следовательно, прежде всего – это час воскресения Господа из мёртвых, после которого, по свидетельству Деяписателя, Господь сорок дней являлся Апостолам и говорил о царствии Божием (Деян. 1:3 ср. Лк. 24:27, 48. Так св. Иоанн Златоуст, стр. 580, св. Кирилл *ibid.*, Зигабен, Толк. Ев. стр. 255, бл. Феофилакт, Благов. стр. 398, Stier, *Die Reden d. H. Iesu* S. 356, Hengstenberg, Roffhack, Olshausen-Ebrard, Lange, Massl). Но в части мыслится и целое, час представляет весь день, который им начинается. Отсюда – ведение об Отце в «час той» есть и ведение о Нём в Духе Святом. (Ἀναγγεῖλῶ – первое лицо – в этом случае означает, что и в Духе Святом с верующими приходит в общение Господь Сам – 14:18. Так Keil и Stier *ibid.*) и – в жизни блаженной. Meyer, Keil, Baumlein и Godet «час той» относят только ко времени сошествия Духа Святого, а бл. Августин (Op. cit col. 997) и Maldonat (Comment. in quatuor Evang. col. 1807) – только к жизни будущего века.

⁶¹⁸ - Русск.-будете просить, как и греч. подлинник (αἰτήσεσθε).

⁶¹⁹ - Вместо παρὰ τοῦ Θεοῦ (T. R), – Lachmann, следуя B C D L X, читает παρὰ τοῦ πατρὸς. За чтение T. R. большинство Codd. (A 1 A C 3 U G Δ Λ Π), Tischendorf, Lange, Godet, Keil, Meyer. – Keil и Meyer считают чтение Lachmann'a механическим воспроизведением имени Отца из предыдущ. и последующ. речи (стт. 26–28).

⁶²⁰ - См. Ч. 1, стр. 161.

⁶²¹ - Так Braune, а Lucke настоящие слова считает пояснением и поправкой к 14:16, сказанным якобы приспособительно (теория аккомодации). – Не отрицая вообще ходатайства Христова и по сошествии Св. Духа, обетование 14:16 «умолить Отца» Keil, Godet и Архим. Михаил относят всё же только к делу ниспослания Утешителя иного.

⁶²² - «Да не подумает кто-л., имеющий ум, и да не скажет по невежеству, пишет св. Кирилл: что Ученики или другие из святых совершенно не нуждаются для себя в посредстве Сына». Смысл-же слова Господа св. Отец изъясняет так. образом: «Апостолы возлюбили Его и... поверили, что Он от Бога изшел. По сей причине и возлюблены они были от Отца, равную как-бы взамен приемля благодать. И любящим Сына вполне готов внимать Бог». – Migne t. LXXIV, col. 464. – Бл. Августин пишет: «можно думать, что поскольку Господь наш Иисус Христос человек, – Он умоляет за нас Отца, а поскольку Бог, – внимает со Отцом». Op. cit col. 998.

⁶²³ - Aretius, Grotius, Wolf, Rosenmuller, Kuinoël (см. у Meyer'a), Seiler (см. у Stier: Die Reden d. H. Iesu S. 358).

⁶²⁴ - Luthard, Hengstenberg, Haneberg. Последний замечает: «у свв. писателей наблюдается литературный приём, что в первой именно части периода высказывается отрицание, чтобы нераздельно устремить внимание на вторую, заключающую главную мысль; ср. 7:16; 12:44». Maldonat (Comment. in quatuor Evang. col. 1808) полагает, что Господь желал показать силу имени Своего, что совершенно не подтверждается, однако, противопоставлением: Сам-бо Отец etc. Арх. Михаил пишет: «Отец небесный становится Сам к вам в столь близкое отношение, что Моё личное посредство становится уже как-бы ненужным». Также и Massl. Остаётся неясным: что-же желал сказать Господь: нужно или – не нужно Его посредство? Подобно сему и бл. Феофилакт: «Отец настолько любит вас, что вы уже (по смыслу последующего толкования сюда следует, конечно, также вставить: как-бы) не будете иметь нужды в Моем посредстве». Благов. стр. 398.

⁶²⁵ - См. Ч. 1, стр. 148.

⁶²⁶ - М. Макария, Пр. Догм. Богосл. Часть II, § 154. стр. 154–160. Olshausen-Ebrard суживает значение слов Господа, изъясняя их в том смысле, что доселе Ученики не могли сами молиться, прося себе невозможного и недостойного (Мк. 10:35; Лк. 9:54), и потому за них молиться должен был Сам Господь, отныне-же они непосредственно сами должны были обращаться с молитвой ко Отцу. И контекст речи против этого толкования. Godet полагает, что в ходатайстве Христа верующие не нуждаются, доколе пребывают в нормальном состоянии: тогда Он ходатайствует не за них, а чрез них (фраза...), но с уклонением их от этого состояния является и нужда в Его ходатайстве, почему и не сказал Он, что Он не будет просить за них, но только: не глаголю вам, яко Аз умолю Отца о вас. – Но в совершенно нормальном состоянии, т.е. совершенно чуждыми греха, верующие и не могут быть, след., в ходатайстве Христа они, помысли самого-же Godet'a, – нуждаются непрестанно: что-же тогда и желал сказать Господь?..

⁶²⁷ - Πεφιλήκατε καὶ πεπίστεύκατε в ст. 27 ((perfectum) – суть praesens perfectae actionis. – Bengel (у Meyer'a): amore et fide prehensum habetis Me.

⁶²⁸ - Вм. ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς (Т. R.), В С L X и, следуя им, Lachmann, Tischendorf и Meyer читают ἐκ τοῦ πατρὸς. За чтение Т. R. большинство Codd.: A 1 A C 2 У G Δ Λ Π также: Godet, Lange, Stier: Die Reden d. H. Iesu S. 364. Разнотчение это большого значения, впрочем, не имеет. Во всяком случае отвергать чтение с ἐκ на одном том основании, что оно имеет сильную догматическую окраску («тринитарную» – по Lucke у Stier'a ib.), как это, следуя Lucke, делает и Godet, конечно, нельзя.

⁶²⁹ - Godet говорит, что παρὰ в соединении с ἐξῆλθον выражает более, чем простое посольство, которое было-бы выражено только чрез ἐλήλυθα ἀπό; здесь обозначается вообще божественный круг жизни, из которого вышел Иисус. В ст. 28 стоит уже παρὰ τοῦ πατρὸς, а не τοῦ θεοῦ ибо речь идёт не о содержании только веры Апостолов, а о самом деле в его существе. Что в словах: изыдох т Отца, указывается, действительно, на премирное бытие Сына у Отца, ясно следует

из последующего противопоставления этого изшествия временному явлению в мир: и приидох в мире. Евфимий Зигабен: «слова: изыдох от Отца, указывают на то, что Иисус Христос из Существа Бога Отца, т.е. что Он истинный Сын Бога Отца, – и приидох в мир, указывают на Его воплощение, равно как и слова: оставляю мир, а: иду ко Отцу, – указывают на восстановление Его в прежнем могуществе и славе». Толк. Ев. стр. 256.

⁶³⁰ - Слово: πάλιν (паки) указывает на тесное соотношение между предстоящим удалением Господа и Его пришествием: в последнем полное оправдание и объяснение себе находит первое.

⁶³¹ - И исхождение от Отца в мир, и оставление мира для возвращения ко Отцу нельзя, конечно, понимать в смысле безусловном, но соответственно с понятием о вездесущии Божества. «Так, в мир идя, изшел Он от Отца, пишет бл. Августин: что Отца не оставил, и так грядет ко Отцу, покинув мир, что мира не оставляет. Изшел от Отца, потому что Он от Отца есть, в мир пришёл, поскольку явил миру плоть Свою, которую воспринял от Девы. Оставил мир плотским видением, пришёл ко Отцу чрез вознесение по человечеству, и мира не оставил, и ныне управляя им». – Op. cit, col. 999.

⁶³² - В ст. 29 Tischendorf выпускает αὐτῷ; Keil замечает, что это обычная в Т. R. прибавка. А 1 В С D Λ Π не имеют её, но А С 2 D 3 L X G Δ – имеют; принимает её и Lachmann. – Ἐν τούτῳ (propter hoc) т.е. в том, что Ты всё знаешь (οἶδας πάντα). Ὅτι относится к πιστεύομεν, а не в ἐν τούτῳ, при чём получался-бы тот смысл, что веруют они только в то, что Он от Бога изшел, но не в то, что к Богу Он идёт. Так Keil, Meyer, Maier, Olshausen-Ebrard. Наоборот Lange принимает зависимость ὅτι от ἐν τούτῳ, при чём ὅτι даёт смысл: потому что.

⁶³³ - Op. cit col. 1000. – По поводу слов Учеников: не требуеши, да кто Тя вопрошает, бл. Августин, имея в виду Божеств. всеведение Господа, вопрошает: «что-же значит, что мы и то, и другое читаем, – т.е., что Господь и спрашивал, и был вопрошаем? Но это решается скоро, поскольку не Ему, но тем, коих Он вопрошал или от коих был вопрошаем, скорее это было

потребно. Ибо Он не вопрошал кого-л., чтобы научиться от них чему-л., но скорее – чтобы их научить. И если кто вопрошал Его, желая от Него чему-л. научиться, то им, конечно, было нужно это, чтобы научиться чему-л. от Того, Кто знал всё».—Ibid., col. 1000–1001.

⁶³⁴ - Вопреки допускающим такую возможность: Meyer'у, Luthard'у, Tholuck'у, Lucke, Maier'у, Massl'ю и Stier'у: Die Reden d. H. Iesu S. 367.

⁶³⁵ - Св. Кирилл пишет: «Они говорят: ныне веруем, не тогда только, конечно, прияв в себя начало веры, когда услышали эти слова или увидели знамение, т.е. всеведение, говорю, Господа, – но как тогда начавшие утверждать в своих душах вначале полученную веру и тогда твёрдо убедившись в том, что Он – Бог и от Бога, по Существу и Истинного (Бога)». Migne t. LXXIV, col. 469.

⁶³⁶ - Lange, наоборот, полагает, будто Ученики поняли теперь, что из признаваемого ими факта чудесного изшествия Господа от Отца с необходимостью должно было заключать и о столь-же чудесном удалении Его к Отцу, – мнение, не находящее себе ни малейшего основания в тексте.

⁶³⁷ - При толковании ст. 31-го главнейшее затруднение представляет вопрос о том, вопросительную-ли или утвердительную форму имеет он? В вопросительной форме его принимают: Т. R., русский и славянский тексты, св. Кирилл (Migne t. LXXIV, col. 469), бл. Августин (Op. cit col. 1001), Златоуст (Р. II., стр. 582), бл. Феофилакт (Благов. стр. 399), Евф. Зигабен (Толк. Ев., стр. 256–257), Calvin, Olshausen, De-Wette, Baum.-Crusius (см. у Keil'я), Tischendorf, Kuinoël (у Meyer), Pfenninger (у Stier: Die Reden d. H. Iesu S. 368), Haneberg, Hengstenberg, Maier и Massl. В положительной: Bengel, Lange, Weiss (по Keil'ю ibid.), Maldonat (Comment. in quatuor Evang. col. 1810–1811), Luthard, Meyer, Olshausen-Ebrard, Roffhack, Lange, Godet, Tholuck, Baumlein и Stier (ibidem). Наконец, Keil и ту, и другую форму считает безразличной. Последнее мнение представляет крайность, но не чуждо истины: ни в том, ни в другом случае дело существенно не изменяется. И при вопросе Господа не отрицает совершенно веры у Апостолов (ср. ст. 27,

также 2:11 и Лк. 22:32), но только чрез предшествующее с ударением ᾿ρτι указывает на несовершенство её, особенно ясно имеющее раскрыться в настоящее именно время, благодаря чему ныне особенно неблагоприятным являлось их свидетельство о ней. Чрез ᾿ρτι же и при утверждении указывается на несовершенство веры Апостолов. Конечно, ᾿ρτι в последнем случае должно стоять в противоположении к ст. 32, а не относиться к предыдущему: теперь только, после доказательства всеведения Моего поверили вы!.. Такая мысль о внезапности веры у Апостолов, получающаяся при толковании у Godet и Stier (ibid.), иногда даётся словам Господа и при толковании их в форме вопроса, как, напр., у бл. Феофилакта: «Он говорит: ныне-ли веруете?! и этим как-бы упрекает и укоряет их за медленность веры» (Благов. стр. 399). Она должна быть отвергнута не только в виду ранних свидетельств о вере Учеников (2:11), но и главным образом – в виду невозможности установить тогда связь с последующим ст. 32-м. К этому стиху в соотношение должно ставить ст. 31-й, и при утвердительной форме ст. 31 соотношение это будет таково: ныне вы веруете, но грядет час etc. Такое понимание предпочитают в виду того, что о вере Учеников свидетельствовало и прежде, и потом (тексты уже приведены), и, покидая их, Господь не мог сомневаться в их вере, что было-бы, сверх того, слишком печальным концом для прощальной Беседы. Ученики, говорят, веру действительно имели, и Господь подтверждает это (Stier, ibid.). Но, повторяем, не отрицается их вера и при вопросительной форме ст. 31-го, отрицается же только наличность её в той степени, какая достаточна была-бы для побеждения соблазна. Такую степень веры разумея, и спрашивает Господь: «ныне ли веруете?» и затем продолжает: «се грядет час» etc. Иначе говоря: «вы не веруете настолько, чтобы избежать соблазна, не рассеяться, не оставить Меня одного. Теперь-ли говорить вам о своей вере?»... Ясная связь, получающаяся в этом случае, и заставляет предпочитать вопросительную форму ст. 31-го пред утвердительной, при которой допускаемое, как единственно возможная связь со ст. 32, противоположение: «но» («ныне

веруете, но грядет час» etc.), не подтверждается самым текстом, где нет соответствующей частицы противоположения, напр. ἄλλὰ, почему и это противопоставление является в большей или меньшей степени произвольным.

⁶³⁸ - Winer (Gramm. d. N. T. Sprachid. S. 416) говорит, что подлежащее при σκorpισθῆτε не ἕκαστος, а ὑμεῖς, – ἕκαστος-же прибавлено только для ближайшего определения. В ст. 32-м vñv (T. R., славянск. ныне; русск. согласно с некоторыми переводами, имеющими в м. vñv – ἤδη, читает: уже) не имеют A 1 A B C D L X, Lachmann, Tischendorf, Keil, Meyer, – но C 3 D 3 G Δ Λ Π и Lange имеют эту частицу. – Σκorpισθῆτε. Образ мог быть взятым и из приводимого Мф. 26:31 пророчества Захарии Зах. 13:7, или из притчи Господа о Пастыре добром (особ. 10:12). Первое должно допустить скорее, ибо и по времени приведённое Господом пророчество было ближе, и у Мф. 26:56, на него намекается при рассказе о бегстве Учеников. Кроме того, Ин. 10:12 пастырь представляется при рассеянии овец бегущим, что совершенно, конечно, не соответствует обстоятельствам бегства Апостолов.

⁶³⁹ - Св. Кирилл: «Спаситель прекраснейшим образом вновь показывает, что не пришло ещё время утверждения во всём добром; таковым-же временем было то, которое несло (с собою) сошествие Св. Духа с неба». Migne t. LXXIV, col. 469; бл. Августин: «когда был дан Дух Св., было совершено в них то, что ныне говорится им: дерзайте, яко Аз победих мир». – Op. cit col. 1002.

⁶⁴⁰ - В выражении εἰς τὰ ἴδια было-бы странно искать указания на то, куда именно имели разойтись Ученики. Εἰς τὰ ἴδια стоит скорее, как противоположение κοινῶνῐα, в котором пребывали они с Господом, оставив всё своё (ἴδια): «се мы оставихом вся и вслед Тебе идохом». Мф. 19:27. По справедливому замечанию Maldonat'a, (Comm. in quatuor Evang. col. 1811), в этом выражении дано указание не только на общее бегство, но и на соблазн, посрамление, заставившее со стыдом рассеяться, покинуть друг друга, бросить всё прежнее и возвратиться к себе, к старой своей жизни.

⁶⁴¹ - Бл. Феофилакт: «когда посему слышишь: Боже, почто Ты Меня оставил (Мф. 27:46), не понимай так просто, будто Спаситель оставлен Отцом (ибо как Он свидетельствует здесь: Отец со Мною?), а понимай так, что слова эти сказаны естеством человеческим, оставленным и отверженным за грехи, но во Христе примирённым и усвоенным Отцу». – Благов. стр. 400.

⁶⁴² - В высшей степени неудачно поэтому толкование Tholuck'a (Comm. zu d. Ev. Ioh. S. 286): «Христос теряется (?) в предчувствии великой душевной тоски, которая Его тогда постигнет, и прибавляет (эти слова) как-бы для собственного утешения»...

⁶⁴³ - Т. Р. читает в ст. 33-м ἔξετε, как и наши русск. и славянск. тексты, но такое чтение, принятое и Lachmann'ом, подтверждается только cod. D, тогда как A 1 A B C L У X Н Л П и, следуя этому громадному большинству Codd., Tischendorf, Keil, Lange, Meyer и Stier S. 372 читают praesens: ἔχετε – Meyer предполагает, что futur. явилось в соответствие ст. 32-му. – Таῦτα ст. 33-го Златоуст (Р. II., стр. 582–583), Евф. Зигабен (Толков. Ев., стр. 257), бл. Феофилакт (Благов. 400), св. Кирилл (Migne t. LXXIV, col. 472) и бл. Августин (Op. cit col. 1001) – относят ко всей прощальной Беседе. Св. Кирилл, «в этих словах Христос всю к ним обращённую беседу прекрасно заключает и, вкратце представляя всю сущность сказанного, предлагает краткое сведение о собственном желании Своём (да во Мне мир имате)". Бл. Августин: «потом, заключая эту великую и пространную речь, Он сказал» etc. Также Maldonat, Comm. in quatuor Evang. col. 1812, Keil, Luthard, Massl, Maier, Tholuck, Lucke. – Meyer и Hengstenberg относят таῦτα только к XV и XVI гл., а Haneberg, Lange и Olshausen-Ebrard – только к периоду речи до предшествующ. таῦτα.

⁶⁴⁴ - Понятие мира (εἰρήνην) в 16:33 берётся тоже, что и 14:27; оно уже раскрыто нами при толковании последнего места. См. ч. I, стр. 206–209. Следовательно, это не тоже, что εἰρήνην у Ап. Павла, Рим. 5:1. Понятие θλῖψιν является противоположным понятию εἰρήνην, указывая и на внешние, и на внутренние скорби (Olshausen-Ebrard, Stier: Die Reden d. H.

Iesu S Stier: Die Reden d. Herrn Iesu S. 372), хотя, по мнению некоторых, более на первые, чем на вторые (Keil, Luthard).

⁶⁴⁵ - Св. Кирилл (Migne t. LXXIV, col. 473) раскрывает догматическое учение о том, как во Христе одержало победу всё человечество, верующее в Него. 'Εϋὼ в данном случае ясно выражает идею одной Личности, победа которой есть победа всех других (Godet.) – Понятие κόσμος'а в ст. 33 берётся в обычном в прощальной Беседе смысле враждебного Христу царства. См. Roffhack, Tholuck, Meyer. – Olshausen-Ebrard утверждает, что содержание ст. 33-го относится ко времени от смерти Господа до Его воскресения; но это произвольное ограничение его значения, которое сохранится навсегда, доколе верующие обитают в мире», доколе «мир» существует.