

# Толкование притчей Господа нашего Иисуса Христа архиепископ Ричард Тренч

Предисловие к первому изданию

Предисловие ко второму изданию

Предисловие к первому изданию

Дублинский архиепископ Р.С. Тренч, родившийся в 1807 г. очень рано приобрел почетную известность разнообразными учеными и литературными трудами. Но смело можно сказать, что различные произведения его пера служили к достижению одной цели: это были подготовительные средства, которыми он запасался для исполнения своего высокого призвания – сделаться добрым пастырем духовного стада.

Не держась хронологического порядка его изданий, укажем на те, собственно, которыми определяются его воззрения на главный предмет его занятий.

Призванный быть руководителем в деле христианства и проповедником евангельских истин (ибо капитальные его произведения, из которых одно предлагается здесь в русском переводе, как бы ограничиваются этою главною задачею), он весьма рационально начал свою подготовительную деятельность. Остановливаясь на том факте, что Божественное Откровение выражается на языке человеческом, он обращает особенное внимание на самые слова, на относительную состоятельность языка в выражении понятий и особенно высших понятий, и отношений. Свои воззрения по этому предмету он излагает в отдельном трактате (On the Study of Words); издает рассуждения «о синонимах в Новом Завете» (Synonyms of the New Testament) и об изменчивости в значении слов, общей во всех языках, хотя явление это рассматривает преимущественно по отношению к английскому (Select Glossary of English Words used formerly in senses different from the present). Нельзя пройти молчанием сочинение почтенного автора, вероятно излагающее испытанное им самим благотворное действие, производимое чтением Св. Писания на читателей (The fitness of Holy Scripture

for unfolding the spiritual Life of Man). Нельзя не упомянуть, что он воспитал в себе поэтическое чувство, выразившееся в некоторых замечательных поэмах (Сказание о мученике Иустине, поэмы восточного содержания, элегические поэмы); издал «Собрание священных латинских песнопений» с биографическими примечаниями и прозодическим трактатом о замене количественной версификации акцентною, и о созвучии (рифме) в средневековой латинской поэзии.

Обращаясь к толкованию притчей, считаем нужным прибавить собственное указание автора на те непосредственные материалы, на которых он основывался в своих толкованиях. Он подразделяет их следующим образом: 1) сочинения, содержащие введение в притчи, излагающие, так сказать, теорию поучения этого рода, и высокое значение Евангельской притчи; 2) сочинения, содержащие общее обозрение евангельских притчей, в форме проповедей, бесед и пр.; 3) трактаты о некоторых отдельных притчах, напр., «о сеятеле», «о плевелах», «о виноградарях», «о неправедном управителе», «о браке царского сына», «о богаче и Лазаре», «о талантах».

В творениях св. отцов церкви, в отдельных толкованиях Св. Писания, в полемических сочинениях ее древних и новых антагонистов, в учениях средневековых реформаторов, в системах новой и новейшей философии, он почерпал все то, что просвещенный христианин и вместе глубокий мыслитель мог бы почерпнуть, с одной стороны для яснейшего разумения евангельских истин в первобытной их чистоте, с другой – для защиты их от нападок явных и скрытых скептиков.

Но ведь душа по природе христианка, а потому не должно казаться странным или неуместным то, что автор, вращаясь в духовной сфере, нередко приводит параллельные места из писателей классической древности: такие приемы позволяли себе и наши старинные проповедники и некоторые из гениальных поэтов нового времени.

В заключение нельзя не указать на весьма важный, и для нас в особенности замечательный результат, который прямо и непосредственно может вывести всякий просвещенный

читатель, издаваемого в русском переводе, сочинения Тренча. Автор, обладающий такою огромною ученостью, но, по-видимому, не особенно знакомый с догматами и строем православной церкви, так явно совпадает с оными в своем изложении, что его легко можно принять за одного из благочестивых ее сынов, а потому переводчик не имел нужды делать какие-либо пропуски или изменения в его толкованиях, как это часто случается при переводах многих иностранных писателей этой категории. 30-ть притчей Господа нашего Иисуса Христа, объясненные дублинским архиепископом, изложены в форме назидательных и любвеобильных бесед, содержащих исторические исследования о времени и обстоятельствах, когда, перед кем, и по какому случаю они были произнесены Божественным Учителем, и какое они производили действие на слушателей. Автор переносит своих читателей на самые места событий и, не прибегая к иллюстрации, живо изображает сцены действия и действовавших лиц. Повествования евангелистов приведены им в совершенную гармонию, уяснено пророческое и учительное значение притчей, нигде не пропущено случая к обличению ложных толкований, принадлежащих писателям западных исповеданий, отделившихся от первобытной вселенской православной церкви: не есть ли это явное и непререкаемое свидетельство, что основательное познание христианского учения, кем бы оно ни было изложено, если только изложение благонамеренно, беспристрастно, чуждо всякой недобросовестной тенденции, не противоречит здоровой логике, – есть учение православное?

А. 3.

Предисловие ко второму изданию

Нельзя не порадоваться, что подобные сочинения, как предлагаемое, вызывают потребность в повторении издания. Факт этот служит отрадным доказательством, что у нас есть потребность и спрос на серьезные богословские сочинения, способные питать ум и сердце, хотя бы они принадлежали к сокровищнице не нашей отечественной, а вообще христианской литературы. Сочинения дублинского архиепископа Тренча (ныне уже покойного) по справедливости пользуются заслуженною

известностью не только в английской, но и вообще в богословской литературе, так как в его творениях счастливо сочетается глубина и ясность мысли с краткою выразительностью изложения, приближающего его к классическим писателям высшего рода. Как в этом, так и в других его сочинениях (а они весьма многочисленны), заключается такое богатство богословских, а вместе и нравоучительных истин, и мыслей, что они могут служить не только глубоко назидательным чтением, но и источником проповедей, как они уже и служили для некоторых известных наших проповедников. Поэтому было бы отнюдь не излишне, если бы со временем появилось в свет на русском языке полное собрание сочинений этого глубокого богослова, мыслителя и вместе поэта.

Перевод настоящей книги сделан одним светским лицом, известным педагогом и классиком, А.З. Зиновьевым, который при своем глубоком и всестороннем светском образовании умел ценить и сокровища богословской мысли и науки. Труд исполнен был им с любовью и тщательностью, которые с лучшей стороны свидетельствуют о литературном и богословском вкусе ныне покойного переводчика, во многих случаях с неподражаемою точностью воспроизводившего сильный, выразительный, и вместе живописно краткий, язык подлинника. Но с течением времени сам автор сделал значительные изменения и дополнения в своем сочинении, так что при новом издании пришлось вновь просмотреть этот перевод и сверить его с последним изданием подлинника, что и сделано в предлагаемом издании, редакцию которого мы приняли на себя с полным удовольствием.

Л. Лопухин

СПБ

4 июля 1888 г.

# Введение

## Глава 1. Определение притчи

Писатели, которым приходилось определять значение *притчи*<sup>1</sup> παραβολή, затруднялись дать ей удовлетворительное определение, – такое именно, в котором заключались бы все ее отличительные признаки, и в то же время ничего не было излишнего и случайного. Не предпринимая нового опыта в этом роде<sup>2</sup>, мы просто постараемся отличить притчу от басни, аллегории и др. родов изложения, близко к ней подходящих или с нею граничащих. При таком различении ее от видов изложения, с которыми легче всего смешать ее, и при тщательном уяснении ее отличительных черт, лучше выяснятся ее собственные отличительные свойства, чем при каком бы то ни было ином методе исследования.

1. Некоторые считали притчу тождественною с басней Эзоповою, или проводили между ними лишь легкую, едва приметную черту различия. Так, напр., Лессинг и Сторр утверждали, что басня рассказывает о некотором событии, как бы действительно в известное время происшедшем, тогда как притча представляет только возможность случая, в ней содержащегося. Но не говоря уже о том, что примеры вообще не подтверждают этого положения, нельзя не признать, что различие между притчею и баснею гораздо более существенное. В основание притчи полагается духовная, небесная истина, – чего совершенно нельзя сказать о басне. Басня ограничивается житейскими опытами и не отрешается от земли. Она не переходит за пределы простого нравоучения, имеющего предметом практическую мудрость, осторожность, предусмотрительность и т. п., и, жертвуя всем для этой цели, предпочитает ее высшей доблести и самоотвержению. Она не возвышается над обыденною, житейскою мудростью и считает своим высшим идеалом лишь то, что может понять или одобрить мир. Поэтому она не имеет места в писании<sup>3</sup> и, по существу дела не может иметь; так как св. Писание пробуждает в человеке сознание божественного первообраза и имеет целью воспитание разума и всего духовного человека, а не

посредственное изощрение остроумия. Цель басни – поощрять и развивать разумные свойства, осмыслить в человеке то, что животное совершает по инстинкту, – сама по себе весьма похвальна, но по тому же самому она и выставляет его лишь более смышленным между животными, пользуясь заманчивою аналогией примеров и пояснений из дольного мира<sup>4</sup>. Этот мир есть обычная и главная, хотя не исключительная и единственная область басни. Даже когда выводится в ней человек, он действует в ней лишь по отношению к низшему миру. В притче, напротив, этот мир животных если и не вовсе исключен, то по крайней мере допускается лишь по соотношению его к человеку. Взаимные отношения животных, чуждые духовного начала, не представляют никакой с ним аналогии, не могут служить пособием при уяснении истин царствия Божия. Напротив того, все отношения человека к человеку суть духовные, таковы же его отношения и к дольному миру. Господство его, напр., над животными принадлежит ему по праву высшей духовной природы; это есть власть свыше ему дарованная (Быт.1:28, 2:19, 9:2). А потому в примере пастыря и овец и др. она может служить образом глубоких истин, уясняя отношения между Богом и человеком.

С этой высшей точки зрения притча сохраняет характер высокого достоинства, не позволяет себе ни шутки, ни насмешки над людскими слабостями, глупостями или преступлениями<sup>5</sup>. В притче проявляются иногда строгость и негодование, но она не издевается над несчастьем, хотя бы и заслуженным, в ней слышится негодование святой любви, тогда как баснописец часто поблажает насмешке и колкости<sup>6</sup>; он посыпает солью душевные раны человечества, конечно с намерением их уврачевать и для исправления зла; совершенно иной дух преобладает в возлиянии вина и масла, которыми Спаситель врачует глубокие язвы человечества.

Есть и другое различие между притчею и баснею. Конечно, баснописец не пренебрегает истиной, так как он вовсе не имеет намерения обманывать, приписывая животным и бездушным предметам смысл и дар слова, но строжайшее уважение к истине, свойственное высшему учителю нравственности, не

дозволяет ни в каком случае шутить истиною или мгновенно нарушать ее законы, хотя бы то было условно и по молчаливому соглашению. В его понятии творение Божие, как оно вышло из рук Творца, так совершенно, располагает к такому благоговению, что не может быть представляемо иначе, как в своем действительном виде. Потому-то великий Учитель в своих притчах не нарушает устава природы, не допускает никакой аномалии: Он не представляет нам говорящих растений<sup>7</sup>, рассуждающих животных: все это несвойственно Его способу наставления.

2. Притча отличается и от *мифа*, именно тем, что в нем истина и образ, ее представляющий, сливаются вместе, так что сознание различия между ними принадлежит не современникам происхождения мифа, искренно ему верившим, а позднейшим поколениям, способным к большей рассудочной деятельности. Мифические образы являются не как представители истины, но как самая истина, тогда как в притче все сознают и различают содержание и форму, ядро и оболочку, драгоценный сосуд и еще более драгоценную влагу, в нем хранимую. Есть другого рода мифы, искусственное произведение более зрелого сознания, мифы неподражаемые, образцы которых встречаются у Платона<sup>8</sup>, изобретенные для удобнейшего воплощения многозначительной духовной истины. Но и эти последние отличаются от притчи тем, что они не имеют притязания на признание их за действительные или даже возможные (что и составляет их отличительный признак в сравнении с притчею)<sup>9</sup>, но только рассчитывают на признание содержащихся в них истин. Иногда с какою-либо старинною легендою или мифом соединяется древнее предание или духовное значение, задняя мысль, причем фактическое ее представление часто не внушает никакого доверия. Такому процессу, как известно, неоплатоники подчиняли древнюю греческую мифологию. Напр., Нарцисс, влюбившийся в свой образ, отражаемый в ручье, и изнывающий по нем, служил символом человека, который устремляется в мир призраков, ожидая найти высшее благо, могущее вполне удовлетворить его, но на самом деле находит разочарование и смерть. При этом имелось целью оградить мифологию от



нелепостей и безнравственности, воплотить в ней нравственную жизнь, дабы она удержалась на своей почве пред лицом новой христианской жизни, хотя в сущности ускорили только конечное разрушение всей системы.

3. Притча также ясно различается от приточной пословицы<sup>10</sup>, *παροιμία*, хотя, должно заметить, слова эти в Новом Завете часто смешиваются как равнозначительные. Изречение «Врач, исцели себя самого» (Лк.4:23), хотя и называется притчей, в сущности есть пословица. В таком же смысле сказано Господом<sup>11 12</sup>: «если слепой поведет слепого, то оба упадут в яму»; это опять скорее пословица, хотя Петр сказал: «изъясни нам *притчу сию*» (Мф.15:14–15). Сюда же можно отнести текст ев. Луки (Лк.5:36), который скорее представляет собою пословицу или приточное выражение, чем притчу в собственном смысле слова. Сравни также 1Цар.24:13; 2Парал.7:20; Пс.44:14; Прем.5:3. С другой стороны, у еванг. Иоанна (Ин.10:6, 16:25, 29) находим под названием притчи иносказательные образы (аллегии), которые ближе подходят к притче, но опять имеют отличительные свойства. Такое смешение терминов объяснить нетрудно. Отчасти оно объясняется свойством еврейского языка, где одним и тем же словом выражается и притча, и пословица<sup>13</sup>, и потому писатели, привыкшие думать на этом языке, подчинялись его влиянию, тем более, что притчи и пословицы сходны по загадочности своего смысла, требующего объяснения или прямого способа выражения<sup>14</sup>. Пословицы, впрочем, как наследие целого народа, вошедши в общее употребление, получили ясное значение, но равным образом скрывают в себе нечто загадочное, или отдаленный скрытый намек, требующий быстрого или глубокого соображения и знания разнообразия фактов<sup>15</sup>. Далее иногда притча и пословица употребляются безразлично<sup>16</sup> и потому, что пословица очень часто, хотя и не всегда, основывается на сравнении, скрытом или ясно высказанном (2Петр.11:22). Наконец, пословица есть как бы сосредоточенная притча; как, напр., вышеприведенная пословица: «если слепой поведет слепого, то оба упадут в яму» может быть изложена в форме притчи. Поэтому не только

пословицы могут быть обработаны в формы басней, но они вместе с тем нередко по своему существу составляют намек или сжато выражают суть уже хорошо известной басни<sup>17</sup>.

4. Остается показать различие притчи от иносказания или *аллегии*. Они различаются более по форме, нежели по своей сущности: в аллегории объясняющий и объясняемый предметы сливаются, качества и свойства одного приписываются другому, тогда как в притче они постоянно сохраняют свои отличительные свойства и лишь сопоставляются один возле другого<sup>18</sup>. Так у еванг. Иоанна (Ин.15:1–8): «Я есмь истинная виноградная лоза» и пр. представляет аллегорию; выше (Ин.10:1–16) тесно связаны между собою две аллегии; в первой Господь говорит: «Я есмь дверь» и пр., а во второй: «Я есмь пастырь добрый», и пр. Точно также: «вот агнец Божий» есть аллегорическое выражение<sup>19</sup>, а в другом месте: «как овца веден был Он на заклание» есть выражение приточное или свойственное притче. Аллегория должна быть ясна без толкования, извне заимствованного, которое более или менее нужно для притчи; ибо аллегория объясняется сама собою и смысл ее вместе с нею развивается последовательно<sup>20</sup>. Также и по отношению к метафоре, аллегория есть более развитое сравнение или подобие. В то время как многие пословицы суть сжатые притчи, так вместе с тем многие из них представляют собою и краткие аллегии. Пословицы суть сокращенные притчи. Есть, напр., на востоке пословица: «мир есть труп, а около него собираются псы»; она понятна сама по себе и не нуждается в объяснении посторонними соображениями. Другого свойства выражение Господа: «где будет труп, там соберутся и орлы»; оно вовсе не указывает на скрытое под ним значение, о трудности которого свидетельствует уже то, что весьма многие толкователи часто не согласны между собою касательно ее внутреннего назначения.

Итак, притча отличается от басни тем, что, вращаясь в духовной сфере, не переступает никогда за пределы естественного порядка вещей; от мифа – тем, что в нем бессознательно смешивается глубокий смысл с внешним символом, тогда как в притче тот и другой разделяются; от

пословицы тем, что более пространно развивает лежащую в ней глубокую мысль и по необходимости излагает ее иносказательно, тогда как пословица приводится лишь случайно и кстати; от аллегории – тем, что, сравнивая один предмет с другим, в то же время явно различает в них внутренний смысл и внешнее выражение, тогда как аллегория свойства и качества одних предметов метафорически придает другим<sup>21</sup>.

## Глава 2. Об учении притчами

Хотя Господь наш в некоторых случаях поучал притчами с намерением скрыть истину от тех из Своих слушателей, которые не могли или не достойны были понимать ее<sup>22</sup>, так что, говоря словами Фуллера, притчи в этом случае уподоблялись облачному и огненному столпу, озарявшему путь евреям и омрачавшему египтянам<sup>23</sup>, но, без сомнения, Он имел ту же цель<sup>24</sup>, что и другие, желавшие этим способом уяснить<sup>25</sup> или доказать рассматриваемые ими истины, – говорим уяснить и доказать: потому что притча или иное подобие духовной истины, взятое из мира естественного или человеческого, не только есть простое уяснение, но в некоторой степени, и доказательство. Эти пособия не только делают истину более вразумительной или, если она понятна сама по себе, живее ее изображают<sup>26</sup>, но и представляют собою доводы, которые могут служить свидетельствами, так как естественный мир вообще свидетельствует о мире духовном, творении той же десницы, произрастающем от того же корня, поставленном для той же цели. Все любители истины признают эту таинственную гармонию и проистекающую отсюда силу доводов<sup>27</sup>. Для них земные предметы суть копии предметов небесных. Они знают, что земная скиния построена «по образцу, показанному на горе» (Исх.25:40; 1Парал.27:11, 12)<sup>28</sup>. Невольно при этом напрашивается на размышление известный вопрос ангела у Мильтона: «что если земля есть лишь тень неба и все содержащиеся в них вещи схожи между собою более, чем как это думают на земле?»<sup>29</sup>

Думать, что это лишь пояснительные образы (иллюстрации), случайно, но притом произвольно приводимые, искусно избранные из великой и богатой галереи чуждых, несвойственных образов, так, что то же искусство могло бы избрать и другие аналогии, столь же или почти столь же соответственные, значило бы обнаруживать полное непонимание дела. Нет, скорее образ и мысль, им преобразуемая, как и его основная идея, находятся во

взаимном сродстве или принадлежит один другой по *внутренней необходимости*, по закону таинственного сродства<sup>30</sup>. Ведь не просто по удачной случайности приведена столь дивная аналогия мужа и жены в пояснение таинственного соотношения Христа к избранной Церкви. В ней, очевидно, есть нечто гораздо высшее; земные отношения служат только низшею формою небесных, на которых она зиждется и которые выражает внешним образом. Христос говорил Никодиму о новом рождении не потому только, что рождение в этом естественном мире было приличнейшим переносным выражением для духовного акта, который вовсе без нашей воли совершается с нами при вступлении в царство Божие; но все обстоятельства этого естественного рождения были предуготовлены для того, чтобы выдержать все бремя столь великого таинства. Господь есть Царь, который не заимствовал этого титула от царей земных, но им ссудил Свое собственное; и не только дал одно имя, но установил так, чтобы всякое истинное господство и управление на земле с правосудными законами, с своими твердыми уставами, с своими карами и наградами, с своим величием и страхом, гласило о Нем и о Его царстве, которое господствует над всем. – Таким образом «царство небесное» в сущности не есть просто фигуральное выражение, но самое буквальное: скорее земные царства и земные цари являются его образом и тенью. В человеческом царстве и человеческих отношениях повторяются отношения мира естественного. Неудобренная почва, производящая терние и волчец, как свою естественную жатву, служит неизменным типом и постоянною притчею человеческого сердца, которое, будучи подвержено тому же проклятию, также, без бдительного домостроительства, неминуемо порождает волчец и терние. Плевелы, которые произрастают вместе с пшеницею, и уже напоследок от нее отвиваются, повторяют одну и ту же повесть о настоящем смешении и будущем конечном разлучении грешников от праведников. Увядание неприметного зерна в земле и возрастание от этого истлевшего и умершего семени благодатного стебля и плодообильного колоса всюду повторяет пророчество о конечном воскресении, так, как и возрастание

есть своего рода воскресение – тот же процесс низшего свойства, та же сила, проявляющаяся в малых вещах (1Кор.15:35–38). Все это не просто удачно подобранные уподобления, но именно верные сопоставления однородных вещей. Сила их коренится глубже в гармонии, бессознательно всеми чувствуемой, а всеми глубокомысленными умами с восторгом созерцаемой, – гармонии между миром естественным и духовным так, что образы первого представлялись им далеко не простыми объяснениями, удачно, но произвольно взятыми. Могут возразить, что наоборот в наших толках о небесных вещах мы только воспроизводим земные образы и отношения к небесным, что земля не есть тень неба, но что небо по крайней мере так, как мы это понимаем, есть земная мечта, что мы не находим и не узнаем небесных вещей в их земных портретах, а лишь более или менее искусно их применяем. Это отрицание всегда возможно, и основание его не подлежит спору; но любитель истины, превосходящей его разумение, не колеблется в своей вере, что, хотя человек может быть мериллом для всех земных вещей, но Бог есть мерило человеку, – что тот же Господь, сидящий на небесном престоле, наполняет лучами Своего света Свой храм на земле; что черты природы, всюду открывающиеся нашим глазам, не суть обыкновенные, а священные письмена, так сказать иероглифические надписи Бога, и он считает счастьем для себя, что находясь посреди их, он всегда имеет пред своими глазами предметы, внушающие ему самые назидательные уроки.

Таково действительно положение человека. Его окружает чувственный мир, но мир этот не должен делать человека рабом чувств; он так устроен, чтобы человек, правильно к нему относясь, всегда возвышался над ним, чтобы видимое творение возвещало о делах Божиих, служило лестницею, возводящую его до созерцания небесной истины. Он должен идти к этой истине, не убегая от своих собратий, от их дел и путей, а повсюду выражая готовность воспринимать ее – на торжищах, на распутьях, на поле, не отрываясь от всех отношений к ближним, а признавая в них орудия, чрез которые ему должно воспитать себя для познания высших таинств; а потому,

уважительно обращаясь с ними, стараясь своею к ним правдивостью проникнуть их глубокое значение, скрытое в грубых формах, – беседуя с ними, по-видимому, как с простыми гостями, и признавая притом, что его собеседниками были неузнанные им ангелы. Так, кроме словесного божественного откровения, мы имеем другое, древнейшее, и без которого нельзя представить себе первое, заимствующее у него все свои признаки. Весь тот нравственный и видимый мир, с его царями и подданными, солнцем и луною, родителями и детьми, сеянием и жатвою, светом и тьмою, сном и бдением, рождением и смертью, от начала до конца есть поразительная притча, великое учение духовной истины, пособие для нашей веры и нашего разума<sup>31</sup>.

Правда, человек всегда в опасности потерять «ключ знания», могущий открыть ему двери этого дворца, и тогда он становится не царем в мире чудес, ему подчиненном, а действует посреди этого мира то как его хозяин, то как его слуга. Таким мы его видим на двух полюсах жизни – дикой, и превратно цивилизованной. Внутреннее его око омрачено до совершеннейшей слепоты; внутреннее ухо отяжелело и не внимлет голосам, взывающей к нему природы; и в самом деле, все, кроме одного *Человека*, поражены большею или меньшею глухотой и страдают ослеплением. Нет ни одного, которому природа высказывала бы столько, сколько она должна сказать, и с такою настойчивостью, с какою предрасположена это поведать. Все св. Писание, с его неисчерпаемым иносказанием, постоянно возбуждает человека к таинствам природы, возвращает ему ключ познания верного значения вещей (*signatura rerum*). А это, как и можно ожидать, проявляется, хотя и не исключительно, в своей высшей форме, в том, что мы по преимуществу называем притчами. Они имеют сходство с чудесами в том, что последние также указывают на силы, ежедневно действующие, но вследствие своего постоянного и правильного повторения (долженствовавшего бы возбудить тем большее удивление) перестают быть чудесами, выходят из ряда дивных явлений и даже не привлекают нашего внимания до тех пор, пока люди снова не пробуждаются к созерцанию сил,

никогда не перестающих действовать среди их<sup>32</sup>. Равным образом притчи возбуждают наше внимание к духовным проявлениям, которые составляют основу всех естественных, основу всех уставов человеческого общества, и которые, хотя сами по себе невидимы, служат всему истинною почвою и оплотом. Христос действовал в мире, который для чувственного ока казался старым и ветхим, и который явно обновился от Его прикосновения; и *теперь* поведал человеку внутренние тайны Его бытия. Человек сознал, что этот мир, по странному и чудесному соотношению, соответствует другому внутреннему, в нем заключающемуся миру; что он помог рождению на свет великих мыслей его духа, которые прежде боролись в нем и, без этой помощи, не находили себе исхода; что оба эти мира, внутренний и внешний, друг друга озаряли светом и славою. Самая возможность действительного учения притчами, – учения, которое, становясь на действительную почву, не есть воздушное здание или облачная картина, утверждается на том, что окружающий нас мир – есть мир божественный, т. е. мир того Бога, который ведет нас к духовной истине; что чудовищная мечта гностиков и манихеев, которые разделяли великою бездною мир природы и мир благодати, отдавая один благотворной силе, а другой порабощая началу зла, есть ложь, – и что, будучи первоначально миром Божиим, он поэтому участвует в искуплении.

И, однако же, этот искупленный мир, подобно человеку, отчасти искуплен только в надежде (Рим.8:21, 24); ни человек, ни мир не пользуются настоящим, но лишь верною надеждою на будущее освобождение. Равно не должны мы забывать и того, что природа, подобно самому человеку, содержит в себе лишь пророчество о будущей славе; она «стенает и мучится» (ст. 22); она не может поведать все свои тайны, она что-то предчувствует, чего теперь нет, но что будет потом. Она также страдает под тяготеющим над нами проклятием, но даже в этом несовершенстве своем чудесно служит нам; она более внятыми символами и знаками показывает нам наши недуги и страдания, а вместе и ход врачевания и исцеления; в ней содержатся символы не только Божией благодати и могущества,



но также человеческого падения и греховности. Она имеет свои язвы и раны, свои бури, дебри, своего льва и орла, объясняя нам таким образом смерть и все, что ведет к смерти, а своими действиями, более благотворными, жизнь и все, что ведет к ее восстановлению и поддержанию. Благодетельно удовлетворяя нашим нуждам, она, и в состоянии упадка, не утратила всего своего значения; она отчасти недостаточно свидетельствует о божественном порядке – *tanta stat praedita culpa*, как воскликнул поэт, наблюдавший исключительно ее беспорядок и несовершенство (Lucr. V, 200). Она не всегда дает ясное свидетельство, не всегда говорит внятными звуками о Божией истине и любви, для которых она часто не находит равносильного выражения, а иногда, по-видимому, безмолвствует перед ними, а в вулканах, землетрясениях, кровожадных зверях, ядовитых травах напоминает о борьбе, о раздоре, о дисгармонии, о всех бедственных последствиях грехопадения. Но некогда будет иначе; некогда она просветлеет божественною идеей, которую она воплощает, которая и теперь, не смотря на эти темные пятна, чудно проявляется в ней. Ибо концом и завершением будет не уничтожение этой природы, но ее прославление; настоящая, так называемая природа (*natura*), непрестанно, по буквальному смыслу, напрягая свои силы в муках рождения, действительно родится наконец. Новое творение будет как достославное чадо, рожденное после мировых потуг и долгих томлений. Все это совершится подобно тому, как змей сбрасывает с себя морщинистую кожу; прейдет собственно не мир, а преходящий «образ мира», когда он совлечет с себя будничное изношенное платье и наденет праздничную одежду ради великой субботы, имеющей наконец наступить. Когда все освободится от рабства тлению, исчезнет все темное, всякое противоречие, всякий раздор, тогда и природа будет подобно зеркалу Божию и станет проповедницей чудес Его мудрости, могущества и любви.

Но теперь, так как естественный мир, через свое участие в падении человека, стал ближе выражать печальную сторону человечества, несовершенство, и зло, к нему прильнувшее, он в некоторой степени стал менее способен изображать высшие

представления. Он обладает превосходными, но часто неравносильными для них формами. Эти человеческие отношения, и весь этот строй земных вещей, оскудели. Подверженные перемене, омраченные грехом, заключенные в узких пределах увядания и смерти, они слабы и преходящи, а часто должны представлять нечто могучее и вечное. В них, очевидно, привходит элемент греховный, между тем как они все-таки служат символами всецело чистого и небесного. Они сокрушаются под гнетущею их тяжестью. Родитель может наказывать сына по своей прихоти, а не единственно для его блага, и тем разниться от небесного Отца, которого он прообразует. Семя, которое должно представлять слово Божие, вечно живущее и неувядающее, само умирает и гибнет. Земные пиршества, так часто служащие образом чистой радости, торжественного общения верных с Господом, часто, если не всегда, обращаются в чувственные, скоро преходящие пресыщения. Нечто, в точности соответственное всему этому, есть в прообразовательных или приточных личностях св. Писания, – людях, прообразующих Богочеловека. По своим грехам, слабостям, наконец, по ограниченным пределам своего земного существования, они не могут выразить собою полного соответствия. Рано или поздно они падают под искушением, и очень часто не выдерживают того характера, черты которого, по преимуществу, должны представлять. Так, не многие будут отвергать преобразовательный характер личности Соломона. Его мирное царствование, блистательный двор, его мудрость, воздвигнутый им храм, все наводит на мысль, что им представляется некто более великий; но это горделивое ожидание будущей славы дается нам лишь на мгновение. Еще до окончания его поприща все начинает разрушаться, отличительные черты сглаживаются, блеск затмевается, мудрость омрачается, миру страны угрожают раздоры, и, отовсюду (3Цар.11:14, 23, 26) облегающая мгла, напоминает, что все это есть скоропреходящий образ царства, а не истинное царство мира.

Далее, есть такие ветхозаветные лица, которые лишь в каком-либо одном отношении прообразуют Христа: таков был

пророк Иона, прообразовавший воскресение; в жизни других внезапно представляются также символические моменты, но затем они вскоре до того отдаляются, а в подробностях их жизни так трудно находить какое-либо сходство, что возникает сомнение, признавать ли вообще за ними это свойство. В истории Самсона, напр., без сомнения нельзя не подразумевать чего-то более знаменательного, чем простой буквальный смысл следующих слов (Суд.14:14): «от ядущаго вышло ядомое и от крепкаго вышло сладкое», или (Суд.14:30): «и было умерших, которых умертвил (Самсон) при смерти своей, более, нежели сколько умертвил он в жизни своей». Мы, однако недоумеваем, как далеко простирают подобные соображения. Так и в других случаях; ибо так или иначе всякий человек есть ложь, т. е. он лжив по отношению к божественной идее, которую долженствовал воплотить, и не воспроизводить ее во всей полноте совершенства. Об истинах Божиих на языке человеческом (языке слов и дел человеческих), об этих сынах Божиих, вступивших в брак с дочерьми человеческими, может быть сказано, что мы имеем это сокровище «в глиняных сосудах». И мы должны ожидать, что глиняные сосуды так или иначе заявят о себе, несовершенство, присущее формам нашего выражения, словам и делам человека, так или иначе даст себя почувствовать или неразумением со стороны тех, к кому обращена речь (как у Ин.3:11), или самую речь, даже наилучшую для человеческого слова в устах людей, хотя благороднейших, может быть, для своего века и народа, но немощных для выражения небесной истины во всем ее совершенстве и полноте<sup>33</sup>.

Без сомнения, это более или менее сознательно действующее ощущение опасностей или недочетов, неразлучное со всеми нашими средствами передачи мыслей, а отсюда желание видеть «воочию» или, по выражение ап. Павла (1Кор.13:12), видеть «лицом к лицу»<sup>34</sup> побудило мистиков неослабно стараться о том, чтобы по возможности отвлечься от образов вещей, возвыситься до созерцания чистой и совершенной истины, т. е. на высоту духовного видения, к которой мы должны непрестанно стремиться<sup>35</sup>. Но, домогаясь

этого свидетельства и доказательства духовного возрастания, ставя его целью человеческих стремлений, они не только возлагают бесполезное бремя на рамена людей, но и вводят их в заблуждение. Будем ли мы в своем сознании отделять форму от сущности, или образы, нами представляемые, послужат сознательными символами, – это зависит не от большего или меньшего преуспевания в духовном ведении, а от причин, которые могут сопутствовать и не сопутствовать нашему религиозному возрастанию, по преимуществу лишь от того, привыкли ли мы давать себе отчет в нашем мышлении, вникать в чудесное обладание орудием словесного выражения. Обладая истинною лишь в той мере, поскольку она воплощается в символе, держится ее гораздо тверже и подвергается ее сильнейшему влиянию, находит в ней обильнейшую пищу, нежели тот, кто, следуя мистическим представлениям, мог бы занимать высшую степень в умственном развитии. Правда, что для тех, которые не только сами назидают себя истинною, но и хранят ее для других, не только сами утоляют жажду из источника боговедения, но и надзирают, чтобы ключ этого источника не замутился для их собратий, для тех благотворно сознавать (и чем глубже, тем лучше) чудесный дар языка, могущество, силу и таинственность, истину и лживость слов; притом должно сознавать, что истина и носитель этой истины различны между собой; тогда только мысль и слово будут для них как душа и тело, а не просто лишь как ядро и скорлупа. Последним сравнением часто пользуются, но его легко довести до ошибочного истолкования. Так в одном месте говорится, что, как зерно, преданное земле, с течением времени совлекается своей внешней оболочкой, и потом уже одно приносит плод, а оболочка сгнивает; так и в семени слова Божия, посеянном в человеческом сердце, внешняя форма должна отпасть, чтобы внутренний зародыш, расширяясь, возрос. Такое сравнение, в дальнейшем развитии, не содействует раскрытию истины: оно поведет, наконец, к неуважению письменного слова, с каким относятся к нему квакеры, под предлогом обладания внутреннею жизнью. Внешний покров не должен отпадать и

истлевать; он, проникнутый духовною истиною, должен просветлеть внутреннюю славою. Человек состоит из души и тела, а потому и истина должна составлять для него также душу и тело; при этом благотворно знать, что составляет душу и что тело, но не надобно убивать тело, чтобы проникнуть в душу.

Так это устроено для нас мудростью, которая выше человеческой, и все наши покушения освободиться от чувственных образов оказываются, наконец, напрасными. Это будет лишь простая перемена наших образов, и притом к худшему. Отказавшись от живой действительности, верно действующей на наше сердце, мы ее заменим мертвыми метафизическими отвлеченностями. Учитель, желающий найти путь к сердцу и разумению своих слушателей, всегда воздаст должную дань уважения притче и по возможности чаще будет пользоваться ею. Для верного в том успеха потребно новое, собственное усилие. Всякая речь сначала бывает, и должна быть, образною; но от долгого употребления первоначальная живость красок бледнеет, слова теряют свою отчетливость и резкую типичность, так что, для сильнейшего действия на слушателей, приходится прежние слова, как бы отливать в новые формы, подвергнуть их новому чекану. Такова была речь Того, о Ком сказано (Мф.13:34), что Он ничего не говорил без притчи, учения Своего не передавал в отвлеченных формах; истины его являлись не обнаженным остовом, но воплощались в живые образы; остов истин облекался в плоть и кровь. Он поступал так, как наставлял поступать Своих апостолов, долженствовавших распространять евангельское учение, почему всякий книжник, навывкнувший в учении о царствии Божием, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы новое и старое (Мф.13:52). С помощью старого Он уяснял новое; при пособии обыденного вразумлял о необычном, от известного удобнее переходил к неизвестному. В этом способе Его учения заключается для нас тайна всякого плодотворного учения, прочный успех всякого красноречия, которое, как это говорилось о красноречии Перикла<sup>36</sup>, разит сердца и память слушателей. В таком способе учения заключается источник безыскусственного удовольствия<sup>37</sup>, речь действует не на разум

только, но и на чувства, на воображение, словом, на всего человека; всего человека, со всеми его способностями она призывает к приятной деятельности, и, с наслаждением изучаемое, тем долее сохраняется в памяти<sup>38</sup>.

Если бы Господь наш преподавал отвлеченную духовную истину, то сколь многие из Его речей, частью по равнодушию к Нему Его слушателей, частью по недостаточному их знанию, не тронули бы их сердца, не удержались в памяти, и остались бы вовсе бесследными<sup>39</sup>. Но учение в этой форме, в живом образе, в кратком, и по-видимому, загадочном содержании, в сжатом, занимательном рассказе, обращало внимание, возбуждало любопытство, и хотя истина, с помощью приводимых примеров, не находила тотчас же доступа к сердцу, но слова прочно напечатлевались в их памяти<sup>40</sup>. Здесь имеет место сравнение с семенем, оболочка которого сохраняет жизнь внутреннего зародыша, пока он не разовьется, пока не найдет приготовленной для него почвы, в которой бы мог укорениться, и находить потребное питание. Слова Его, слагавшиеся в памяти многих из слушателей, уподоблялись чужестранной неходячей монете, цену которой они еще не ясно знали, но которая обращалась в капитал, как только они вступали в ту чуждую страну и становились ее гражданами. Когда нисшел Дух Святой и все обновил в их воспоминании, тогда Он наполнил сущностью все очертания истины, до тех пор в них напечатленные, оживил все ее формы силою и духом жизни. Может быть не вдруг, а постепенно в них развивались и раскрывались мысли о слышанном. Мало-помалу возрастали они в них. И так должно быть со всяким истинным знанием, которое не есть простое сообщение наблюдений, передача мертвой суммы или капитала фактов и теорий от одного другому, а ключ живого, сердечного источника, чистая искра, зажигающая пламень всюду, куда она падает, насаждение семян истины, которые должны укорениться в почве, дать росток и наконец возрасти в деревья плодоносные.

При оценке значения притчей в св. Писании мы не должны также упускать из вида, что кроме словесных притчей имеются и притчи действия. Вдобавок к тем, которые по особенному праву

мы называем этим именем, всякий прообраз есть в действительности притча. Все сословие левитов с их внешним двором, их святыня, святая святых, первосвященник, их жертвы, все их установления именно таковы и признаются таковыми в посл. к Евр.9:9. Странствование Израильтян всегда считалось прообразованием духовной жизни. Сюда же принадлежат личности, поучающие нас не только действиями по своему призванию, но и тем, что преобразовали Высшего и более Великого; люди, приобретшие новое значение своими подвигами и страданиями, в которых можно усматривать знамения, оправданные впоследствии другим, высшим Деятелем; таковы Авраам, отвергающий рабыню и ее сына (Гал.4:30); Иона во чреве китове, Давид в час своей опасности и сердечной тоски (Пс.21). И в теснейших кругах, помимо средоточной Личности св. Писания, как часто служители Господа поучали притчами в действии предпочтительно перед другими средствами, потому единственно, что этот способ научения производит более глубокое и продолжительное впечатление. Так пр. Иеремия разбивает вдребезги сосуд горшечника, пророчествуя о совершенном рассеянии своего народа (Иер.19:1–11); он несет ярмо, служа сам пророчеством и притчею близкого рабства (Иер.27:2, 28:10); он выкупает поле в знак искупления всей страны (Иер.32:6–15), и другие бесчисленные примеры. Бог, хотящий, чтобы Его служители поучали других этими знамениями, тем же способом поучает и их самих. Не одно только слово Его возвещали пророки, но великие истины Его царства проходят перед их очами как символы, во-первых, являющиеся духовному взору и чрез это говорящие духовному слуху. Это можно сказать особенно о пророках Иезекииле и Захарии. И в Новом Завете мы имеем великий пример такого учения в видении св. ап. Петра (Деян.10:9–16) и во всем Апокалипсисе. Мы имеем право утверждать, что так было и с высшею, величайшею из всех истин, заключающей в себе все другие, с явлением Бога во плоти. И это тем более, что надлежало найти средство говорить вразумительно о том, что непостижимо; невидимое изобразить видимым; преподавать учение не в форме науки, а в виде

воплощенной премудрости, – все это было высшею и истинно чудесною притчею<sup>41</sup>.

Было бы весьма назидательно представить отличительные особенности евангелистов в изложении различных притчей Господа, а при передаче ими одних и тех же притчей те обстоятельства, которые преимущественно выдаются у благовестителей одной и той же притчи. В этом отношении можно сравнивать только евангелистов Матфея и Луку; еванг. Иоанн представляет только иносказания, каковы: «о добром пастыре», «об истинной виноградной лозе». У еванг. Марка находится только одна особенная притча (Мк.4:26), а в прочих, общих с другими евангелистами, – о сеятеле, зерне горчичном, и злых виноградарях, не представляется ничего отличительного. Из сравнения притчей можно заключить, что притчи еванг. Матфея более умозрительны; у ев. Луки преобладает нравоучительный элемент; притчи у еванг. Матфея касаются суда, у еванг. Луки проповедуют о милосердии; первые величественнее, вторые трогательнее. Еванг. Матфей часто повествует о тайнах царствия Божия, чего нигде не встречается у еванг. Луки. У еванг. Матфея Бог является как царь, восседающий на Своем престоле, отгоняющий все злое и готовый покарать всякую непокорность; так многие из них содержат суд и более или менее строгие приговоры (Мф.13:42, 49, 18:34, 20:14, 21:41, 22:7, 13). Подобные приговоры находим и у ев. Луки, но реже (Лк.25:12, 30), так как в них, а равно во всем его евангелии преобладает дух милосердия. По просьбе садовника пощажено дерево (Лк.13:6); самарянин изливает вино и елей на раны путника (Лк.10:30); отец радостно приветствует раскаявшегося сына (Лк.15:11); самая притча о богатом и Лазаре гласит о милосердии, ибо она научает, какие последствия навлекает на себя жестокость.

Нигде отличительные черты этих двух евангелистов не выступают так ярко, как там, где оба они излагают притчи, черты которых во многих отношениях сходны. Такова у еванг. Матфея притча о браке царского сына (Мф.22:1), а у еванг. Луки о большом ужине (Лк.14:16). Это, как мы надеемся показать в своем месте, не два изложения одной и той же притчи, но две



отдельные притчи, действительно между собой сходные, но не тождественные. Как чистое золото способно к наибольшей растяжимости, – таково и золото учения. Оно отливается в новые формы, сообразно с различными потребностями времени и лица. Евангелисты излагали содержание притчи сообразно с собственным духовным настроением и с характером целого благовестия. Так у еванг. Матфея главное лицо царь с царским сыном, для которого уготавливается брачное пиршество. Все здесь проникнуто духом теократии, все коренится в почве Ветхого Завета. И затем как характеристичен для этого евангелиста сугубый приговор, во-первых, открытому врагу, а во-вторых, ложному другу. У еванг. Луки все это иначе и все имеет свою характеристическую особенность. У него уже не царь, а простой человек устраивает ужин, и оба приговора отступают на задний план, тогда как с другой стороны видим благость, милосердие, сострадание хозяина, которые побуждают его неоднократно созывать к своей трапезе меньшую братию, уничиженных, отверженных. Все это, как отличительный характер самого евангелиста, в притче выступает на первый план. Таковы легкие указания о предмете, который каждый изучающий притчи может исследовать сам<sup>42</sup>.

### Глава 3. О толковании притчей

Притчи, изящные по внешней форме, еще превосходнее по содержанию, – «золотые яблоки в серебряной сетке»; каждая из них – это изящной работы ларец, хранящий в себе драгоценнейшие перлы, или – это плод прекрасный на взгляд, еще более сладостный на вкус<sup>43</sup>. Найти к этому ларцу золотой ключ, прикосновением которого открывались бы сокровища, обнажить плод от его оболочки, чтобы ничего не утратилось и не осталось не замеченным из таившегося в ней ядра – естественно считалось делом высокой важности<sup>44</sup>. При истолковании притчей представляется один, более других важный, столь часто возобновлявшийся вопрос, который по необходимости надлежит вполне разрешить в самом начале. Это именно вопрос: насколько можно придавать им значение и что именно считать в них имеющим значение? Некоторые ограничиваются лишь общим соотношением между образом и прообразуемым предметом, тогда как другие имеют целью довести до конца объяснение малейших подробностей; иные избирают средину между этими двумя крайностями. Толкователи, слишком далеко увлекшиеся, утверждали, что эта форма ни что иное, как завеса, как украшение, а не двигатель или носитель существенной истины; что это лишь средство придать большую живость и правдоподобие повествованию, или, как действительную принадлежность, необходимую для полноты и самостоятельности рассказа, без чего слушатели могли бы встретить затруднение; или же – соединить и связать все части в одно целое, подобно тому, как и в великолепнейшем доме должны быть коридоры, не необходимые сами по себе, но служащие для сообщения между разными покоями<sup>45</sup>. Нож состоит не всё из одного острия, в арфе не всё одни струны. В ноже есть нечто не режущее, напр., рукоятка – часть весьма важная в ноже; в музыкальном инструменте много незвучащего, но без чего арфа не может обойтись; или, если взять другое сравнение, многие обстоятельства «в притчах Христовых» могут быть уподоблены оперению стрел; причем, перья не пронзают,

как пронзает острие, и, по-видимому, составляют ничтожную принадлежность совершенно различного свойства со всем прочим, однако они ускоряют полет стрелы и способствуют ей вонзиться в цель<sup>46</sup>. К этой школе принадлежит св. Иоанн Златоуст. Он постоянно предостерегает от слишком пристального анализа подробностей в притчах и иногда очень кратко заключает свое толкование, говоря: «об остальном не очень заботьтесь». Так же поступают и его последователи, Феофилакт<sup>47</sup> и др., не всегда впрочем держась этого своего правила. Тоже можно сказать об Оригене, который поясняет свое толкование прекрасным сравнением: «подобно тому, как в картинах и статуях нет совершенного сходства с изображенными предметами, но портрет, напр., на гладком полотне сходен только поверхностью и цветами, не передавая однако выпуклостей и углублений, заменяя их перспективою; статуя, напротив, старается удержать сходство выпуклостей и углублений, а не цветов; восковая же статуя может сохранить и то, и другое сходство, но без внутреннего выражения; таким же образом и в евангельских притчах, если царствие Божие чему-либо уподобляется, то подобие не заключает в себе всех признаков предмета, избранного для сравнения, но лишь некоторые свойства, соответственно предположенной цели»<sup>48</sup>. Точно также Тилотсон говорит, что притчу и толкование нельзя рассматривать как две плоскости, совпадающие во всех точках, а скорее, как площадь и шар, которые соприкасаются только в одной точке.

С другой стороны, бл. Августин, хотя иногда и предписывает те же правила, часто распространяет толкование на все подробности и малейшие обстоятельства повествования<sup>49</sup>. Так же поступает Ориген, вопреки вышеприведенному его методу<sup>50</sup>. Из новых – Кокцей со своими последователями настойчиво доказывали знаменательность всех обстоятельств притчи. В сочинениях Ирвинга есть прекрасное место, где описывается долгий и неутомимый труд, с которым он старался проникнуть в буквальный смысл притчей, будучи убежден в величии внутренней истины, содержащейся в каждом слове. «Изучая притчи Господа», говорит он, «я ничему иному не могу

уподобить испытанные мною при том ощущения, как плаванию между Геркулесовыми столбами, ведущими в Средиземное море: плаватель пробирается между острыми утесами пролива по быстрому течению не иначе, как под руководством заботливого и искусного кормчего; но он вступает наконец в широкое, светлое море истины, обрамленное богатыми и плодородными берегами, усеянное прекрасными, зелеными островами, богатыми колониями, и населенными городами, и в этом состоит невыразимое удовольствие и награда, выпадающая путнику»<sup>51</sup>. Вместе с ним и другие протестуют против узкого взгляда тех толкователей, которые, не понимая глубокого смысла св. Писания, позволяют себе восклицать: «это ничего не значит; на этом обстоятельстве не должно особенно настаивать!» Удовлетворяясь такими восклицаниями, они теряют из виду богатые сокровища св. Писания, и мудрость, с которою приведены в нем различные типические образы, так выразительно соответствующие противообразам, или антитипам. Должно, однако, заметить, что следующие такому правилу расходятся между собою в приложении его к делу, и редко найдешь двоих, которые бы согласны были между собою касательно того, что именно можно устранить как несущественное: один устраняет как постороннее, ненужное, нечто такое, что другой удерживает как существенное; а между тем, притчи от подобного произвола утрачивают высокое изящество и глубокую знаменательность. Когда Кальвин, напр., в притче о десяти девах отвергает значение елея в сосудах мудрых дев (Мф.25:4), а также значение самых сосудов и светильников<sup>52</sup>; когда Сторр<sup>53</sup>, может быть более других расположенный обнажить притчи от их тенистых ветвей и, оставляя голыми пнями, лишает их всякой красоты, отрицает, что «блудный сын», покидающий родительский дом, означает удаление человека от Отца небесного; тогда, не очевидно ли, сколько чистого удовольствия и назидания лишают нас подобные толкователи? В опровержение таких слишком общих толкований можно привести то, что когда сам Господь предложил две первые свои притчи: «о Сеятеле» и «плевелах» и присовокупил к ним объяснение, то конечно намеревался дать

нам ключ к объяснению и всех других притчей. Отсюда объяснения эти не только имеют для нас великую важность и достоинство сами по себе, но и потому, что ими устанавливается правило для руководства во всех подобных случаях. В приложении к нравственному учению здесь истолкованы и все малейшие подробности рассказа; так птицы, поклевывавшие семена, означают диавола, похищающего слово Божие из сердца человеческого (Мф.23:19), терние, заглушающее семена, соответствует житейским заботам и суете (Мф.23:22) и т. д.

После обзора противоположных спорных мнений можно с правом заключить, что обе стороны впали в крайности. Защитники общих толкований, восстающие против подробностей, легко удовлетворяются своим любимым правилом: «всякое сравнение хромает<sup>54</sup>, так как необходимость их не обуславливается ничем. Не имеет силы и заявление, что в противном случае сравнение заключало бы в себе не объяснение предмета, а самый предмет. В действительности это не так. Две линии не перестают быть двумя, будучи чрез все свое протяжение параллельны<sup>55</sup>. К тому же можно прибавить, что эти толкователи, боясь прихотливых аллегорий, впадали в противоположную крайность. Конечно, защитникам другой крайности также угрожает опасность увлечься игрою остроумия в истолковании слова Божия, и потерять из виду главную цель Писания – освящение сердца истиною; а некоторые, насильственно делая выводы из разных частей притчи, и добиваясь чрез то желанного ими смысла, впадают даже в ересь.

После всего сказанного выше, должно признаться, что нельзя наперед установить твердого правила, как поступать в толковании притчей. Многое должно предоставить здравому смыслу, духовному настроению, и чувству благоговения к слову Божию; все это предостережёт от увлечения утонченною изысканностью, а равно вразумит, как находить особенное духовное значение. Ближе всех, быть может, подходит к истинному правилу истолкования притчей, Толук, который говорит следующее: «нужно допустить, что подобие бывает

совершенно по своей соразмерности, как и богато по своей всесторонней приложимости<sup>56</sup>. Истолкователь должен находить соответствующее значение каждой части, не позволяя себе насильственной изысканности, когда становится очевидным, что, то или другое обстоятельство есть придаточное и служит лишь к большей наглядности рассказа. То только можно признать за несущественное, что, будучи принято за существенное, нарушает единство целого»<sup>57</sup>. Объясним это подобием: произведете ваятельного искусства тем совершеннее, чем более в нем жизни; чем сильнее выражается идея художника во всех частях, и в каждой черте образа, тем больше торжествующий дух проникает и возвеличивает вещество, его воплощающее. То же самое и в притче: чем более она во всех своих частях проникнута божественною истиною, которую она воплощает, чем более одежда, ее прикрывающая, есть одежда света, как одежда преобразившегося Господа, озаряя ее во всех изгибах, и не оставляя ничего темного, тем возвышеннее ее красота и совершенство.

Определению того, что существенно и что не существенно, весьма много поможет то, если мы, прежде чем объяснять частности, постараемся твердо усвоить главную (центральную) истину притчи, и сколь возможно точно и метко отделить ее от сродственных истин, с нею соприкосновенных: потому, что лишь только с этой точки зрения, все части притчи могут представиться в истинном свете. «Всю притчу, говорит один из новейших писателей о притчах<sup>58</sup>, можно сравнить с кругом, центр которого духовная истина, а радиусы обстоятельства рассказа; пока истолкователь не станет в центре, до тех пор и круг не будет представляться ему в своей совершенной форме, будет теряться из виду точное направление радиусов к одному центру; но все это открывается взору наблюдателя тогда только, когда он стоит в центре. Так и в притче: лишь только мы узнаем ее средоточие, в полном свете увидим главную мысль, то станут ясными для нас и соразмерность, и истинное значение всех частей и обстоятельств, и мы можем придавать им важность по мере того, насколько они придают жизни и ясности главной истине».

Важно заметить еще одно правило, столь простое и очевидное, что, если бы оно не было беспрестанно нарушаемо, то его надлежало бы предоставить здравому смыслу самих толкователей. Должно обращать тщательное внимание на, так называемый, пролог (προϋθιον), и эпилог (ἐπιϋθιον) притчи, так как это указатели главной идеи или ключ притчи. Невнимание к этому правилу доводит до самых превратных толкований. Это можно сказать, напр., относительно притчи «о работниках в винограднике», потому именно, что толкователи не обращали внимания на связь притчи с изречением Господа, которое служит ей введением, и указывает способ ее развития. Эти пособия, почти всегда готовые<sup>59</sup>, не представляются, впрочем, в определенной форме; иногда они заключаются в беседе Самого Господа (Мф.22:14, 25:13), или в повествовании боговдохновенного евангелиста (Лк.15:1, 2, 18:1), иногда в виде пролога притчи (Лк.18:9, 19:11); иногда в виде эпилога (Мф.25:13; Лк.16:9). Случается и то, что притча снабжена и в начале, и в конце таким руководством к правильному ее разумению, напр., притча о немилосердном слуге (Мф.18:23), что явствует из вопроса ап. Петра (17:21), и из толкования Самого Спасителя (18:35). Сюда же принадлежит притча в Мф.20:1–17, начинающаяся и оканчивающаяся одним и тем же изречением, и притча в Лк.12:16–20, снабженная таким же пособием к ее истинному уразумению<sup>60</sup>.

Прибавим к этому, что правильное толкование притчи не только должно быть в связи с ее введением, но что связь эта не должна быть слишком изысканная и насильственная, равно как вообще и толкование должно быть легко и ясно, если бы даже и стоило многотрудных изысканий толкователю. Здесь замечается то же явление, как и в законах природы. Для открытия известного закона требуются усилия умов гениальных, но раз открытый закон уяснен, он делается для всех удобопонятен. Сходство есть и с другой стороны. Доказательством того, что мы имеем действительный закон, служит то, если он объясняет все явления, а не некоторые только, когда все они рано или поздно ему подчиняются; подобным образом и метод истолкования притчи тогда только непогрешителен, когда ни

одно главное обстоятельство не оставлено без объяснения; лжетолкование, напротив, неминуемо обнаруживается, умаляя важность существенных частей целого изложения. Найдя таким образом настоящий ключ притчи, мы открываем в ней легко и свободно соответствие во всех частях, и едва ли даже потребуются для того обширные изыскания в трактатах древних и новых писателей<sup>61</sup>.

Наконец, нужно заметить и еще: притча не может быть источником и кодексом учения; она служит только средством к уяснению учения, уже утвержденного, так что на основании ее нельзя составлять учения<sup>62</sup>. Она может служить внешним украшением, но не главной основой доказательства. Вообще, по общепризнанному правилу, при истолковании св. Писания нужно переходить от буквального значения к переносному, от более ясного к сокровенному. Правило это часто теряют из виду, и полемисты, ищущие около себя доводов для какого-либо слабого положения, которому не находят основания в Писании, прибегают к притчам<sup>63</sup>. Так Беллярмин, крайне натягивая притчу «о сострадательном самарянине», настаивает на том обстоятельстве, что разбойники *прежде* раздели путника, а потом нанесли ему раны (Лк.10:30), и этим оправдывал учение рим. церкви о степенях грехопадения, т. е. что человек сперва утратил божественные дары, святую одежду праведности, а вследствие этого подвергнулся действительным душевным страданиям<sup>64</sup>. Пользуясь таким же приемом, Фауст Социн из притчи о «немилосердном слуге», одною лишь просьбою, без всякой другой заслуги или ходатайства, испросившем у царя прощение (Мф.18:22), заключает, что одни молитвы достаточны для отпущения грехов грешникам<sup>65</sup>.

Всего более погрешали против этого правила гностики и манихеи, в особенности же первые. Система гностицизма, хотя и выводимая ими из евангелия, взволновала некогда религиозные понятия христианского мира; она развилась самостоятельно, и под личиною библейского учения была антихристианская. Гностики не ограничивались изучением языка св. Писания, а покушались заставить его говорить своим языком: они стремились не извлечь для себя дух Писания, а



вложить в него свой собственный дух<sup>66</sup>. Когда им удавалось отыскать что-либо пригодное для своих целей, они, прежде всех других частей Писания, брались за притчи, по своему символическому характеру допускающие различные толкования, так как в буквальном смысле св. книг они не могли найти даже и мнимого основания для своей системы; вследствие этого они прибегали к переносному смыслу текстов и распоряжались ими по своему<sup>67</sup>. Такое право усвоили они себе и относительно притчей. Не сочувствуя их простоте, их глубокому практическому значению, их нравственному изяществу, они изощряли над ними свою прихотливую и дику фантазию. Св. Иринеи неослабно отстаивает достоинство притчей и защищает их от злоупотребления гностиков, которое они простирали до того, что под пером их, притчи получают совершенно превратный и несвойственный им смысл<sup>68</sup>. Притчи, говорит он в опровержение гностиков, не суть первоначальный, еще менее исключительный источник какого-либо учения, но и сами должны быть толкуемы, согласно учению веры; в противном случае, если бы всякое утонченное разрешение той или другой могло стать на высоту христианского догмата, то не было бы и догматов, и здание веры утверждалось бы не на камне, а на песке<sup>69</sup>.

Тертуллиану приходилось прибегать к той же полемике. Все учение гностиков, говорит он, подобно величественному миражу, порождению их собственной фантазии, не имеющему ничего себе соответствующего в мире духовной действительности; вот почему гностики могли перестраивать его по своему произволу, и, нимало не затрудняясь, самые притчи приурочивали к своим толкам. В этом ничто им не мешало, ибо верование их не было воплощением божественной истины, в которой они не могли бы ничего ни прибавить, ни убавить, и которая служила бы им единственной и незыблемой опорой. Мы, с своей стороны, как часто настаивает Тертуллиан, не переступаем поставленных пределов в изложении притчей, соображаясь с священным Писанием, как единственным руководством к истине. Гностики, напротив, суть творцы своей системы, приспособляют учение к

притчам, и на своём приспособлении утверждаются как на свидетельстве<sup>70</sup>.

То же самое повторялось в позднейших сектах, в духовных преемниках гностицизма, в секте кафаров и богомилов. Они также находили в притчах не учение о грехе, благодати искупления, и царствии Божием, но приурочивали к ним господствовавшие между ними идеи о творении, о происхождении зла, о падении ангелов, извлекая свои понятия не из св. Писания, а сами составляли их, и, обращаясь потом к Писанию, пытались найти в нем подтверждение своей системы. Так, отпадение сатаны, и увлеченных им ангелов, они находили в притче «о неправедном управителе». Сатана, по их мнению, был главным управителем дома Божия, но лишенный своей должности прельстил других ангелов обещаниями легчайшей доли и избавления от обременительных обязанностей<sup>71</sup>. Некоторые ближайшие к нашему времени толкователи, хотя и не удалялись от христианской истины, но приступали к притчам без достаточной осторожности. Кокцей, напр., и его последователи, принадлежащие, к так называемой, историко-пророческой школе, учат, что притчами выражаются тайны царствия Божия; но затем они погрешают, приписывая словам «царствие Божие» слишком тесный смысл, и в каждой притче непременно хотят находить часть истории этого царствия, постепенно развивающегося в мире до последних времен. Не допуская, что некоторые из притчей суть просто учительные, они всем вообще приписывают историко-пророческий характер. Приводим собственное мнение одного из них, выраженное у Круммахера<sup>72</sup>. «Первоначальная цель притчей Иисуса не учительная, а политико-религиозная или теократическая. Прибегая к сравнению, царствие Божие, распространившееся под водительством Промысла, можно рассматривать, как постепенно развивающееся действие эпоса, начаток которого был заранее приготовлен в иудейском домостроительстве Ветхого Завета, а через него оно начало развиваться само и продолжит свое развитие до конца веков. Название и заглавие этого эпоса – *Царствие Божие*. Притчи составляют существенную принадлежность евангелия Царствия и содержат в себе не

просто учение о нем, а его поступательное развитие. Они связываются с некоторыми определенными периодами этого развития и разрешаются завершением этих периодов, т. е., будучи рассматриваемы как независимые части эпоса, остаются для нас лишь образами и внешнею буквою». Т. е. он, конечно, понимает – теми же способами и в той же степени, как и всякое другое исполнившееся пророчество. С точки зрения таких совершившихся пророчеств, по его мнению, и надлежит их рассматривать.

Бойль, с великою впрочем сдержанностью, высказывает такое же мнение: «некоторые, говорит он, если не большая часть, подобно раковинам, дающим сверх вкусной пищи драгоценные перлы, содержат в себе не только прекрасные нравоучения, но и важные пророчества», и, ставя в пример притчи «о горчичном зерне», и «о неверном управителе», прибавляет, что он не отчаивается и в других найти такие же предсказания<sup>73</sup>. Витринга в своих «объяснениях притчей»<sup>74</sup> делает практическое приложение такого толкования, которое едва ли найдет многих последователей. По его мнению, слуга, задолжавший десять тысяч талантов (Мф.18:25), есть папа или ряд пап, высоких домоправителей церкви, но употребивших во зло свое полномочие; нашествие готфов, ломбардов и др. варварских народов служило для них предостережениями близкого суда, частью действительно совершившегося; но, будучи милосердно избавлены от конечного истребления Каролингами, они не только не раскаялись и не исправились, но еще более прежнего угнетали и преследовали верных рабов Божиих, а потому и обречены на конечное и безвозвратное осуждение. Еще более странным образом объясняет он притчу о «купце, ищущем драгоценную жемчужину»; эта-де драгоценная жемчужина есть женевская церковь и учение Кальвина, в противоположность другим реформаторам. Подобные примеры можно найти у Кокцея (толкование притчи о десяти девах)<sup>75</sup>. Дейлинг представляет интересное обозрение этих учений и строго осуждает их<sup>76</sup>. Без сомнения, многие притчи суть пророчества, объясняющие то, как будут действовать новые семена жизни, посеянные Господом в сердце человеческом,

именно будущее влияние и действие Его учения, развитие горчичного семени в великое дерево, малая закваска, сквашивающая все тесто. Но они возвещают не столько о событиях (фактах), сколько о законах царства, или же о фактах, служащих к указанию законов. Лишь немногие из них историко-пророческие свойства, как, напр., «о неправедном домоправителе», приводимая у Бойля, пророчествующая о смерти Христа, притча о «браке царского сына», ясно пророчествующая о разрушении Иерусалима и лишении иудеев прав гражданства в царстве Божием, равно как и о даровании их язычникам. Но об этом будет подробно сказано в своем месте, при объяснении семи притчей, находящихся в тринадцатой главе еванг. Матфея.

## Глава 4. О притчах небиблейских

Совершеннейшие образцы притчей, сравнением с которыми можно определять достоинство и всех других того же рода изложений, находятся в Библии, как книге совершеннейшей из всех книг. Притча, по замечанию блаженного Иеронима, есть любимая на востоке форма выражения нравственных истин. Господь наш благоволил возвысить ее достоинство, избрав ее носительницею и орудием высшей истины. Но притчи уже были и раньше тех, которые произнесены были Его устами. Мы по самому существу своего предмета должны сказать что-нибудь и об этих притчах, которые, хотя и не служили образцами, но все-таки предшествовали евангельским притчам, равно и о тех притчах, которые составлены были уже под непосредственным влиянием последних, т. е. о притчах иудейских и христианских.

Мы сперва займемся иудейскими притчами. Многие, вопреки очевидным фактам, отвергали, чтобы еще до времен Спасителя у иудеев был в употреблении способ поучения притчами. Таковые, по-видимому, боялись умалить славу Его, допустивши, будто Он воспользовался общеупотребительным методом; но напрасно отвергать живую Его связь с своим веком и страню, как и вообще неуместно предубеждение к иудейским небоговдохновенным писаниям. Под влиянием такой же боязни и вопреки истории разрывали всякую связь Моисеевых законов с египетским законодательством и учреждениями<sup>77</sup>. Христианство — всемирная религия, и отовсюду сосредоточивает в себе все рассеянные лучи света, собирает все разрозненные элементы истины; она не усваивает себе чужого, а берет как бы свое собственное<sup>78</sup>. Нет сомнения, что Спаситель наш говорил так, чтобы внешняя одежда Его учения являлась благообразною. Было и без того довольно внутренних препятствий для принятия оно́го, а потому и надлежало дать ему более привлекательную форму. В проповеди Его встречаются, бывшие в ходу, пословицы (как в Ин.4:37), изречения раввинов, сохранившиеся в преданиях, по мере надобности опровергаемые или объясняемые. Находя их

богословские термины способными для выражения новых истин, Он употреблял и их<sup>79</sup>, не отвергая их древнего значения и, напротив, выражая ими новые истины, придавал им новую силу; обновляя все, Он в творческое Свое слово влагал дух жизни. Прощение молитвы Господней: «да придет царствие Твое» составляло часть иудейского богослужения, но это прошение стало новою молитвою в устах тех, которые, в некоторой степени, осуществили идею этого царствия и его наступления. «Мир вам» было без сомнения обычным приветствием между евреями задолго прежде, но получило теперь большую важность и совершенно новый смысл в устах Того, Кто есть наш мир и, Кто первый дал нам войти в мир Божий, научил нас желать мира и приветствовать миром наших братьев. В иудейских школах новообращенный назывался «новою тварью», и вступивший в иудейство, был «новорожденным»<sup>80</sup>; но эти термины выражали немного более перемены внешних отношений новообращенного. Спаситель благоволил приспособить их к высшим таинствам небесного царствия. Известно также, что уяснение учения, помощью притчей или кратких сравнений употреблялось между раввинами<sup>81</sup>, и можно бы сказать, что они также ничего не говорили без притчей. В Евангелии встречается самая форма для начала притчей. Вопрос: «чему уподоблю я?» повторяется очень часто. Словом, не в новой форме, а в новом духе состояли высшая слава и превосходство Христова учения.

Так как некоторые из читателей пожелают видеть, каковы были иудейские притчи, то мы приведём не самые худшие, как это часто делалось, но лучшие, какие только нам посчастливилось встретить. Вот, напр., притча, которая рассказана была по поводу вопроса: отчего люди добродетельные так часто умирают в юности? Бог, отвечали, предвидит, что если бы они жили долее, то впали бы в грех. «Чему уподобить это? Это подобно царю, который, гуляя в своем саду, увидел розы, еще нераспустившиеся, распространявшие невыразимо сладостное благоухание. Он подумал: если они столь сладостно благоухают еще не распустившись, то как приятен будет их аромат в полном их

цвете. Чрез несколько времени царь снова посетил сад, надеясь найти розы расцветшими и насладиться их еще сладостнейшим благоуханием; но, подойдя к ним, он нашел их поблекшими и увядшими, и вовсе не пахучими. Он с горестью воскликнул: если бы я их сорвал, пока они были нежны и молоды, пока они распространяли приятный запах, то я мог бы ими наслаждаться, а теперь в них нет никакой приятности. На следующий год царь опять прогуливался в саду и, нашедши благовонные розовые бутоны, приказал слугам: сорвите их, чтобы я мог ими насладиться прежде, чем они увянут, как это было в прошлом году»<sup>82</sup>. Следующая притча довольно остроумна и вместе служит образчиком еврейского самооправдания: «Один человек имел трех друзей; будучи потребован к царю, он испугался и искал себе защитника. Первый, которого он считал своим лучшим другом, отказался с ним идти; другой согласился проводить его до ворот дворца, но отказался говорить в его защиту; третий, которого он наименее уважал, предстал с ним пред царя, и так убедительно его защищал, что испросил ему освобождение. Всякий человек имеет трех друзей, когда смерть призывает его предстать пред божественного Судию. Первый, самый дорогой его друг – деньги, не делает с ним ни шагу; второй – его друзья и родственники – провожают его до могилы, но не далее, и не избавляют его от суда; третий же – наименее им ценимый, – закон и добрые дела являются с ним перед Царя и избавляют его от осуждения»<sup>83</sup>. Более возвышенным настроением проникнута следующая притча, поводом к которой послужили слова: «Во свете Твоем узрим свет». «Человек, путешествуя ночью, зажег свой факел, а когда он погасал, то ему приходилось не раз снова зажигать его, и, наконец, он воскликнул: долго ли я буду утомлять себя путешествием? лучше подожду солнечного рассвета, и тогда буду продолжать свой путь. – Так Израильтяне были угнетаемы в Египте, но освобождены Моисеем и Аароном; были опять поработаны вавилонянами, и освобождены Ананием, Азарием и Мисаилом; были поработаны греками, но Маттафия с сыновьями явились их защитниками. Наконец, победили их римляне, и они возопили к Богу: мы изнемогаем от непрестанной перемены

рабства и свободы, мы просим, чтобы не смертный человек явился над нами, но Бог, пресвятой и благословенный во веки»<sup>84</sup>. Прекрасна притча о Лисе, которая, видя рыбу в реке, туда и сюда метавшуюся в великом беспокойстве, в то время, как по той реке тянули невод, предложила ей выпрыгнуть на берег. Она вложена была в уста раввина, которому советовали оставить закон, когда греко-сирийские цари угрожали смертью всем верным блюстителям закона. Притчей этой он дал понять: «мы подобны рыбе в реке; нам угрожают опасности, но, оставаясь в послушании Богу, мы остаемся в своей стихии; если же, для избежания угроз, оставим Его, то неминуемо погибнем»<sup>85</sup>. Весьма трогательна притча, объясняющая, почему прозелит приятнее Богу, чем самый левит. Прозелит уподобляется дикому козлу, который добровольно пристал к стаду и особенно был любим пастухом; ведь нет ничего удивительного в том, что к пастуху привязано было стадо, которое он продолжительное время по утрам выгонял на пастбище, а по вечерам провожал домой; но удивительно то, что к нему привязался козел, выросший в пустыне и на горах, что и давало ему право на особое предпочтение<sup>86</sup>. Кроме приведённых притчей есть еще немало более кратких, скорее подобий, чем притчей в собственном смысле слова. Так, одною из них объясняется потребность сосредоточенности духа для успешной молитвы: «Если бы человек пришел с просьбою к земному монарху и, не выразив ее, обратился в сторону и заговорил бы с своим соседом, не имел ли бы права государь этим оскорбиться?»<sup>87</sup> В другом подобии смерть, общая всем, и посмертный приговор, столь различный для каждого, уподоблены свите царской, которая одними воротами вошла в город, но была там размещена по достоинству каждого<sup>88</sup>. Оригинальным подобием объясняется, почему Бог не указал, за соблюдение какой заповеди назначается наибольшая награда<sup>89</sup>. Еще в одном подобии объясняется, каким образом тело и душа делаются участниками грехопадения, и как по закону правосудия вместе подвергаются наказанию<sup>90</sup>.

Эти иудейские притчи, вместе с двумя-тремя другими, о которых, как о представляющих некоторое сходство с



евангельскими, будет сказано в своем месте, самые замечательные, какие только нам приходилось встречать. Сходство это, должно сказать, лишь наружное и, вопреки мнению некоторых, не представляет в себе ничего необыкновенного. Между тем, другие находили его столь важным, что считали нужным так или иначе объяснять его. Одни утверждали, что Господь усваивал Себе притчи, соответствовавшие Его целям, преобразуя и исправляя их. Другие приписывали притчам иудейским позднейшее происхождение, думая, что раввины, по своему предубеждению, искали в христианских книгах противоречия, и, воспользовавшись заимствованным из них материалом, умалчивали о его истинном источнике<sup>91</sup>. Такие догадки совершенно бесполезны. Ляйтфут сделал собрание этих притчей под заглавием: «Остроумие, выкраденное евреями из Евангелия» (Wit, stolen by the Jews out of the Gospel)<sup>92</sup>; но ни в приведенных им, ни в приводимых другими, нет такого поразительного сходства, чтобы нужно было поднимать вопрос о вероятности общего их происхождения. Ненависть и презрение иудеев к священным книгам христиан<sup>93</sup>, простиравшиеся на все иностранные литературы, делают невероятным такое предположение. Находимое в них сходство было неизбежно, так как одна и та же внешняя природа была источником, откуда почерпались образы, пояснения и примеры. Достаточно рассмотреть одну, и притом лучшую из притчей Талмуда, сходную с евангельской. Ее сравнивали с последней частью притчи о браке царского сына, по отношению к брачной одежде. Раввины, объясняя следующий текст Екклесиаста (XII, 7): «дух возвратится к Богу, Который дал его. Он дал тебе его чистый, блюди, чтобы и возвратить его в чистоте» – говорили так: это подобно земному царю, раздававшему слугам своим царские одежды. Мудрые тщательно их сложили и убрали, но глупые пошли своей дорогой, и, облекшись в эти одежды, принялись за обычные работы. Через несколько времени царь потребовал свои одежды обратно: мудрые возвратили их белыми, какими и получили, а глупые представили испачканными. Царь был доволен мудрыми и сказал: уберите

одежды, а слуг тех отпустите с миром. На глупых он разгневался и сказал: отдайте вымыть одежды, а этих слуг заключите в тюрьму. – Так Господь поступает с телами праведных, согласно изречению Исаяи (Ис.57:2), с их душами согласно (1Цар25:29)<sup>94</sup>, с телами же грешных согласно Исаяи (Ис.58:22, 7:21), а с душами их согласно 1Цар.25:29». Но, за исключением царя, являющегося в обеих притчах, а также похвалы и порицания за одежды, где тут дальнейшее сходство? Не останавливаясь на поверхности притчи, скорее можно видеть в ней большую аналогию с притчею «о талантах», так как в обеих дело идет о возвращении вверенной собственности и о расчете со слугами, которые ею пользовались. Но какое отдаленное подобие! Здесь во всем произвол! Раздача одежд с тем, чтобы их не употребляли, и обратное их востребование – имеют ли какое-нибудь приложение в действительной жизни?<sup>95</sup> Как в сравнении с этим правдоподобно то, что хозяин, отходя в далекую страну, распределяет свое имущество слугам, а по возвращении требует у них отчета<sup>96</sup>?

Но довольно об иудейских притчах<sup>97</sup>. Между отцами церкви немногие прибегали к притчам для изъяснения посредством их духовных истин. Две или три находятся в «Пастыре» у Ермы. Вся третья книга его по содержанию приточная, излагающая духовные истины в чувственных образах, и притом, в видениях, доступных зрению, а не слуху. Есть, однако притчи и в теснейшем смысле; таково, напр.,<sup>98</sup> усовершенствованное изложение вышеприведенной раввинской притчи. «Возврати Богу дух целый, каким ты получил его; если бы ты дал белильщику целое платье и таким же желал получить его обратно, а он представил бы его тебе разодранным, то принял ли бы ты его? Не сказал ли бы ты в сердцах: я дал тебе платье целое, зачем же ты его изодрал и сделал негодным? Разодранное, теперь оно мне не нужно. Если ты так скорбишь о своем платье и сетуешь, что оно не возвращено тебе в целости, как, думаешь ты, поступит с тобою Бог, даровавший тебе духовное совершенство, которое ты обезобразил до того, что дух твой не способен на служение Господу? Он стал непотребен, потому что развращен тобою». Есть несколько

своеобразных притчей в творениях Ефрема Сирина, но не очень удачных и крайне бесцветных<sup>99</sup>. У Оригена встречается род притчи, весьма замечательный; он хотел уяснить чрез нее характеристику проповеди св. ап. Павла, ее обилие, глубину, ее темные места, ее великие истины, лишь отчасти им указанные, и потому, для нас не вполне ясные. Отличительные черты его апостольского учения редко кем были так удачно схвачены<sup>100</sup>. Эдмер, ученик Ансельма, сохранил род сборника отрывков из его проповедей и застольных бесед<sup>101</sup>. В нем содержится немало подобий и пояснительных рассказов. Помещено также несколько полных притчей, но не отличающихся тем изяществом, какого можно бы ожидать от произведений, вышедших непосредственно из-под его руки. Есть две притчи в творениях Франциска Ассизского, не имеющие, однако никакого достоинства<sup>102</sup>. Гораздо лучшего свойства притчи, встречающиеся в греческой религиозной повести седьмого или восьмого века, под заглавием «Варлаам и Иоасафат», приписываемой без достаточного доказательства Иоанну Дамаскину и часто с его сочинениями помещаемой. Платя им должную дань удивления<sup>103</sup>, нельзя не заметить, что многие из них не оригинальны, так как нетрудно проследить их происхождение из более ранних источников<sup>104</sup>. Притчи св. Бернарда<sup>105</sup>, имеющие вид аллегии, весьма изящны и назидательны.

Хотя, собственно притчи, весьма редки в произведениях первых церковных писателей, но в учении их преобладает приточный элемент, чего и можно было ожидать от их проповедей, популярных в верном и лучшем значении этого слова. В сочинениях бл. Августина множество удачных пояснительных рассказов, которые могли быть изложены в форме притчей. Можно затрудниться среди этого бесконечного разнообразия в выборе примеров, но мы ограничимся приведением одного. Он говорит о Сыне Божиим и грешнике, как пребывающих в одном и том же мире, при одних человеческих условиях. «Но, продолжает он, какое великое различие между тюремным узником и посетителем, пришедшим навестить его! Они оба в стенах тюрьмы: незнающий может

предположить, что оба они равно невольники, тогда как один – сострадательный посетитель, имеющий право пользоваться своею свободою, другой – узник, заключенный там за преступления. Так велико различие между Христом, сострадательным посетителем человека, и виновным человеком, заключенным за свои преступления»<sup>106</sup>. Прицая тех, которые в своем неведении дерзуют обвинять пути Промысла, он говорит: «войдя в кузницу, станешь ли ты порочить кузнеца за то, что при нем мехи, наковальня, молот? Если у тебя есть, не то чтобы искусство мастера, а простой рассудок человеческий, то что ты скажешь? Не без причины, скажешь, мехи здесь поставлены, знает про то мастер, но для меня причина неизвестна. Ты не осмелишься обвинять кузнеца у его горна, и дерзнешь ли винить Бога в мире?»<sup>107</sup> Св. И. Златоуст также очень богат такими подобиями, которые легко обращаются в притчи; так, говоря о великом преображении видимой природы, об искуплении твари, которое последует за явлением сынов Божиих, он спрашивает: «чему подобно творение? Оно подобно кормилице, вскормившей царского младенца, и когда порфирородный отрок восходит на родительский престол, она также с ним радуется и делается участницей торжества»<sup>108</sup>. Но тут пред нами открывается слишком широкое поле, чтобы подробно обозревать его<sup>109</sup>. Поэтому мы прямо приступаем, согласно предположенной цели, к объяснению евангельских притчей<sup>110</sup>.

## Толкование притчей

## Притча 1. О сеятеле

Мф.1:3–8, 18–23; Мк.4:3–8, 14–20; Лк.8:5–8, 11–15

Надлежало бы сначала сказать несколько о взаимном соотношении семи притчей, изложенных в 13 главе еванг. Матфея, из которых притча о сеятеле есть первая: но считаем за лучшее упомянуть о том в заключении истолкования каждой в отдельности из упомянутых притчей.

Евангелист, очевидно, представляет эти притчи Спасителя первыми, причем, притча «о сеятеле» является как бы введением к этому новому способу учения, которого до сих пор не употреблял Божественный Учитель. То же явствует из вопроса учеников: *«Для чего притчами говоришь им»* (ст. 10)? и из ответа Господа (ст. 11–17), которым он оправдывает этот новый метод и цель, имеющуюся при этом в виду. Последняя выражается и в самом Его взгляде на эту притчу как на основную, от правильного уразумения которой зависит уразумение и последующих: *«Неужели вы не понимаете притчи сей? Как же вам разуметь все притчи?»* (Мк.4:13). В первый раз износая из своей сокровищницы этот новый дар, Он предлагает его щедрою рукою. Во всем евангелии еще не встречается столь обильного собрания притчей, такой полной нити драгоценнейших жемчужин. Здесь, прежде чем перейти к содержанию самой притчи, не излишним будет с возможною живостью представить себе внешнюю обстановку, равно как и внешнюю природу, окружавшую поучающего Спасителя и слушателей, внимающих божественному Его слову.

*«Иисус вышел в тот день из дому»* (Мф.13:1), вероятно из дому в Капернауме, обычном месте Его жительства, после того как Он начал Свое открытое служение (Мф.4:13), *«в Своем городе»* (Мф.9:1), на берегу озера. Вышедши *«Он сел у моря»*<sup>111</sup> Геннисаретского, ознаменованного многими событиями в Его служении. Это море, называемое в Ветхом Завете Киннереф (Чис.34:11; Нав.12:3, 13:21) «водами Геннисаретскими», от прибрежного города того же имени (Нав.19:35), ныне Бар-Табария, различно называется в евангелии – просто «морем»

(Мф.4:15; Мк.4:1), «морем Галилейским» (Мф.15:29; Ин.6:1), а у еванг. Луки постоянно озером (Лк.8:22), «озером Геннисаретским» (Лк.5:1), иногда, исключительно у Иоанна, «морем Тивериадским», по имени большого прибрежного языческого города Тивериады (Ин.6:1, 21:1). Оно представляет собою небольшую площадь внутренней воды, и имеет верст двадцать пять в длину и десять в ширину, и, хотя не обширно, но замечательно по своей красоте. Еврейские писатели представляют его особенно возлюбленным от Бога пред всеми водами Ханаана, и действительно почти все древние писатели, о нем упоминающие, восторженно говорят о его красоте и о плодородии окрестных берегов. От того, по мнению некоторых, и названо оно Геннисарет – «сад богатств»; но эта этимология не вполне достоверна<sup>112</sup>. Даже и теперь, когда страна страдает от турецкой неурядицы, многие следы его прежней красоты остались, и не замедлит возвратиться плодородие его берегов, как только облегчено будет тяжелое иго мусульманского деспотизма. То правда, что масличные сады и виноградники, некогда венчавшие высокие живописные холмы, с востока и запада его окружавшие, исчезли, но все еще эта местность богата лимонными, апельсиновыми, и финиковыми деревьями, между тем как на возвышенностях в изобилии встречаются произведения свойственные более умеренным климатам; низменные берега покрыты благовонными кустарниками, а вода здорова и приятна для питья, свежа, до самого русла прозрачна и теперь так же тихо скользит по белому песку, покрывающему его берега, как и тогда, когда стопы Сына Божия напечатлевались на этих песках или шествовали по его водам<sup>113</sup>. На берегу этого-то прекрасного озера собралась многолюдная толпа народу, ибо, хотя озеро окружено горами, но горы эти нигде не спускаются обрывисто в воду, а оставляют более или менее широкое пространство вдоль берега; число слушавших было так велико, что, как повествует евангелист Лука (Лк.5:1), они теснили Господа, и Он нашел нужным войти в корабль и, отдалившись несколько от берега, *«поучал их много притчами»*.

По порядку притча «о сеятеле» есть первая; она, как и многие другие, основана на одном из обычных житейских дел. Взору Спасителя недалеке могло представляться зрелище хозяина, засевающего возделанное поле<sup>114</sup>. Как, общедоступным характером евангелия, объясняется тот факт, что в них именно встречаются притчи, а не в посланиях, где их не встречается совсем, так и самые притчи по существу своему предполагают своим содержанием явления самой обыденной жизни, повседневные хлопоты и труды людей, и вот таким образом труд сеятеля, подавший повод к объяснению вечной духовной истины, возводится на степень высокого достоинства. «Вышел сеятель сеять семя» – сколько достоинства и ободрения заключается в этих золотых словах для всякого труженика, усердно проводящего борозду!

Сравнение отношений между учителем и поучаемыми с одной стороны, и между сеятелем и почвою, с другой, причем истина уподобляется семени, основывается на такой глубокой аналогии естественного и духовного мира, что мы не должны удивляться, встречаясь с ним не только в св. Писании (1Пет.1:23; 1Ин.3:9), но и у языческих мудрецов<sup>115</sup>, которые вполне сознавали, что значит учение, и как сильно может действовать дух одного человека на душу и сердце его собратий. Если и слова человеческие, когда только это не просто слова, укореняются в уме и сердце слушающих, и при постепенном развитии пускают ростки<sup>116</sup>, то насколько возвышеннее оправдывается эта истина в слове Божиим, которое сеял и сообщал Тот, кто сам был Слово<sup>117</sup>. Преимущественно то слово имеет право называться семенем, которое производит на сердца слушателей не временное и частное действие, а вполне их преобразует и обновляет, – то слово живой истины, силою которого люди вновь рождаются для «царствия Божия», *слово, которое «пребывает во веки»* (1Пет.1:23, 25). Господь несомненно заявил Себя главою сеятелей семени (не исключая, конечно, апостолов и их преемников)<sup>118</sup>, так как и в притче «о плевелах», с большею полнотою чем в каком-либо ином месте, сеятелем доброго семени именуется Сын человеческий<sup>119</sup>. По истине кого, как не



Его единого, можем мы иметь в виду, когда хотим уразуметь вполне значение первых слов притчи: *«вышел Сеятель сеять»*<sup>120</sup>. Его вступление в мир было исхождением на сеяние; слово о царстве, которое впервые провозгласил Он, было Его семя; сердца людей – Его почва, где другие потому только могли сеять, что Он первый сеял; они трудились только для дела, которое Он благословил и начал.

*«И когда сеял он, иное упало при дороге, и было потоптано; и птицы небесные поклевали его»*. Иное семя упало при дороге, где земля не была вспахана и где, следовательно, оно не могло углубиться в ней, а легло на поверхности; там оно было потоптано прохожими или стало легкою добычею птиц, которые на востоке целыми стаями сопровождают сеющего земледельца, и стараются поклевать бросаемые им хлебные зерна. Эта притча есть одна из тех весьма немногих, истинному толкованию которой мы внимаем из уст Спасителя, и эти слова Он объясняет так: *«посеянное при дороге, значит слушающих и не разумеющих, к которым потом приходит диавол и уносит слово из сердца их»*. У еванг. Луки диавол еще яснее представляется врагом и противником царствия Господа (о чем будет сказано в следующей притче), так как прибавлена причина, по которой он исторгает семя – *«чтобы они не уверовали и не спаслись»*. Было бы очень естественно понимать значение птиц безлично, т. е., разуместь под этим житейские условия, враждебные истине. Иначе толкует Господь. Он рассматривает царство зла, олицетворяемое в образе *«лукавого»*<sup>121</sup>, как противодействующее царствию Божию.

Следующие слова, приводимые только одним евангелистом Матфеем: *«и не разумеющих»*, ясно выражают, каково бывает то первое состояние души и сердца, на которое слово Божие не производит никакого, даже преходящего впечатления. Человек *«не разумеет его»* не сознает своего отношения к слову, которое слышит, или к царству благодати, благовестуемому этим словом. Все что говорит о связи человека с высшим невидимым миром, все что говорит о грехе, об искуплении, о святости, для него непостижимо и не имеет значения. Но как

дошел он до такого состояния? Он сам себя довел до того; в сердце свое он открывал свободный доступ всем житейским соблазнам, пока оно не отвердело, как каменистая дорога<sup>122</sup>, пока не истощилась самая почва, в которой слово Божие должно было пустить корень; он не поднял и не разрыхлял ее тяжелым плугом закона, который бы предварительно подготовил почву для принятия евангельского семени. Но не одно только неблагоприятное условие почвы делает безнадежным состояние этого человека, отнимает самую возможность прозябания семени в его сердце: есть еще какой-то зоркий враг, готовый воспользоваться этим дурным состоянием, воспользоваться всяким оружием, которое человек дает ему в руки против спасения человека... И вот, чтобы такой слушатель *«не уверовал и не спасся»*, он высылает своих слуг, в виде дурных мыслей, мирских пожеланий, плотских похотей, и с их помощью, по выражению еванг. Марка, *«похищает слово, посеянное в сердцах их»*.

Было и другое семя, которое сначала обещало лучший урожай, но под конец также оказалось пропавшим: *«иное упало на места каменистые, где, немного было земли»<sup>123</sup>, и скоро возшло; потому что не глубоко было в земле»*. Каменистые места πετρῶδες у еванг. Матфея, называются «камнем» «πέτρα» у еванг. Луки, и это имеет свое значение. Каменистая почва, хотя и содержит в себе много камня, не помешала бы корню пробиться глубже, потому что корни сами находят себе дорогу, проникая между камнями до влажной почвы. Камень же означает здесь места, занимающие большое пространство в Палестине, и покрытые тонким слоем земли; такая каменная подкладка представляет непреодолимую преграду растительности<sup>124</sup>. Так как семя упало на весьма тонкий слой почвы, то тем скорее появился росток на поверхности, но камень не допускал корню углубляться, и потому росток сильно пошел в стебель, не укореняясь в почве, *«ибо не имел влаги»<sup>125</sup>*; растение способно было противиться иссушающему зною солнца и, опаленное лучами, поблекло и умерло<sup>126</sup>.

Обращаемся опять к истолкованию Спасителем Его собственных слов (Лк.8:13) *«посеянное на камнях означает*

*того, кто слышит слово и тотчас с радостью принимает его, но не имеет в себе корня, и временем верует, а во время искушения отпадает».* Хотя исход оказывается точно таким же в этом случае, как и в предыдущем, но не того можно было ожидать. Сердце этого рода слушателей, по-видимому, не далеко от восприятия истины; благую весть о царствии Божиим принимает оно тотчас и с радостью<sup>127</sup>. Самая радость эта очень естественна. Как не радоваться при получении доброй вести (Деян.8:8; 16:34; Гал.5:22; 1Пет.1:6)? Но, увы! в этом случае радость, столь внезапно ощущаемая, происходит, как явно обнаруживают последствия, не от мысли о великости благодеяния, хотя и сопряженного с борьбой, лишениями и жертвами; эта радость происходит от поверхностного взгляда, от упущения из виду последующих жертв и трудностей. Вот в чем заключается роковое различие радости слушателей этого рода от радости обретшего сокровище (Мф.13:44), «*который идет и все, что имеет, продает, чтобы иметь возможность купить поле, содержащее в себе сокровище*»; он готов отречься от всего, готов все терпеть, чтобы приобрести Христа. Здесь является пред нами состояние души, не с упорством отвергающей истину, но бессильной для всякого более глубокого настроения. Таково именно было настроение толпы народа, сопровождавшей часто Иисуса, и не думавшей о том, что требовалось от истинных Его учеников, толпы, обратясь к которой, Он прямо и ясно выразил, какие именно требуются условия, от желающих Ему последовать (Лк.14:25–33; Нав.24:19). Этого-то именно и не выполнил, описываемый теперь нами, слушатель. Его привлекли к христианству радостные и утешительные обетования<sup>128</sup>, нравственная высота учения, а не то, как оно отвечает на все внутренние потребности человеческого сердца, так как принимая слово с радостью, он не думал о предстоящих препятствиях в борьбе с грехом, диаволом, миром, чем и объясняются следующие слова: «*но он не имеет в себе корня, и непостоянен; когда же постигнет скорбь или гонение за слово, тотчас соблазнится*»<sup>129</sup>. В предыдущем случае диавол прямо приходит и легко похищает слово из сердца; не так в настоящем случае. Здесь слово

нашло себе некоторое место и исторгается уже с некоторым усилием, против него направленным. Дьявол вооружается внутренними и внешними искушениями, уподобляемыми палящим лучам солнца<sup>130</sup>. Солнечный свет и теплота чаще прообразуют отрадную и живительную силу благодати (Мал.4:2; Мф.5:45; Ис.60:19, 20), однако, не всегда, как это явствует из Пс.121:6; Ис.49:10; Откр.7:16). Зной этот – если бы растение довольно глубоко укоренилось – мог бы содействовать растительности и ускорить зрелость, подготовляющую его для жатвы и житницы; так искушения и скорби укрепили бы и умножили благодать в сердце истинного христианина, и способствовали бы зрелости для неба. С другой стороны, зной иссушает стебель, который не мог окрепнуть на мелкой почве; так скорби и печали, способные укрепить истинную веру, умаляют и губят веру тех, которые «временем» веруют<sup>131</sup>. Когда скорби эти, ради слова, наступают, «он соблазняется», как будто бы с ним случилось что-либо странное; ибо тогда наступает время просеванья и веянья<sup>132</sup>, и тогда то, что не имеет корня, или, как выражается еванг. Матфей (Мф.13:21), «не имеет в себе корня» внутреннего корня<sup>133</sup>, отпадает.

Обладание таким внутренним корнем соответствует, основанному на скале зданию, запасу елея в сосудах (Мф.7:25, 25:4). Самый этот образ нередко повторяется в Писании (Еф.3:16; Кол.2:7; Иер.17:8; Ос.9:16; Иов.19:28). Он имеет особенную применимость и изящество, ибо, как корни дерева скрываются от взоров, но сообщают ему силу и крепость, так внутренняя жизнь христианина, жизнь сокровенная от глаз людей, сообщает ему твердость и непоколебимость; и как от незримого корня питаются ствол и ветви, зеленеют листья, самое же дерево не перестает приносить плоды, так в жизни, «сокрытой со Христом в Боге» (Гал.2:20; 1Ин.2:20–29; Кол.3:3), заключается источник силы и духовного преуспевания. Такой «корень в себе» имел Петр, который, когда многие соблазнились и «отошли от Него», воскликнул: «Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни» (Ин.6:68). Эта вера, что Христос, а никто другой, имеет слово вечной жизни и блаженства, составляла его корень, побуждая его стоять

твердо, когда столь многие отпадали. Так, когда христиане из иудеев с радостью переносили расхищения имущества своего, зная, что имели для себя «лучшее и вечное сокровище на небесах» (Евр.10:34), это знание, эта вера в невидимое наследие было корнем, который сообщал им силу – с радостью переносить лишения и не отпадать в погибель, как это делали столь многие. Тоже читаем во 2Кор.4:17,18, где невидимое и вечное есть корень, который, по выражению апостола Павла, делает способным легко переносить скорби «и претерпеть до конца» (Евр.11:26). Димасу, напротив, не доставало этого корня (2Тим.4:10). С первого взгляда можно было бы правильное отнести его к третьему разряду слушателей, ибо он оставил ап. Павла, «возлюбив нынешний век». Но пристальнее наблюдая положение Павла в Риме, когда оставил его Димас, мы находим, что это было время внешнего испытания и крайней опасности. Итак, более правдоподобной причиной его удаления было искушение, постигшее его ради проповеди слова<sup>134</sup>.

Но есть еще иное семя, о судьбе которого предстоит сказать. *«Иное семя упало в терние»*; и это легко могло случиться, так как поля часто были разделяемы терновой изгородью (Исх.22:6; Мих.7:4; Иер.4:3; Иов.5:5); *«и выросло терние и заглушило его»*<sup>135</sup>, и, по выражению ев. Марка, *«оно не принесло плода»*. Семя это упало не между разросшимся тернием, но в такую почву, где терновые корни не тщательно были исторгнуты, в почву, не довольно вспаханную и очищенную; иначе нельзя было бы сказать, что вместе с ним *«выросло терние»* (Лк.8:7). Но терние заглушило доброе семя, лишило его воздуха и света, поглотило своими корнями влагу и тук почвы, необходимый для питания. Не удивительно, что оноглохло и увядало в тени, было тоще и туго росло, ибо лучшая часть почвы не питала его; – образовался стебель, но не развился до полного зерна в колосе, и не дал зрелого плода. Не потому, что не было почвы, как это сказано в первом случае, или что почва была неудобная; не потому, чтоб слой почвы был слишком тонкий, как во втором случае. Здесь не было недостатка в почве; это могла быть и добрая земля, но доставало только заботливого домостроительства,

тщательного исторжения плевел, которые, лишь укоренившись, могли подавить и заглушить все на ней посеянное.

Господь так изъясняет эту часть притчи: «А упавшее в терние, значит слышащих слово, но которых заботы<sup>136</sup> века сего, обольщение богатством (и другие пожелания, входя в них (Мк.4:19)) заглушают слово, и оно бывает без плода», или как передает ев. Лука: «не приносит плода до совершенства»<sup>137</sup>. Здесь слово Божие не остается вовсе без действия, как в первом случае, и после временного служения истине нет явного отпадения от нее, как во втором случае означает увяданием стебля: исповедание духовной жизни остается, имя жизни удерживается, но самая жизнь и сила благочестия постепенно иссякла и истребилась. Какому же пагубному влиянию приписываются эти печальные последствия? Двум причинам – житейским заботам и житейским удовольствиям, – вот терния и плевелы, подавляющие жизнь души<sup>138</sup>. С первого взгляда может показаться странным слышать, что две, по-видимому, столь различные причины сочетаются вместе, и производят столь пагубное действие. Но, действительно, Господь представляет нам нашу земную жизнь с двух ее сторон, под двумя видами. Есть, во-первых, гнетущие и подавляющие условия жизни, заботы бедного человека о жизни вообще, о том, как отворать голод и наготу, борьба за ежедневное существование, заботы об этой жизни<sup>139</sup>, которые, если не встречаются с верою и надеждою на помощь Божию, препятствуют развитию духовного слова в сердце. Однако, жизнь имеет как свою устрашающую, так и обольстительную сторону, свои удовольствия, равно, как и свои заботы. Слушающим, и радостно приемлющим слово о Царствии, всегда угрожает опасность или пасть под бременем житейских попечений, или быть обманутыми обольстительными приманками света. Ветхий человек в них еще не умер; мир еще не потерял над ними своей власти. Мгновенно он, по-видимому, замер, пока еще длится радость по поводу найденного сокровища; но не будучи конечно умерщвлен, он вскоре оживет во всей силе. Мы должны зорко наблюдать почву сердца; иначе волнец и терния, от которых она, по-видимому, очистилась, не

замедляют возрасти и заглушить доброе семя<sup>140</sup>. Человек чувствует благодать обетований Божиих, но и мир обещает свои блага; и вот, вместо того, чтобы одно подчинить другому, люди, считая эти блага однородными, покушаются примирить в себе то и другое, согласить служение и Богу, и мамоне. Тщетное усилие! Кто покушается на это, тот не возрастет до совершенной зрелости духовного плода, ради которого сеется семя слова Божия<sup>141</sup>.

Но не всякое семя таким образом рано или поздно погибает. Духовный земледelec питает надежду, что, с благословением Господа, труд его не вовсе будет напрасен; он сеет в надежде, что часть семян его принесет плод<sup>142</sup>. *«Иное упало на добрую землю и принесло плод: иное во сто крат, иное в шестьдесят, иное в тридцать»*. Ев. Лука говорит просто: *«принесло сторишный плод»*, опуская размеры двух меньших урожаев; ев. Марк изменяет порядок трех урожаев, начиная с низшего и доходя до высшего. Сторишный урожай на востоке не есть дело неслыханное, хотя вообще о нем упоминается как о чем-то чрезвычайном. Так говорится о Исааке что он сеял в земле той и получил в тот год во сто крат, и Господь благословил его» (Быт.26:12). Нет недостатка и в других примерах такого же рода<sup>143</sup>.

Из предлагаемого объяснения мы узнаем, что: *«посеянное на доброй земле, значит слышащего и разумеющего, который бывает плодоносен, так что иной приносит плод во сто крат, иной в шестьдесят, а иной в тридцать»*, или, как изложено у еванг. Луки: *«посеянное на доброй земле, значит тех, которые, услышав слово, хранят оное в чистом и добром сердце, и приносят плод в терпении»*. Различие в чтении, здесь замечаемое, весьма важно, ибо в самых этих словах содержится трудность, от разрешения которой зависит удовлетворительное объяснение притчи. Что значит здесь *чистое и доброе сердце*? Как сердце делается «добрым» до воздействия на него слова и Духа? Между тем, семя здесь находит добрую почву, а не создает ее. Тот же вопрос приходит к нам на мысль по поводу слов Спасителя: «Кто от Бога, тот слышит слова Божии» (Ин.8:47). И в другом месте: «Всякий, кто

от истины, слушает гласа Моего» (Ин.18:37). Кто же в этом грешном мире может назваться «от истины»?<sup>144</sup> Не учит ли Писание вообще, что человек *делается* «от истины», внимая слову Спасителя, а не потому слушает словес Его, что он «от истины»; что сердце становится добрым чрез принятие слова, а не по своей доброте принимает слово. Таково, без сомнения, учение Писания, – и тот учит превратно, в теснейшем смысле этого слова, кто учит иначе. В то же время, указанные места у еванг. Иоанна, и изъясненные нами слова, со многими другими в Писании, свидетельствуют, что есть такие состояния сердца, при которых оно с большей готовностью бывает отверсто для принятия истины, чем при других; выражения – «быть от истины», «быть от Бога», «делание правды», «почва доброго и чистого сердца», – имеют один и тот же смысл. Поскольку эти условия *предшествуют* слышанию слова Божия, просветлению, принесению плода, они не могут означать состояния души и сердца, в котором правда положительна и осуществилась, но лишь сердце и душу, в которых есть расположение, готовность к принятию истины. «Никто же благ токмо един Бог»; однако, Писание часто говорит о «добрых людях»; но и в этом случае сердце не может быть безусловно доброй почвой; хотя, сравнительно, о сердце некоторых людей можно сказать, что почва его удобнее, чем у других для принятия семени вечной жизни. Точно так «сын мира» только примет мир (Лк.10:6; ср. Деян.13:48), а между тем, только ниспослание этого мира и делает его истинным «сыном мира» в высшем значении этого слова. Он, действительно, сначала был *в тайне* сыном мира, но одно только евангелие делает действительным то, что прежде было лишь возможным. Вот почему проповедание евангельского слова справедливо уподобляется сыплющимся искрам, которые, падая на возгорающийся материал, пристают и производят пламя, и гаснут там, где этого не находят. Истину можно также уподобить магниту, брошенному посреди всякого хлама: он притягивает к себе частицы настоящего металла, которые хотя без него никогда бы не исторглись, и не могли бы никогда исторгнуться из окружающей массы; будучи, однако же, приведены в



соприкосновение с магнитом, свидетельствуют о своем сродстве с ним.

Точно так было два рода людей, слуха которых коснулось слово Христа, и так будет всегда в этом мире. Во-первых, были люди лукавые, которые называли зло добром, и добро злом, любили мрак и ненавидели свет как *обличение* мрака (Ин.3:20; Еф.5:13); они, и при самом приближении света евангельского, еще более углублялись в свой мрак, извиняя и оправдывая себя, каковы были книжники и фарисеи, с которыми Спаситель входил в соприкосновение. Но были и другие грешники, нарушители положительного закона, более виновные тех первых, но которые не желали изменить вечных отношений между добром и злом, – которые, при появлении Света, не отказались приблизиться к нему, хотя и знали, что Он обличит их мрак, что для того необходимо совершенно обновить свое сердце, преобразовать свою жизнь; таковы были Матфей, Закхей и все, исповедавшие дела свои, оправдывая не себя, а Бога (Лк.7:29–30). Мы не выбрали бы этих примеров для представления образчиков *«доброто и чистото сердца»*, если бы не имели в виду предостеречь против ложного толкования этих слов пелагианами и показать, что Господь не осуждает и великих грешников на неспособность к восприятию слова жизни. Нафанаил был бы еще лучшим образцом этого разряда – *«этот истинный Израильтянин, в котором нет лукавства»*<sup>145</sup> (Ин.1:47), другими словами, человек имеющий *«сердце доброе и чистое»*, почву способную принимать и питать слово вечной жизни, и приносить плод в терпении, имеющий простую, честную и серьезную натуру, человек, оставшийся верным свету, для него доступному, ревностный в исполнении известных ему обязанностей, не отвергавший средств, коими Бог приготавливал его к восприятию лучшего Божеского дара, познания Сына Его; Нафанаил со всем тем сознавал свою греховность и не выдавал себя за праведника. Ибо мы всегда должны содержать в своей памяти, что от Бога исходит как добрая почва, так и семя, долженствующее там водвориться. Закон и проповедь о покаянии, предваряющая Божия благодать, предшествуют проповеданию слова Царствия; и, таким образом, когда слово

это приходит, то обретает людей с большею или меньшею готовностью к восприятию его за то, что оно есть, именно слово жизни вечной<sup>146</sup>.

Так как указаны неравные размеры доброго урожая, ибо семя приносит плод *«иное во сто крат, иное в шестьдесят, иное в тридцать»*, то затруднительно определить, разумеется ли под этим различная степень верности, приемлющих истину, и затем приносящих более или менее обильный плод в Боге, или же определенный круг деятельности, более или менее обширный, – подобно тому, как в другой притче одному слуге дано было пять талантов, другому два и, согласно прилежанию и верности, они были, по-видимому, награждены равной похвалой, т. е. каждый получил соразмерно числу, вверенных ему талантов, хотя талантов было гораздо более у одного, чем у другого (Лк.19:16–19): наше мнение склоняется в пользу первого толкования<sup>147</sup>. Слова евангелиста Луки (Лк.8:18): *«Наблюдайте, как вы слушаете: всякому имеющему дано будет, а у не имеющего отнимется и то, что имеет»* (ср. Мк.6:33), весьма важны для предотвращения опасного недоразумения. Ученики могли бы впасть в опасность несправедливого предположения, что эти четыре настроения сердца слушателей слова постоянны, неизменны, и утверждены навсегда; а вследствие этого, в одном сердце слово должно преуспевать, в другом вовсе не прозябнуть, а в прочих развиться лишь на короткое время. В Писании не может быть такого фатализма. Гностики разделяли людей на два разряда, – на способных к высшей жизни и неспособных. Писание же говорит, что все способны, все призываются к равному участию; и предостережение: *«наблюдайте, как вы слушаете»*, свидетельствует о том же, говоря, что, во всяком случае, успех зависит от того, как слушают и принимают слово – и что хотя вся предшествующая жизнь человека имеет великое влияние на то, как он примет слово, и каждое событие как бы утучняет или истощает почву его сердца, более или менее предрасполагая к прозябанию семени слова Божия, тем не менее каждый да наблюдает, как он слушает, и чрез это с благословением Божиим

да старается, чтобы семя произвело плод непреходящий (Иак.1:21).

Итак, мы приходим к справедливой, и вместе страшной мысли, что есть дела, которые истощают самую почву, благоприятную для прозябания семени вечной жизни, что всякое греховное действие, всякое омрачение нашего внутреннего света уподобляется большему ее запустению, до того, что семя или не проникает в нее, или, проникнув, не находит себе пищи, которую поглощают разросшиеся волчец и терния; с другой стороны, для людей, погрязших в этом несчастном положении, есть еще спасительное средство, по благодати Божией возможное. Огрубевшая почва может снова размягчиться, тощая – может снова утучнеть, поросшая тернием – может открыться и очиститься<sup>148</sup>. Небесное семя тем и отличается от земного, что последнее должно довольствоваться тою почвою, которую находит, и не в состоянии переменить ее природу. Но семя небесное, если и подвергается действию почвы, в которую запало, то в свою очередь могущественно действует на самую почву, умягчая грубую (Иер.22:29), углубляя мелкую, исторгая корни зла, его заглушавшие, и всюду, где ему дается свобода действия, преобразуя, облагораживая худшую почву, пока она не сделается тем, чем сердце человека было в начале до грехопадения, т. е. доброю нивою, способною питать оное божественное семя, которое есть слово жизни вечной (1Пет.1:23–25)<sup>149</sup>.

## Притча 2. О плевелах

Мф.13:24–30, 36–43

Другую притчу сказал, или лучше предложил им<sup>150</sup>: «Царствие небесное подобно человеку, посеявшему доброе семя на поле своем: но пока люди спали, пришел враг и посеял<sup>151</sup> плевелы<sup>152</sup> между пшеницей и ушел». Не о вымышленном и беспримерном виде злобы говорил здесь Господь. Он привел случай, весьма обыкновенный для своих слушателей, – действие столь удоисполнимое, сопряженное с столь малым риском, а между тем, причиняющее столь великий и продолжительный вред, что не удивительно, если трусливая подлость, об руку со злобой, часто проявляли себя в такой форме. Римские законы предусматривают возможность этого рода обиды; один новейший писатель, изъясняя св. Писание по обычаям и нравам востока, с которыми он ознакомился вследствие долгого там пребывания, утверждает, что, то же делается теперь в Индии. «Вот, говорит он, злодей стоит на стороже, и ждет поры, пока сосед его засеет свое поле: он пристально следит за окончанием работы, и в следующую ночь идет, и там же сеет, называемое туземцами *randinellu*, т. е. плевелы (*pig-paddy*), которые всходят прежде доброго семени, и разрастаются до времени жатвы пшеницы, так что бедный хозяин поля в продолжении многих лет не в состоянии избавиться от этой вредной травы. Но есть другое вредное растение (*perum pirandi*), семя которого негодные люди бросают на поле врага, и которое еще более разрушительно для всякой другой растительности. Если, напр., один перебивает покупкой поле у другого, то обиженное лицо грозит посеять такое злое семя (*perum pirandi*) на пашне своего противника<sup>153</sup>.

Истинное толкование этой притчи, притчи «о плевелах на поле», равно как и предшествовавшей, предложено Самим Господом: обстоятельство весьма важное в виду многих последующих объяснений, особенно вследствие богословских споров с донатистами. Мы находим нужным представить полное ее изложение по поводу вопросов, по-видимому,

несовременных, но которые в том или другом виде снова возникают и требуют разрешения. Нет нужды спрашивать о Сеятеле доброго семени. Из уст самого Спасителя мы внимаем, что «Сеятель доброго семени есть Сын человеческий». Имя это, которым часто называет Себя Господь, только однажды придается Ему другим, св. архид. Стефаном (Деян.7:56), означая прославленного Спасителя, явившегося ему в телесном образе. Но это имя, хотя извлеченное из Ветхого Завета, из откровенного видения Даниила, звучало так странно для иудеев, что, услышав его, они спросили: «кто этот сын человеческий»? (Ин.7:34), так как ожидаемого Мессию обыкновенно называли не Сыном человеческим, а Сыном Давидовым (Мф.11:24, 12:23, 15:22, 20:31). Этим именем Он заявлял о Своей истинной причастности нашей человеческой природе, и даже еще более того. Он был Сын человеческий, как один осуществивший Собою все, что заключается в идее о человеке, второй Адам, глава и представитель рода, – истинный и совершенный цветок, расцветший от корня и на дереве человечества. Усваивая Себе это имя, Он свидетельствовал против двух противоположных лжетолкований относительно Своей ипостаси – против евионитов, которых могло ввести в заблуждение, исключительно приписываемое Ему имя «Сына Давидова», и против гностиков, отрицавших действительность Его вочеловечения.

Но если в этой притче, равно как и в притче о «Сеятеле», сеятель есть Христос, то семя здесь имеет не тот смысл, как в первой притче. Там семя есть слово Божие или слово Царствия (Лк.8:11); здесь «*доброе семя суть сыны Царства*». Тут нет, однако, существенного разноречия, а лишь дальнейшее развитие притчи. В одной слово Божие есть орудие, которым люди возрождаются и делаются сынами Царствия (Иак.1:18; 1Пет.1:23); в другой – слово произвело действие, было принято в сердца; сплотилось с живым человеком, и соединилось в одно нераздельное целое с теми, которые через него стали сынами Царствия (Иер.31:27; Зах.10:9).

Следующие слова: «*поле есть мир*» прямо вводят нас в средоточие вышеупомянутых прений. Толкование этих слов, по-

видимому, столь простых, подало повод к самым ожесточенным спорам, каких не происходило ни по какому другому тексту, исключая разве по предмету таинства причащения. Умалчивая о личных вопросах, касающихся правильности некоторых порядков и установлений, причины, по которым донатисты оправдывали свое отпадение от католической церкви, были следующие: идея церкви, говорили они, олицетворяется в образе святого тела; святость здесь не просто один из предикатов, но самая ее сущность, исключительный признак. Они не отрицали, что в лоне ее могут укрываться лицемеры: но, когда явные нечестивцы терпимы и остаются в общении с нею, не отлучены действием устава, тогда, полагали они, характер истинной церкви нарушается и верные должны устранить себя от нее, дабы не заразиться от соприкосновения с нечестивыми. Такое мнение подкрепляли они текстом пророка Исая: «Облекись во славу величия твоего, Иерусалим, город святой! Ибо уже не будет входить в тебя необрезанный и нечистый» (Ис.52:1), и другими, гласящими о будущем избавлении церкви от всякого зла. Все это, по их мнению, «должно прилагать к ее настоящему состоянию; где нет такого приложения, там нет и церкви».

В этом, как и во многих других отношениях, церковь много обязана бл. Августину, не тем, что он выработал ее истинное учение, так как в этом она не может быть обязанною никому из людей, а тем, что он довел до ее ясного сознания то, что не ясно предносилось ей самой. Не отвергая провозглашенной донатистами истины, что святость есть существенный признак церкви, он не соглашается, однако, с их определением этой святости, и изъясняет, что в церкви, ими оставленной, признак этот всегда сохранялся вместе с другими, столь же существенными, какова, напр., кафоличность, на которую они не могут предъявлять прав. Церковь кафолическая, продолжает он, вопреки всем возражениям, *есть* святое тело; ибо те только суть ее истинные члены, которые находятся в истинном и живом общении со Христом и, следовательно, причастны Его освящающему духу. Все другие, со внешними признаками принадлежности своей к церкви, пребывают в ней, но не *от*

нее; это толпа, которая теснилась ко Христу, но Его не касалась, как это сделала верующая жена, исцелившаяся исшедшею из Него силою (Лк.8:45). Есть внешние условия, без которых человек не может принадлежать к церкви, но которые не дают неоспоримо этого права. Находящиеся в ней, но не от нее, скрытые ли то лицемеры или явные грешники, которые не могут быть удалены без вредных от того последстви<sup>154</sup>, не оскверняют истинных ее членов, чуждых их духа и не причастных к их злым делам. Их можно уподобить нечистым животным, помещенным в ковчег с чистыми (Быт.7:2), соломе, смешанной с пшеницею (Мф.3:12), плевелам, растущим среди хлебных колосьев, сосудам в низком употреблении в большом доме вместе с сосудами в почетном употреблении (2Тим.2:20); они временно терпимы, но напоследок будут отделены и извержены навсегда.

Донатисты желали, чтобы церковь, в ее внешнем образе и историческом проявлении, была тождественною и соразмерною с истинною церковью, которую знает Господь, а не человек. Бл. Августин отрицал не тождество, а соразмерность, ныне существующей церкви, с конечною прославленною церковью, которая имеет явиться в своей небесной чистоте. Вопреки своим противникам, он не предполагал двух церквей, а лишь два состояния одной и той же церкви: настоящее – в борьбе против зла, и будущее, когда все зло отпадет от нее; – не два тела Христова, а одно тело, к которому теперь причисляются и злые люди, но как злокачественные соки в естественном теле, от которых исцелевшее тело навсегда избавится как от временного недуга; он особенно настаивал, что и Господь не считал современного состояния церкви совершенно чуждым зла<sup>155</sup>. Этот-то предмет пререканий и разрешается притчами о «плевелах» и «неводе», т. е., подобно тому, как плевелы растут вместе с пшеницею, как негодные рыбы попадают с хорошими, так и злые люди будут с праведными до конца века сего<sup>156</sup>; это простой исторический факт, и всякое иное толкование возбраняется самою этою притчею (29, 30). Донатисты же поступали, как хотели поступить слуги, предлагавшие очистить пшеницу от плевел, от чего были удержаны строгим запрещением.

Донатистам трудно было избежать этих выводов. Однако же, они отвечали так: под словом *поле* Господь понимает не церковь, а *мир* (38), на истреблении зла в котором, они не настаивают. Притча поэтому не относится к предмету спора, так как он состоит не в том, могут ли быть терпимы нечестивые люди в *мире* (что допускается всеми нами), но в том, могут ли они быть терпимы в *церкви*<sup>157</sup>. Но, всякий незараженный предубеждениями, ясно усматривает, что притча гласит о царствии Божиим или о Церкви. Для учеников Господа не требовалось особенного учения о том, что в мире зло смешано с благом; но надлежало предостеречь, чтобы они не соблазнялись подобными явлениями в самой церкви<sup>158</sup>. А как Он пророчествовал о ее всемирном распространении, то и поставлено здесь слово мир, ибо всякое другое, имеющее теснейшее значение, недостаточно выражало бы вселенскую церковь, – недостаточно было для Того, в пророческом видении которого слово евангелия рассматривалось, расходящимся по всем странам семенем, которое рассеивалось по всем сторонам великого поля народов.

«Пока люди спали, враг посеял плевелы между пшеницею». Многие придавали особое значение этому факту, принимая за небрежность и недостаток бдительности со стороны *пастырей церкви* то, что неблагонамеренные люди вторгаются в нее не приметно, вводя заблуждение в учение и в жизнь<sup>159</sup> (Деян.20:29, 30; Иуд.4; 2Пет.2:1, 2, 19). К несчастью, примеры такой небрежности нередки; но не о них, конечно, говорится здесь. Сторожить должны были никто иные, как слуги, о которых сказано уже в заключении притчи, и которым, притом, вовсе не ставится в упрек недостаток должного внимания. Люди не были обязаны не спать, и выражение: «пока люди спали» значит то же, что «ночью», и не требует дальнейшего объяснения (Иов.32:15; Мк.4:27). Враг же воспользовался случаем, когда все спали, и, тайно совершив преднамеренное зло, удалился.

«Враг, посеявший плевелы, есть диавол»<sup>160</sup>. Здесь мы видим не то, как сатана действует в пределах церкви, обольщает мир, но как он с великим злорадством, видимо подражая, противодействует Христу; так, по словам Иоанна



Златоуста: «за апостолами – лжеапостолы; за Христом – антихрист»<sup>161</sup>. – Замечательно то обстоятельство, что в Новом Завете, а именно, в притче о «Сеятеле» и в настоящей притче, подробно изложено учение о сатане и его действиях, о его вражде к человеку, тогда как об этом мало вообще говорится в Ветхом Завете. При сильнейшем свете мрак сгущается более. Люди имели возможность познать могущество зла не прежде, чем они испытали вящую силу добра; но и в этих случаях только ближайшему кругу учеников дано это объяснение касательно сатаны<sup>162</sup>. Не менее замечательно и то, что о сатане говорится как о враге Сына человеческого; ибо здесь, как и в других местах, поставляется на вид борьба скорее между Сыном человеческим и сатаной, чем между сатаной и Богом. Для дела искупления было существенно важно, чтобы победа над злом была нравственным торжеством, а не простою победою превосходнейшей силы<sup>163</sup>. Для этой цели было необходимо, чтобы человек, побежденный в борьбе, также одержал победу (1Кор.15:21), и как самому человеку надлежало разрушить царство тьмы, то вражда змея была направлена против «семени жены», т. е. Сына человеческого. Самое имя «лукавого» показывает, что зло лежит в основе всего его существа. Ибо, как Бог есть свет и в Нем нет тьмы (1Ин.1:5; Иак.1:17), так сатана есть мрак и в нем нет света (Ин.8:14). Человек занимает среднее положение, он содержит истину в неправде (Рим.1:18); в нем борется свет со тьмой, но, какое бы из двух начал ни преобладало, другое непременно существует, хотя скрытое, но имеющее возможность проявиться. Потому-то искупление возможно для человека, так как его воля только соvrащена; воля же сатаны извращена, ибо он сказал то, чего ни один человек не мог сказать, или по крайней мере вполне совершить: «зло, будь моим добром»; а потому, по нашему понятию, искупление и восстановление для него невозможно.

Совершив зло, «враг ушел»; и, таким образом, дело его сперва не обнаружилось. Как часто начатки зла были едва приметны в церкви; как часто то, что в конце приносило самый дурной плод, вначале являлось высшей формою добра. Св. ап. Павел, конечно, мог открыть тайну зла в его темном начале, мог

открыть тот *punctum saliens*, от которого оно должно было развиваться; для многих же зло является злом тогда только, когда оно достигает наибольшего нечестия. *«Но, когда пшеница взошла и принесла плод, тогда явились и плевелы»*, явились, т. е., тем, что они есть, показали свою настоящую натуру. Многие обращали внимание на замечательное сходство между стеблем пшеницы и плевел (*lolium*)<sup>164</sup>. Различие между ними становится очевидным уже при образовании колоса, а потому в этом заключается буквальное исполнение слов Господа: *«по плодам их познаете их»*. Противоположность добра, по мнению бл. Августина, усиливает проявление зла, и, указывая на то, что плевелы обнаружались тогда только, когда пшеница начала зреть и колоситься, он замечает: *«зло в церкви очевидно только для добрых»*; затем далее: *«когда человек начинает становиться духовным человеком и здраво рассуждать о всех вещах, тогда и заблуждения делаются ясными»*<sup>165</sup>, и в другом месте, свидетельствующем о его глубокой христианской опытности: *«доброму очень трудно переносить противоположный образ действия злого; кто этим злом не оскорбляется, тот мало успевает; ибо праведник, по мере своего отрешения от греховности, сокрушается при виде согрешающих»*<sup>166</sup>. Как для противоположности мраку необходим свет, как высота показывает меру глубины, так святость скорбит при виде нечестия; только обновленный человек в нас сокрушается о ветхом – в самом ли себе или в других.

*«Слуги домохозяина пришли и сказали ему: господин! не доброе ли семя Ты посеял на поле? откуда же плевелы?»* Слуги эти, вопреки мнению Феофилакта, не суть ангелы, которые именуются *жнецами* (30, 41); это скорее люди, ревнующие о Господе, но не знающие *«какого они духа»* еще более, чем те два ученика, которые хотели низвести огонь с неба на негостеприимное самарянское селение (Лк.9:54). Вопрос *«не доброе ли семя Ты посеял на поле?»* выражает смущение, удивление, недоумение, которое в первые века, пока еще не примирились с этим грустным фактом, сильно чувствовалось всеми ревнующими о Боге, при горьком и непредвиденном зрелище, которое представляла видимая

церковь. Где же та славная церковь, не имеющая «пятна или порока, ни чего-либо подобного?» (Еф.5:27). Верные невольно должны были вопрошать самих себя и изливать в молитве скорбь своего сердца следующими словами: *«Не доброе ли семя Ты посеял на поле? откуда же плевелы?»* не установил ли Ты церковь как чистое и святое общество? Твое учение не должно ли приносить лишь плоды добрые? Откуда же и в самой святой ограде находятся столь многие, сами погрешающие и других вводящие в грех?<sup>167</sup> Ответ домохозяина: *«враг это сделал»* указывает на самый источник зла, которое не есть следствие несовершенства, незнания, слабости, присущих всему человеческому, и препятствующих человеку хотя бы приблизительно осуществлять Божественную мысль; но явное противодействие великого духовного врага: *«плевелы суть сыны лукавого, враг, посеявший их, есть диавол»*.

В следующем вопросе: *«хочешь ли, что бы мы пошли и собрали их?»* выражается покушение на насильственные меры к подавлению зла, покушение, которому иногда не могла противостоять и сама церковь<sup>168</sup>. Но тем, которые так говорят, нельзя доверяться в подобных случаях. Такие ревнители бывают часто не лучше Ииуя (4Цар.10:16) и одушевляются ревностью Илии (Лк.9:54). И потому он сказал: *«нет»*. Этим возбраняются все такие меры к истреблению еретиков, которые не оставляют средств к раскаянию или исправлению; в самом деле, запрещение это, так ясно выражено, что где бы мы ни встретили в церковной истории события, подходящие к вызову упомянутых слуг, мы можем быть достаточно уверены, что не пшеница борется с плевелами, а плевелы стараются искоренить пшеницу. Причина запрещения высказана ясно: *«Дабы, выдергивая плевелы, не выдернуть вместе с ними и пшеницы»*. Это возможно было или при вырывании таких плевел, которые могли потом оказаться пшеницей, – когда именно *«сыны лукавого»* вследствие веры и раскаяния делаются *«сынами царствия»*<sup>169</sup>; или по ошибке слуг, которые, не смотря на доброе намерение, могут ошибиться в различии тех и других, и подвергнуть одинаковой участи и добрых, и злых; или даже вследствие полного заблуждения, оставляя

созревать плевелы, могут вырвать пшеницу. Только Сам Господь Сердцеведец *может различить Своих*. Позднейшие римские, а равно, средневековые толкователи, сочувствовавшие интересам Рима, при толковании слов: «*дабы вы не вырвали с ними и пшеницы*» находят уловку для того, чтобы обойти самое запрещение. По Аквинату оно обязательно тогда только, когда есть опасность вырвать пшеницу вместе с плевелами<sup>170</sup>. Мальдонат присовокупляет, что в частных случаях домохозяин имеет право судить, есть ли в данном случае такая опасность; а как, по мнению римских католиков, папа есть представитель домохозяина, то и должно его спрашивать: «*хочешь ли чтобы мы пошли и собрали их*»? В заключение же, он убеждает всех католических государей подражать усердно этих слуг, и не только не обуздывать их ревности, но еще возбуждать к искоренению ереси и еретиков.

В то же время запрещение: «*нет*» не значит, что плевелы никогда не будут вырваны, а что к тому еще не наступило время, и что не они будут делателями, ибо домохозяин прибавляет: «*оставьте расти вместе то и другое до жатвы*». Многознаменательные слова, доказывавшие, что зло, как мечтают некоторые, не будет постепенно слабеть и исчезать перед добром, и весь мир заключится в одной церкви, но, что то, и другое разовьется полнее, каждое от собственного корня, по своей природе, пока, наконец, станут лицом к лицу, каждое в своем высшем проявлении, в лице Христа и антихриста; с одной стороны, воплощенный Бог, с другой, человек, воплощающий в себе полноту сатанинской власти. Оба будут расти до жатвы, до зрелости, один на погибель, другой на совершенное спасение.

И они должны расти *вместе*; в видимой церкви до конца мира имеет быть добро, смешанное со злом; а следовательно, никоим образом нельзя оправдывать отпадения от церкви или покушения основывать собственную свою малую церковь<sup>171</sup>. Не трудно усмотреть, что те, которые дерзают на это, заблуждаются, подвергаясь искушению гордости. Если и лучшие из людей представляют смешение добра и зла, то мечтавшие о своей непогрешимости, произвольно закрывая глаза, не видят

зла, внутри их самих гнездящегося, а равно и заблуждений в малом теле своей раскольнической общины. Так, бл. Августин часто ссылается на тот факт, что донатистам никогда не удавалось (да они и сами не осмеливались похвалиться успехом) составить такой союз, который бы, хотя по внешней форме, являлся чистым, и как, по их собственному признанию, между ними могли быть, и, вероятно, укрывались лицемеры и нечестивцы, то к ним и их католической церкви, в ее настоящем состоянии, не могут быть применяемы такие места как Ис.52:1; а между тем в силу свободы, присвоенной ими от зла, они обнаруживали гордую нетерпимость и предосудительную неприязнь к церкви, от которой они отделились. Те же грехи более или менее присущи всем раскольническим обществам, которые, под предлогом большего совершенства, отпали от православной церкви<sup>172</sup>, – так как малочисленнейшее из них, уверенное, что, в силу своей малочисленности, оно-то и есть наиболее избранное и совершенное, становится наиболее виновным. Нельзя отрицать, что подобное покушение свойственно всем нам. Всякий новообращенный христианин, в эпоху своей начальной ревности, бывает отчасти духовным донатистом. В нем обличался бы недостаток любви и священной ревности, если бы он не жаждал видеть церковь Спасителя славной церковью. Но он должен убедиться, что желание это, само по себе святое и справедливое, не может ныне осуществиться; что, наоборот, страдание, претерпеваемое от неверных братий, побуждает его к более пламенной молитве о пришествии царствия Божия<sup>173</sup>. Он должен убедиться, что все своевольные, нетрепличные, и, часто повторяемые, попытки ускорить образование совершенного собора святых, суть дело плоти, что оно не увенчается даже и видимым успехом, не будучи удостоено благословения свыше<sup>174</sup>.

Некоторые новейшие толкователи, опасаясь, чтобы притча не подала повода к заключению о предосудительности попыток установить более строгую дисциплину в церкви, старались избежать этой опасности<sup>175</sup>, возражая, что в толковании Господа оставлены без замечания вызов слуг и возражение домохозяина. Итак, заключают они, притча говорит не о том,

каково должно быть поведение служителей Господа, но лишь пророчествует о том, каково оно вообще будет, – вызов же служит лишь поводом к возражению, последняя часть которого особенно знаменательна. Но, без сомнения, Христос, утверждая, что Его власти принадлежит полное, торжественное и конечное различие между добром и злом, не запрещает, однако, печься о домостроительстве церкви или исключать, в случае нужды, из христианского братства; Он возбраняет только предрешение Своего суда<sup>176</sup>. *«Во время жатвы Я скажу жнецам: соберите сначала плевелы в снопы и сожгите их; а пшеницу соберите в Мою житницу»*. Разделение это произойдет не теперь, но *«во время жатвы»*<sup>177</sup>, да и тогда произведут его не служители, а жнецы<sup>178</sup>. Это *«время жатвы»*, как изъясняет Господь, есть *«конец мира»*<sup>179</sup>, а *«жнецы суть ангелы»*, которые здесь, как и в иных местах, представляются сопровождающими Господа при Его втором пришествии (Мф.16:27, 24:31; 2Фес.1:7; Откр.19:14), и исполняющими Его волю, как по отношению к тем, которые служили Ему (Мф.24:31), так и по отношению к тем, которые Ему не служили (Мф.13:47, 22:13).

*«Посему как собирают<sup>180</sup> плевелы и огнем сжигают; так будет при кончине века сего. Пошлет Сын человеческий ангелов своих и соберут из царства Его все соблазны<sup>181</sup> и делающих беззаконие»*, по словам Софонии (Соф.1:3), *«и да изнемогут нечестивые»*. Изображение страшного приговора и истребления злочестивых под видом сжигания терний, бурьяна, дурной травы, соломы, хвороста, сухих деревьев, часто встречается в Писании. Осмелимся ли мы говорить об этом только как о простом символе? В толковании притчи, жнецы, т. е. ангелы, *«ввергнут их»*, т. е. делающих беззакония, в *«печь огненную»*. Поистине, страшные слова, и образ этот, если только это есть образ, заимствован от самого ужасного и мучительного способа смертной казни между людьми. О нем упоминается и в св. Писании. Иуда осудил на такую мучительную смерть свою невестку (Быт.38:24), а Давид детей Аммона (2Цар.12:31)<sup>182</sup>. Такой способ казни был в употреблении у халдеев (Иер.29:22); а по иудейскому преданию, вероятно

очень древнему, Нимрод ввергнул Авраама в огненную печь за непоклонение ложным богам. Подобной казнью Антиох старался победить героическую твердость исповедников иудейской веры во времена Маккавеев<sup>183</sup>. В новейшие времена, Шарден свидетельствует о существовании подобных печей в Персии<sup>184</sup>. Как бы ни толковали значения *огненной печи* или *геенны огненной*, «*озера огненного*» (Откр.19:20, 21:10), или *огня неугасимого* (Мк.9:44), «*огня вечного*» (Мф.25:41; сн. Лк.16:24; Мал.4:1), – все эти и подобные выражения несомненно указывают на приговор, столь нестерпимый, что Сын человеческий сошел с небес и вкусил все мучения смерти, дабы избавить нас от самого ведения тайны страданий, которые, дабы не казалось, что Бог пугает людей тщетными угрозами, заключаются в страшных словах: *там будешь плач и скрежет зубов*<sup>185</sup>. Все предшествовавшее опровергает толкование тех, которые принимают скрежет зубов за следствие сильного холода; воображают себе род Дантона ада, с переменным жаром и стужей, равно невыносимыми. Мы принимаем это, скорее, за проявление ярости и нетерпения (Деян.7:54), при чувстве невыносимой муки и гибели.

Тогда, т. е. после того как все это совершится над нечестивыми, *праведные просветятся*<sup>186</sup> как *солнце в царствии Отца своего*. Огонь был стихией темного и жестокого царства ада, а свет наполняет чистое царство небесное<sup>187</sup>. Тогда, т. е. по удалении темной стихии, свет, всегда боровшийся и омрачаемый, проявится во всей силе (см. Кол.3:4; Рим.7:18; Притч.6:18, 25:4, 5). Святость увенчается славой, доселе не вполне их озарявшею, теперь же являющеюся во всем блеске; так скрытая слава Господа проявилась в минуту Его преображения. Таково будет явление сынов Божиих; они «просветятся как солнце», явление их будет очевидно и все признают их «сынами света», «сынами Бога», Который есть «Отец Светов» (Иак.1:17)<sup>188</sup>, «Свет, в котором нет тьмы» (1Ин.1:5). Тогда только, но не прежде, сбудутся пророчества, столь часто повторяемые в Ветхом Завете: «уже не будет более входить в тебя необрезанный и нечистый» (Ис.52:1). «И не будет более ни одного хананея в доме Господа Саваофа в тот день»

(Зах.14:21); «и народ Твой весь будет праведный» (Ис.60:21; см. также Ис.35:8; Иоил.3:17; Иез.37:21–27; Соф.3:13; Зах.14:21).



### Притча 3. О зерне горчичном

Мф.13:31–32; Мк.4:30–32; Лк.13:18–19

Следующие четыре притчи составляют две группы: к первой относятся притчи о «горчичном зерне» и о «квасе». В них, с первого взгляда, как бы повторяется одна и та же истина, но, при ближайшем исследовании, они существенно различны между собою. Общее между ними конечно то, что та и другая описывают малое и скудное начало, постепенное усиление, и конечное чудесное распространение церкви, – или, говоря другими словами, то, как «камень, отторженный от горы без помощи рук, сделался великою горою и наполнил всю землю» (Дан.2:34–35; Иез.47:1–5). Но каждый из этих образов имеет свою особенность. Первый представляет царство Божие, которое приходит неприметным образом; а последний знаменует то же самое царство, но уже явно распространенное, и не могущее быть сокровенным. Первый объясняет тайну *внутреннего*, а последний – *внешнего* распространения Евангелия. Первый представляет могущество и действие истины в борьбе с миром; второй – могущество истины в ее саморазвитии, которая развивается, подобно дереву, скрывающемуся в семени, и вырастающему по закону свойственной ему внутренней жизни.

Св. Иоанн Златоуст<sup>189</sup> прекрасно объясняет связь между этою и предшествовавшими притчами. Из притчи о «Сеятеле» ученики могли усвоить себе, что из посева три части семян гибнут и всходит только четвертая; затем притча о «плевелах» открывала пред ними дальнейшие препятствия даже для той оставшейся части, которая пустила корень и дала росток. И вот теперь, чтобы они не впали в малодушие и отчаяние, эти последние притчи и сказаны для их ободрения. «Мое царство, как бы так говорит Господь, переживет все эти невзгоды, восторжествует над всеми препятствиями, пока наконец, при всей своей малорослости в начале, не покроет, подобно огромному дереву, своими ветвями всю землю и подобно доброй закваске не окажет своего благодетельного влияния на

весь мир». Возрастание могущественного царства не в первый раз сравнивается здесь с возрастанием большого дерева. Многим из слушателей нашего Господа хорошо было знакомо это подобие из ветхозаветных книг. В таком образе именно было предсказано приближение мирового царства (Дан.4:10–12; Иез.31:3–9)<sup>190</sup>, а равно и царствия Божия (Иез.17:22–24; Пс.79:11)<sup>191</sup>.

Но, спросят, почему же из всех прочих деревьев здесь избрано *горчичное*<sup>192</sup>? Не могли ли бы быть приведены более благородные представители растительного царства, как, напр., виноградная лоза, или более высокие, как, напр., кедр (3Цар.4:33; Иез.17:3)? Предпочтение это, конечно, оказано не по отношению к величине, которой впоследствии достигает горчичное дерево, потому что в этом отношении многие деревья превосходят его, но по разительной противоположности между незначительностью семени и величиною дерева, вырастающего из него. Господь обращает особенное внимание учеников Своих не на величину самого дерева, но на величину его сравнительно с семенем, из которого оно вырастает; ибо Он желал внушить Своим ученикам не ту истину, что Его царство вообще будет славно, но ту, что оно будет славно, не смотря на свое незначительное, слабое, и всеми презираемое начало. Сверх того, означенное подобие пригодно и в других отношениях. Горчичное зерно, мелкое и ничтожное на взгляд, имело свое особенное значение, и, всеми признанное достоинство в древности. Оно считалось в числе благороднейших пифагорейских символов; ему приписывали целебную силу против укушения ядовитыми животными, против ядов и многих других болезней<sup>193</sup>. Далее, теплота, сохраняющаяся в нем, его внутренняя сила, тот факт, что оно оказывает свои лучшие свойства только после молотьбы, и все это, при такой ничтожной внешности и столь малом объеме, конечно, послужило поводом Спасителю к избранию столь малого семени для указания судеб Его царствия, и того учения о распятом Исккупителе, которое для эллинов казалось безумием, для иудеев камнем преткновения, а для уверовавших «силою Божиею во спасение»<sup>194</sup>.

Но не одно только учение Спасителя, но даже просто церковь, насажденную Им на земле, означает в сущности горчичное зерно. Он Сам есть и горчичное семя, и Сеятель<sup>195</sup>. Он есть горчичное семя, ибо церковь первоначально заключилась в Нем и распространилась от Него, сохраняя с Ним такое же единство жизни, какое находится у дерева с семенем, в котором заключается его начало, и из которого оно выросло. Он есть и Сеятель, *волею предавший Себя на смерть*, и чрез то, соделавшийся Виновником жизни для многих<sup>196</sup>. Он Сам говорит: *если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно, а если умрет, то принесет много плода* (Ин.12:24). И поле, на котором Он посеял это семя, есть мир, – «Его поле» или, по выражению св. Луки, «Его сад», потому что мир был сотворен Им и, пришедши в мир, Он «пришел к Своим».

*«Посеянное в земле горчичное семя есть меньшее из всех семян».* Эти слова приводили в затруднение многих истолкователей, так как многие семена, как, напр., маковые, рутовые, и пр., мельче горчичных. Но подобные затруднения не заслуживают особенного внимания. Достаточно знать, что поговорка: *«мал как горчичное семечко»* – служила у евреев выражением для означения чего-либо крайне малого<sup>197</sup> (Лк.17:6). Господь, поучая притчей народ, говорил народным языком. Горчичному зерну уподобляется и Его царство. Что для чувственных очей могло быть менее величественным, менее знаменательным, как не начало этого царства в Его собственном лице? Родился Он в отдаленной, незначительной области, и до тридцати лет не оставлял Своего бедного семейства; потом, в продолжении двух или трех лет, учил в окрестных городах и селениях, а иногда и в Иерусалиме; привлек к Себе немногих последователей, преимущественно из бедных и неученых, а, наконец, предавшись в руки Своих врагов, без всякого сопротивления с своей стороны или со стороны своих последователей, умер смертью злодея на кресте. Таково-то, и так ничтожно, по-видимому, было начало всемирного царства Божия, и именно этим царство Божие отличается от великих замыслов мира сего: эти последние

имеют гордое начало, – постыдный и жалкий конец, подобно Вавилонской башне, вначале грозившей возвыситься до небес и, наконец, превратившейся в безобразную грудку мусора и камней; тогда как дела Божии, и величайшее из них – Его церковь, слабая и неприметная при первоначальном основании, постепенно возрастает и достославно завершается. Так бывает с царством Его в мире, царством, которое приходит «неприметным образом»; так бывает и с Его царством в сердце каждого человека. В него также падает слово Божие, подобно малому горчичному семени, по-видимому, мало обещающее; но если ему попускают расти, оно производит сильные и удивительные последствия<sup>198</sup>. Ибо это семя, наималейшее из всех семян, *«когда возрастет, бывает великим деревом, и птицы небесные привитают в ветвях его»* (Ис.18:6). Тут нет преувеличения. В жарких странах, как в Иудее, горчичное дерево достигает роста, о котором мы, в наших северных широтах, не имеем и понятия: там, как рассказывают путешественники, в ветвях его может поместиться человек или проехать верхом под тенью их, как это сделал один путешественник в Чили<sup>199</sup>. Мальдонат говорит, что в Испании его сучьями топят большие печи, а когда созревают его семена, то прилетают огромные стаи птиц и усаживаются на его ветвях, которые, не смотря на тяжесть, не ломаются. Все это, вероятно, было очень знакомо для слушателей Господа и представляло их воображению живые образы. Они также видели птиц, привитающих в ветвях горчичного дерева, и, находящих там себе пищу и убежище.

Сверх того, в словах этих заключается и пророчество. В одном из предсказаний о царстве Божиим<sup>200</sup> у пророка Иезекииля (Иез.17:22–24), имеющем немалое сходство с этою притчею, говорится о нежной ветви, которую насадит Господь: «и пустит ветви и принесет плод, и сделается величественным кедром, и будут обитать под ним всякие птицы, всякие пернатые будут обитать в тени ветвей его», и так как эти последние слова означают здесь убежище и защиту, которую люди найдут в церкви Божией, то таковое же значение они должны иметь и здесь (Иез.31:6,12). Царство Христово привлечет множество

под свой спасительный и надежный кров; оно, как это часто и оправдывалось, оградит верующих от мирского гонения, защитит их от силы злобы диавола. Оно есть древо жизни, листья которого целебны и плоды питательны (Иез.47:12; Откр.22:2); все ищущие исцеления душевных ран и утоления душевного голода<sup>201</sup> прибегнут к нему, и все, поступающие так, оправдают на себе слова сына Сирахова (Сир.14:20, 26, 27): «Блажен человек, который упражняется в мудрости, и в разуме своем поучается святому... Он положит детей своих под кровом ее, и будет иметь ночлег под сенью ее. Он прикроется ею от зноя, и будет жить в славе ее»<sup>202</sup>.

## Притча 4. О квасе

Мф.12:33; Лк.13:20, 21.

Иную притчу сказал им: *«царствие небесное подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, и оставила, пока вскиснет все»*. Эта притча также знаменует чудесное возрастание царствия Божия, но с тою разницей, что в предыдущей изображалось его внешнее, видимое проявление, а здесь представлено его скрытое действие, его таинственное, всестороннее влияние на мир. Горчичное семя, сначала не приметное, сокрыто от наблюдения, а когда вырастает до некоторой высоты, тогда в ветвях своих дает убежище птицам, закваска же, положенная в тесто, действует с того самого момента, как она положена в него. Здесь мы, впрочем, сразу встречаемся с целым рядом толкователей, как Гуртлер<sup>203</sup>, Тильман<sup>204</sup> и кружок новых сепаратистов<sup>205</sup>, которые не признают, что притча означает достославное развитие царствия Божия, и читают в ней пророчество о ересь, примесь которых может вредить распространению чистого евангельского учения, – влияние, одним словом, будущей тайны нечестия. По их мнению, женщина, кладущая закваску в хлеб? означает церковную схизму, которая, с своими служителями, часто представляется под этими образами (Притч.9:13; Откр.17:1; Зах.5:7–11). Довод, на котором они главным образом основываются, состоит в том, что квас в Писании часто принимается за символ чего-то злого (1Кор.5:7; Лк.12:1; Гал.5:9); и это совершенно верно. В этом смысле он был запрещен при жертвоприношениях у евреев (Исх.13:3; Лев.2:11; Ам.4:5), хотя не без исключения (Лев.23:14). То же подтверждает и строгое приказание сынам израилевым не допускать в своих домах ничего квасного в продолжение пасхальной недели; через это им напоминалось, что, для правильного празднования пасхи, они должны очистить свои сердца от всякой злобы и порока<sup>206</sup>. Но, не оспаривая их доводов, все же нельзя признать непогрешимость их толкования. Притча эта, по объяснению Господа, знаменует

«небесное царство», а не какое-либо другое. Возвещая, что некто внесет закваску лжи и испорченности, заразительную для всего небесного царства, Он возвестил бы вместе, что врата адовы одолеют церковь; что дело Его окажется несостоятельным и никогда от кваса не очистится.

Допуская, что квас в Писании вообще служит символом лжи и испорченности, мы тем не менее имеем право предавать ему и лучшее значение. В текстах, противоречащих такому толкованию, сравниваются свойства кваса, производящие пучение, расторжение, окисление; в объясняемой притче обращается внимание на производимую им теплоту<sup>207</sup>, сильное действие малого кваса на большую массу теста, и сообщение ему вкуса и питательности. Язык Писания настолько стереотипен, что метафорическое выражение употребляется всегда в одном и том же значении. Дьявол уподобляется льву рыкающему, и ищущему, кого бы поглотить (1Пет.5:8), а между тем, и Спаситель именуется Львом от колена Иудина (Откр.5:5); но там берется в рассуждение быстрота и ярость этого зверя, а здесь – благородство, царственность и завоевательная сила<sup>208</sup>. В одном случае сравнительным свойством служит «безумие» голубя (Ос.7:11), в другом его «незлобие» (Мф.10:16). Св. Кирилл<sup>209</sup> в противном случае едва ли бы мог иметь в виду эту притчу, когда говорил: «квас в боговдохновенных Писаниях всегда считается типом злобы и греха». Св. Игнатий, часто приводя этот образ, тем самым показывает возможность его свободного употребления, то в хорошем, то в дурном смысле; ибо, предостерегая от козней евреев, он пишет: «отложите злую закваску, застарелую и прокисшую, и превратитесь в новую закваску, которая есть Христос»<sup>210</sup>, но не следует забывать, что если с одной стороны действие кваса на муку представляет аналогию какого-то повреждения в духовном мире, с другой стороны, оно сходствует с чем-то добрым, сообщая хлебу лучший вкус, легкость, питательность и вообще здоровые свойства.

Ввиду всего этого нам нет надобности затрудняться принимать эту притчу в ее прямом и очевидном смысле, т. е. что она прообразует распространение Евангелия, а не

повреждение его. Квас здесь означает слово царствия, каковое слово, в высшем значении, есть Сам Христос. Как зерно великого горчичного дерева есть *«мельчайшее из всех семян»*, так равномерно квас, по-видимому, малоценный, однако же производит сильное действие. В этом отношении он прекрасно приложим к Тому, о Ком сказано: *«нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему»* но в то же время: *«чрез познание Его Он, Праведник, Раб Мой, оправдает многих, и грехи их на Себе понесет... и с Сильным будет делить добычу»* (Ис.53:2, 11, 12) и Кто наитием Своей жизни и духа на апостолов укрепил их бедных, незнатных и неученых, сделаться *«солью земли»*, *«квасом мира»*. Ибо, по выражению Златоуста, «что раз заквашено, делается навсегда квасным, и как от искры, упавшей на дрова возгорается пламя, так и в проповеди слова»<sup>211</sup>.

Так как месить тесто есть дело женщины, то зависит ли от естественного строения притчи, что именно *«женщина кладет квас в три меры муки»*, или искать в этом более глубокого смысла? Из сравнения с текстом ев. Луки (Лк.15:8) (о женщине, потерявшей, ищущей, и нашедшей драхму) можно предположить, что здесь имеется ввиду божественная мудрость, Святой Дух – освящающий силу в человечестве (каковое освящение здесь и разумеется). Но почему же, спросят, здесь представляется образ женщины? – на это отвечаем так: орудие деятельности Духа есть церковь, которую очевидно благоприличнее представлять в образе жены. Дух действует в церкви и чрез церковь: пребывая в церкви (Откр.22:7), Дух имеет силу поселить в человечестве более благородное начало, заквасить мир. Далее, почему упоминается о *«трех»* мерах муки? Потому может быть, что часто такое именно количество замешивалось за раз (Быт.18:6; Суд.6:19; 1Цар.1:24)<sup>212</sup>. Но вместе с тем три меры могли иметь и обширнейшее значение, а именно, пророчество о проповеди евангельской в трех, тогда известных, частях света; или, что почти то же, по толкованию бл. Августина, о последней закваске всего человеческого рода, происшедшего от трех сынов Ноевых.



Тому же последуют вместе с Амвросием и Иеронимом те, которые разумеют здесь обетованное освящение духа, души, и тела (1Сол.5:23), так как не без основания полагали, что Сим, Иафет и Хам действительно соответствуют трем элементам – духу, душе, и телу, – в совокупности составляющим человека, – ибо тот или другой элемент действительно преобладал в потомстве каждого из троих родоначальников.

Но квас, соединяющейся таким образом с тестом, на него действующей, и с ним объединяющийся, в то же время от него отличается: ибо женщина *берет* их из разных мест для общего мешения. Таково именно есть Евангелие, царство не от мира сего (Ин.18:36), не развитие каких-либо сил, в нем уже существовавших, не как светские царства, земные (Дан.7:14), но новая сила, свыше на мир нисшедшая, не философия, а откровение. Христово Евангелие – это была новая, животворящая сила для ветхого, умирающего мира, жизненный центр, вокруг которого могли сосредоточиваться все нравственные силы, еще не подавленные и способные к пробуждению; только при ее помощи и мог обновиться мир<sup>213</sup>. Этот квас не просто смешался с мукой, но *скрыт* в массе, которую он обновил. Ибо истинное обновление, совершаемое действием Божиим, начинаясь внутри нас, во внутреннем, духовном мире, не оканчивается в нем; оно неминуемо проявит в благоприятное время могущественную перемену во внешнем, видимом мире. Все это подтверждено чудесными примерами в первые века христианства. Квас действительно был скрыт. Как поразительны полное незнание, обнаруженное языческими писателями во всем, что скрывалось несколько глубже внешнего порядка вещей, и их поверхностное воззрение на готовившийся важный переворот, и это не только в начале, когда горчичное дерево могло быть не замечено, но с небольшими исключениями, и тогда, когда близились явное торжество христианства! Действуя от центра к окружности, оно постепенно давало себя чувствовать, пока наконец весь греко-римский мир более или менее проникся закваской. Не должно забывать, что одно внешнее обращение целого мира дает нам неточную меру тому делу, которое нужно было совершить;

кроме того, надлежало искоренить бесчисленные скрытые козни, а также обычаи и чувства, которые опутали своими нитями самое сердце общества. Труд этот совершался медленнее других, и кончился не прежде, как все здание римского общества сокрушилось, и на его развалинах воздвигся новый мир<sup>214</sup>.

Но, пока многое таким образом осуществлялось, пока брожение не переставало распространяться, обетование притчи оправдывалось не вполне; слова «пока все закисло» мы можем рассматривать не иначе как пророчество о конечном, полном торжестве Евангелия, предсказание о том, как оно распространится между всеми народами, как оно очистит и облагородит жизнь. В этих словах мы можем видеть залог и уверение, что слово жизни, принятое в сердце каждого человека, не прекратит там своего действия, пока не подчинит всего человека, освещая его всецело, так что он станет новою тварью о Христе Иисусе<sup>215</sup>. Оно совершенно овладеет всем существом человека, и во всем будет проявлять свое присутствие. В действительности притча эта излагает перед нами великую тайну возрождения, как в своем начальном действии, которое бывает лишь единожды, так как и закваска кладется единожды; так и в последовательном обновлении Св. Духом, которое, как дальнейшее действие кваса, продолжительно и поступательно. Эта сторона истины уясняется словами одного писателя (Гаммонда), который в таких выражениях передает смысл этой притчи: «Евангелие настолько тайно и незримо влияет на сердца людей, приражаясь к ним и ко всем их действиям, и изменяя их, что оно верно сравнивается с закваской, так внутренне соединяющейся с целым, что, хотя она не проявляется в какой-либо отдельной части видимо, но все отдельные части получают от того особенное свойство». Свое рассуждение мы можем заключить словами св. Амвросия: «Да скроет святая церковь, преобразуемая под видом жены в Евангелии, муку которой составляем мы, Господа Иисуса внутри сердец наших, и да проникнет теплота божественной мудрости в сокровеннейшие тайники наших душ»<sup>216</sup>.

## Притча 5. О скрытом сокровище

Мф.13:44.

Царство Божие не есть только общее для всех владение, но и для каждого личное. Это не только дерево, всю землю осеняющее, или закваска всего мира, но каждый человек должен иметь его в себе, и усвоить его особенным действием своей воли. Он не может быть христианином, не зная этого. Правда, он может прийти под тень этого великого дерева и пользоваться его защитой; он может пребывать в христианстве, которое заквашено квасом истины, и таким образом, в известной степени, принимать участие в общей закваске. Но требуется более этого, и более этого обретается в каждой избранной душе; ею лично усваивается это благодеяние и повесть о том мы читаем в следующих двух притчах<sup>217</sup>. Они были сказаны не к народу, не слушателям внешним, но в доме (ст. 36), тесному кругу учеников, обретших многоценный перл, и теперь получающих наставление о высоком его достоинстве, и о том, что ради самих себя они с радостью должны отречься от всего, что может препятствовать безопасному его усвоению<sup>218</sup>.

Вторая притча не просто повторяет содержание первой, но с некоторым различием; обе они дополняют одна другую, так что и нашедшие жемчужину, и нашедшие скрытое сокровище, равно означают участников евангельских благ. Из них некоторые чувствуют, что для человека должно быть безусловное благо, в обладании которым он найдет свое блаженство, и удовлетворит всем своим чаяниям; это побуждает их искать его всюду и разведывать. Таковые уподобляются купцу, поставившему себе целью искание и приобретение хороших жемчужин. Меньшие числом, они в то же время, может быть, благороднейшие последователи истины. Другие не постигают, что в жизни человека есть цель, призвание, есть истина, пока откровение истины во Христе для них неизвестно. Эти уподобляются, обретшему скрытое сокровище, неожиданно и без искательства, нападшему на свою находку. Первые, конечно, предчувствовали существование блага и разведывали о нем; последние, при

самом обретении блага, узнают о его существовании; радость их, как неожиданная, сильнее, и об ней упоминается в притче, о радости же других умалчивается. Гаммонд, выставляя это различие, так передает смысл той и другой притчи: «Люди, вовсе незнакомые с Евангелием, узнав наконец святое его учение, ощущают при этом великую радость, желают его всем сердцем. Вот случайно найденное на поле сокровище, которое нашедший снова скрывает и прячет, а потом, решась обладать им, никакой цены не считает дорогою, для приобретения его. Есть другие, которые следовали учению мудрости, жаждали истины, и вот они обращаются ко Христову Евангелию, как искатель драгоценности, усматривая дорогой перл, жертвует за него всем своим имуществом».

Иудеи и язычники представляют собою относительные примеры противоположности между жемчужиной и скрытым сокровищем; хотя объяснение это и не приложимо к иудеям, или наибольшей их части, так как они, если и искали жемчужин, ревновали о праведности, но, когда им предложена была многоценная жемчужина, не восхотели *«все продать»*, отречься от своих особенных преимуществ, своего самооправдания, и всего, что для них было так дорого, чтобы купить эту жемчужину. Язычники, напротив, неожиданно обрели сокровище. Христа обрели те, которые Его не искали, и блага истины были открыты для тех, которые прежде и не воображали, чтобы такое благо было доступно человеку (Рим.9:30)<sup>219</sup>. Мы опять можем привести в пример Нафанаила, как личность более восприимчивую, как человека, нашедшего для себя истину. Еще более разительный пример представляет самарянка (Ин.4), которая, пришедши в один достопамятный день за водою, всего менее чаяла обрести путь к скрытому сокровищу. Но в этой личности нельзя вполне отрицать искания истины; здесь скорее видно желание, дремавшее в душе, и развившееся в любви к истине, уже откровенной, и в радостном и покорном сочувствии к ней, а не в каком-то предварительном и деятельном искательстве. В обоих проявляется то же расположение: принять истину, твердо хранить ее, не смотря ни на какие случайности, с готовностью на все жертвы. С другой стороны,

бл. Августин в своей «исповеди», представляет благородный пример неутомимого искателя сокровища. Иустин мученик в первой беседе с Трифоном повествует о своем собственном обращении, о том, как он блуждал по дебрям греческой философии, и искал того, что может удовлетворить внутреннейшим потребностям духа, но искал напрасно, пока наконец не нашел вожделенного блага в Христовом Евангелии. Мы выводим дальнейшее подтверждение нашего взгляда на притчи из самого способа их изложения. В этой последней на первом плане стоит сокровище: *«Царствие небесное подобно сокровищу»*. Если бы вторая притча выражалась в точно такой же форме, то сказано было бы: *«Царство небесное подобно жемчужине»*; между тем, слова следуют иному порядку: *«Царство небесное подобно купцу»*, так что ищущее лицо в той притче составляет центр духовной картины, а в этой найденный предмет. Это едва ли случайно.

Обстоятельство, служащее основой первой притчи, а именно нахождение скрытого сокровища<sup>220</sup> (клада), чаще, чем в наше время, повторялось в обществе, чуждом безопасности, как действительно и бывало всегда на востоке. Один писатель, о литературе и обычаях востока упоминает, что там, по причине частых династических перемен, и, происходящих вследствие этого, переворотов, многие богатые люди разделяли свои сокровища на три равные части: одну употребляли на торговые обороты или свои нужды, на другую приобретали драгоценные вещи, в случае бегства легко уносимые, третью часть зарывали в землю<sup>221</sup>. Но как они не доверяли никому своей тайны, то, в случае невозвращения хозяев скрытого богатства до своей смерти, оно утрачивалось для их наследников<sup>222</sup> (Иер.41:8), и, наконец, случайно доставалось счастливцу селянину, копавшему на этом месте<sup>223</sup>. И вот, если восточные повести рассказывают о находимых кладах, и о том, как бедняки внезапно делались богачами, то это вовсе не несбыточное дело, а естественное следствие народных обычаев<sup>224</sup>. Записки новейших путешественников свидетельствуют о всеобщем поверье в существование скрытых кладов, так что изыскатели древностей не только с большими препятствиями, но нередко с

опасностью приступают к раскопкам древних развалин, по зависти окрестных жителей, подозревающих, не проведали ли искатели как-нибудь о зарытых там кладах, и не намереваются ли похитить их. Искусство восточных магов большею частью полагалось в умении отыскивать места, где скрываются зарытые клады<sup>225</sup>. Нередко также люди, бросая свой настоящей промысел, посвящают себя исканию кладов, в надежде вдруг обогатиться счастливой находкой (Иов.3:21; Притч.2:4). Такая противоположность между этою притчей и последующей не дает нам, однако же, права, считать нашедшего сокровище, простым искателем кладов; он скорее набрел на него, наткнулся на него плугом или ударил нечаянно заступом, вовсе ни о чем подобном не думая<sup>226</sup>, может быть, в качестве наемника, работая на чужом поле.

Некоторые проводят различие между *полем* и *сокровищем*. Под первым они разумеют Священное Писание, а под последним – сокрытую в нем тайну о познании Христа<sup>227</sup>. Если человек, хотя только отчасти, усмотрит эту тайну, если очей его коснется блеск сокровища, то он готов отказаться от всех мелочных целей и предметов, дабы свободно более и более углубляться в Писания, усвоить их себе, обогатиться познанием Христа, в них содержащимся<sup>228</sup>. По нашему мнению, поле скорее представляет внешнюю, видимую церковь, а не внутреннюю, духовную драгоценность: как человек, сперва поверхностно озирающей поле, для него чуждое, усмотрев, наконец, в нем новое достоинство, решается с ним не разлучаться, так и тот, для кого церковь является не человеческим, а божественным установлением, источником не земных, а небесных благ, кто уразумевает, что посреди ее присутствует Бог, тот убеждается, что это есть нечто иное, нечто важнейшее всех земных обществ, с какими он до сих пор ее смешивал; тогда она в глазах его делается драгоценною святынею и во всех ее внешних проявлениях, вследствие той именно внутренней славы, которая осияла его. Он притом видит, что благословение церкви заключается в неизменном общении с нею. Как человек не может обладать сокровищем и покинуть поле, но должен или от обоих отказаться, или оба

присвоить себе; так и общение со Христом возможно только в лоне церкви; лишь золотые трубочки святилища пригодны для возлияния золотого масла (Зах.4:12); человек не может иметь Христа в своем сердце и в то же время отделить свою судьбу от церкви Христовой, борющейся, гонимой, воинствующей. Сокровище и поле тесно связаны между собой: или должно владеть обоими, или отказаться от того и другого.

Это сокровище человек *«найдя утаил»*; первоначально обретши его, он снова его скрывает, и совершает покупку поля. Это не значит, что человек, нашедший сокровища мудрости и знания, скрывающиеся в Иисусе Христе, хочет удержать их для себя, а что он с этого времени будет считать себя должником всех людей, дабы показать всем людям, что значит участие в тайне, сокрытой во Христе. Он пойдет к своему брату, как Андрей к Петру, и, желая его привести ко Христу, скажет: мы нашли Мессию (Ин.1:41). Он не для того утаивает сокровище, чтобы другой не мог найти, а чтоб ему самому не потерять его<sup>229</sup>. В первую минуту открытия истины, душа наполняется трепетным страхом, чтобы найденное блаженство каким-либо образом не утратилось; опасение, чтобы этого не случилось, ревнивые предосторожности, с этой целью принимаемые, и выражаются, по-видимому, в укрывании найденного сокровища.

Обеспечив себя на первую минуту, нашедший *«от радости о нем идет и продает все, что имеет, и покупает поле то»*. Здесь выразительно упоминается о радости, так как она составляет силу, с помощью которой, нашедший духовное сокровище, способен принести в жертву все постороннее<sup>230</sup>. Для этого не нужно никакого побуждения, никакой власти; «в радости» своей он не может и действовать иначе; все другие предметы теперь не имеют для него никакого достоинства, *«вследствие славы превосходящей»*. Бл. Августин превосходно, по собственному своему опыту, объясняет эту часть притчи. Описывая кризис своего собственного обращения, равно как и то, как легко успел он через такую радость отказаться от всех тех греховных удовольствий, лишения которых боялся, которые долго еще держали его в узах порочных привычек, и по отречении от которых самая жизнь

могла ему казаться тягостною, он восклицает: «как мне вдруг сделалось приятно обходиться без ничтожных забав, и я с радостью оставил то, чего прежде боялся лишиться. Ибо Ты удалил их от меня, Ты, истинная и высшая радость. Ты изверг их от меня и Сам поселился во мне, Сладчайший всех радостей»<sup>231</sup>. Разлука с теми грешными удовольствиями, которыми он до сих пор был опутан, составляла, по отношению к нему, отчуждение всего, что он имел, «дабы получить возможность купить поле». Сравни Флп.3:4–11, где ап. Павел заявляет, как он распродал все свое имущество, отрекся от своих собственных заслуг, от духовных и мирских преимуществ, чтобы «приобрести Христа и найтись в Нем». В каждом из этих знаменательных примеров человек покидает самое дорогое свое стяжание, дабы приобрести себе сокровище: хотя, в разных случаях, покидаемое стяжание весьма различно! Таким образом, если кто-либо отказывается от того, что ему близко, что препятствовало бы ему искать блаженства о Христе; если сребролюбец отрекается от страсти стяжания, ленивый от своего бездействия, сластолюбец от своих наслаждений, мудрец от доверия мудрости века сего, то каждый из них как бы продает свое имущество, чтобы приобрести поле, содержащее сокровище. Но эту продажу всего не должно рассматривать в виде произвольного условия, вследствие внешнего насилия, а как отрадное побуждение, внутренне сознаваемое: точно так, как человек охотно бы бросил набранные им прежде камешки, наполнявшие его руки, когда бы ему предложили вместо того жемчужины и алмазы<sup>232</sup>, или как увядшие листья легко и сами собою спадают с дерева, уступая место новым почкам и цветам.

Некоторых затрудняло то обстоятельство, что нашедший сокровище, покупая поле, утаивал от собственника о том, что так возвышало ценность покупки. Зная это, продавец может быть не расстался бы с полем, или, по крайней мере, не расстался бы с ним так дешево. Таким образом, возражают, ведь противно правилам божественного учения и божественного Учителя прилагать действие, по меньшей мере сомнительное, если не вовсе несправедливое, к объяснению нравственного



поступка, поставляемого в пример, достойный подражания; так как ведь действие получает некоторое одобрение уже вследствие того, что им пользуются для подобных целей. В действительности, такую же трудность находят в притчах о неверном управителе и неправедном судье. Ольсгаузен, который отнюдь не старается избежать трудности или освободить эту притчу от того же самого затруднения, с которым связана особенно одна из этих, сам подтверждает существующее между ними сходство, и утверждает, что в тех и других внушается благоразумие относительно вещей божественных. Но на приведенное выше возражение достаточно ответить, что не все действия нашего сокровища должны быть предметом подражания<sup>233</sup>, а только его ревность в обеспечении найденного сокровища, его твердое стремление усвоить его себе, не смотря ни на какие жертвы и случайности, без всякого одобрения или порицания принятых мер<sup>234</sup>.

## Притча 6. О драгоценной жемчужине

Мф.13:45, 46

Почти все, служащее к объяснению этой притчи, если бы она стояла отдельно, уже сказано в предыдущей главе. Сказано уже и об их близком соотношении<sup>235</sup>. Здесь представлен не только *умевший найти*, но *искатель* истинной мудрости: «*подобно есть царствие небесное купцу<sup>236</sup>, ищущему хороших жемчужин*». Отыскать такие жемчужины составляло главный предмет его трудов, а потому искание определено, обдуманно, неотложно. Он ясно предположил себе эту цель и к ней устремил всю эту деятельность; он сознал, что человек сотворен не напрасно, что для него существует благо, могущее удовлетворить лучшим желаниям души его; он не успокоится, пока не найдет это благо. Он может быть еще не знает, что оно есть *единое*, ибо, при своем отправлении, намеревается искать «*хороших жемчужин*», но, может быть воображает, что его можно будет составить из многих отдельных частей: но об этом ему также будет открыто в свое время.

Для изящества притчи, и для верности избранного образа, служащего символом высокой цены царства Божия, не излишне будет указать, как высоко ценили в древности жемчуг<sup>237</sup>: невероятно огромные суммы платили за одну жемчужину, в своем роде совершенную. Конечно, многие недостатки уменьшали материальную ценность жемчуга, как, напр., желтоватый и тусклый цвет, неправильность формы, и шероховатость. Искусство и знание, потребные для того, чтобы не ошибиться в выборе доброй жемчужины, прилагаются к духовному миру<sup>238</sup>. Есть жемчужины низшего качества<sup>239</sup>, а купец притчи ищет *хороших жемчужин*, так как в нем представляется человек, стремящийся не к низким целям, а к благородным и высоким целям, прежде чем он находит драгоценную жемчужину. Не чувственные предметы составляют цель его жизни. Награду трудов своих он поставляет не в корысти, не в удовольствиях, или высоком положении в свете. Он, может статься, был ревнитель общего блага, искатель

мудрости, любитель прекрасного в природе, искусстве, надеялся чрез то удовлетворить потребностям души своей; *«нашедши одну драгоценную жемчужину, он пошел, продал все, что имел, и купил ее»*. Что знаменует «драгоценная жемчужина?» Различные на это ответы, по-видимому, расходящиеся, имеют одно общее основание, и все наконец сводятся к одному<sup>240</sup>. Назовем ли мы жемчужину царствием Божиим в душе человека, познанием Христа<sup>241</sup>, Самим Христом<sup>242</sup>, мы лишь различным образом выразим одно и то же.

Купец, нашедший *«драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел и купил ее»*<sup>243</sup>. Что подразумевается под этой *«продажей»*, было сказано выше<sup>244</sup>, а для объяснения, что означает *«купля»*, и чего нельзя под ней разуметь, сравним следующее изречение (Ис.54:1; Мф.25:9,10; Откр.3:18; Притч.23:23): *«купи истину и не продавай ее»*, не жалея никакой цены для приобретения мудрости, и ни за какую цену с ней не расставайся. Св. И. Златоуст здесь обращает наше внимание на одну жемчужину, которую находит купец, и на *многие*, которых он искал<sup>245</sup>. Подобная же противоположность представляется и в другом месте: Марфа печется о многом, а Мария нашла единое на потребу (Лк.10:41,42). Но есть одна только такая жемчужина (хотя каждый искатель может получить эту одну), так как истина одна, как Бог один: обладание истинною восстанавливает в сердце человека это единство, разрушенное грехом. Сердце силою греха разбилось, подобно зеркалу, на тысячу частиц, и каждая частичка отражает различные предметы; теперь оно снова сплочено в целое, более или менее ясно, соответственно своему первому назначению; отражает единое – Бога. В едином Боге разумное существо может найти свое средоточие и верное успокоение; только нашедши Бога, он своими устами восклицает; εὐρηκα. Так восклицает Августин: *«Господи! Я сотворен Тобою для Тебя и тревожное мое сердце только в Тебе успокаивается»*<sup>246</sup>.

Прежде чем заключать объяснение этой притчи, не излишне упомянуть еще о другом, весьма различном, толковании, по которому купец, ищущий добрых жемчужин, есть Сам Христос. Церковь избранных есть драгоценная жемчужина, для

приобретения и усвоения которой Он сошелся Своего величия и принял вид раба<sup>247</sup>. Наконец, некоторые понимают под жемчужиной небесное царство, а Христос – купец, который, для обеспечения и усвоения нам этого царства, радостно оставил Свое богатство, купив эту жемчужину и это сокровище не для Себя, а для нас<sup>248</sup>.

## Притча 7. О неводе

Мф.13:47–50

В притче «о неводе», с первого взгляда, снова объясняется то же самое, что и в притче «о плевелах». Мальдонат, находя их совершенно тождественными, полагает, что притчи этой главы соединены не в том порядке, в каком они были предложены Господом, и что первая из вышеупомянутых должна непосредственно следовать за второй. Он впадает, однако, в явную ошибку, так как притчи эти существенно отличаются одна от другой. Главное содержание первой указывает на *настоящее* смешение; вторая – на *будущее* разделение добродетельных и порочных; из первой заключаем, что люди не способны произвести такого разделения, из второй, что оно некогда будет совершено Богом. Последовательный порядок притчей правилен. В первой преобразуется постепенное развитие, в последней – конечное совершение церкви. Ольсгаузен проводит и дальнейшее различие между этими двумя притчами: в притче «о плевелах» царство Божие представляется более в идее, в конечном состоянии, совместно с целым миром, в притче «о неводе» – в настоящем несовершенном своем виде, как меньшее, содержащееся в большем, имеющее, впрочем, распространиться и совместить в себе это большее, – церковь, собирающая своих членов среди мира, как невод, захватывающий рыб в море.

При всем том, сравниваемые притчи так сходны между собой, что все, уже сказанное об одной, относится и к другой. С одинаковою целью пользовались ими в богословских рассуждениях и в прениях с донатистами; обе они, в назидание всем векам, возвещают, что Основатель церкви на земле не считал ее изъятою от примеси зла. Как в спасительном ковчеге находился Хам, – Иуда среди двенадцати Апостолов, так должен был возвышаться Вавилон даже посреди духовного Израиля, Исава бороться с Иаковом даже в лоне самой церкви<sup>249</sup>; так что, подобно другой Ревекке, она должна была часто невольно восклицать: «для чего мне это!» (Быт.25:22).

Далее, они преподают один и тот же урок, именно, что все это отнюдь не оправдывает самовольного отпадения от церкви, нетерпеливого расторжения невода. Наступит нечеловеческое, непогрешительное разделение, которого и должно терпеливо ожидать, пока не совершится тайна настоящего домостроительства церкви<sup>250</sup>.

Разбираемая притча, начинается так: *«Еще подобно царство небесное неводу, закинутому в море и захватившему рыб всякого рода»*. Здесь, не без намерения, из рыболовных орудий говорится о неводе, σαῦνῆ<sup>251</sup> весьма длинной, крепкой сети, захватывающей и сдерживающей огромное количество рыб. Здесь выражается пророческий смысл, предвещающий необоримое могущество и распространение евангельской проповеди. Царство небесное отныне долженствует быть сетью не в одну реку закинутою, как это было до сих пор, а в пространное море целого мира, и собрать *«всякого рода»* людей разноплеменных, говорящих разными языками, или, как толкуют некоторые, «злых и добрых». Подобно тому, как в другой притче слуги «собрали всех, кого ни нашли, и «злых и добрых» (Мф.22:10), здесь те же слуги собирают своим неводом рыб *«всякого рода»* – различных по своим нравственным свойствам людей, которым проповедуется Евангелие, и которые находятся в пределах видимой церкви<sup>252</sup>.

Но как не все правильно пользуются преимуществами христианского братства в лоне церкви, то и становится необходимым конечное разделение. Господь наш говорит дальше о неводе, *«который, когда наполнился, вытащили на берег,<sup>253</sup> и, севши, хорошее собрали в сосуды, а худое выбросили вон»*. Часто поднимается вопрос: какого рода эти худые<sup>254</sup> рыбы – мертвые ли, или гнилые, иногда извлекаемые сетями на берег, или только дурного качества (больные и вредные); или, по своему роду, крайне мелкие, или, по другой какой причине, вовсе негодные, а потому без внимания выбрасываемые на берег, гниющие там, или пожираемые хищными птицами (Иез.29:4, 5, 32:3, 4); но это трудно решить, да и не имеет важности. Здесь представляется толкование, не зависящее от того или другого понимания этого предмета. Когда

все народы вступят во внешнее сообщество церкви, когда христианская вера распространится во всем мире, тогда начнется отделение достойных от недостойных, праведных от неправедных. Но кто приведет это в исполнение? Кому поручено будет это страшное разбирательство? Здесь никак нельзя согласиться с мнением тех, которые, как, напр., Витринга<sup>255</sup> и Ольсгаузен, утверждают, что, извлекая невод, и разбиравшие лов, были одни и те же; если первые, очевидно, были апостолы и их преемники, ставшие, по обетованию Господа, «ловцами человеков»<sup>256</sup> (Мф.4:19; Лк.5:10; Иез.47:10; Иер.16:16), то и последние, равномерно, суть не ангельские служители на суде Божиим, но те же посланники завета, и в этом смысле, также ангелы (49 ст.), следовательно, получившие власть, произвести суд и разделение. Без сомнения, церковь в своем поступательном развитии подвергает суду и произносит приговоры (1Кор.5:4, 5; 2Сол. (Фес.)3:6; 2Ин.10; Мф.18:17; Иуд.22:23), отлучая тех или других от своего общения, смотря по явному недостойнству. Но она не может совершенно очиститься в настоящем своем состоянии, не имея к тому достаточных средств. Наступит конечный суд и разделение, которое будет произведено свыше и орудиями которого будут, согласно Писанию, небесные ангелы (Мф.13:41, 24:41, 25:31; Откр.14:18, 19); толковать иначе текст притчи, значит посягать на их служение, догматом веры за ними утвержденное. Действительно, при производстве рыбного промысла, служащего основанием притчи, рыболовы, закидывающие сети, вытаскивают их на берег, и они же сортируют лов, выбирая хорошие рыбы, и бросая негодные. Но это материальное сравнение не вполне применимо к духовному смыслу притчи. В близко сходной притче «о плевелах» очевидно, что, наблюдавшие за восходом посева, различаются от собирающих жатвы, так как прямо обозначено, что первые – суть рабы, последние – жнецы; подобно тому, как и в других притчах о суде ясно различаются настоящие рабы царствия и будущие исполнители приговора; в браке царского сына (Мф.22:3, 13) – рабы и слуги, в притче о «талантах» – рабы и предстоящие (Лк.19:24). Здесь не явно указано различие между

исполнителями того и другого дела, но это, хотя слегка, тем не менее, достаточно выражено иным образом. Они ни разу не названы рыбаками. Несовершенство человеческого объяснения для выражения Божественной истины отчасти восполняется тем, что все обстоятельства сходные переданы, по возможности, безлично. Когда Сам Господь уясняет притчу, Он умалчивает о ее начале, отвлекая таким образом внимание от того обстоятельства, которое напрасно бы затруднило Его слушателей, и изъясняет только последнюю часть, где заключается самая сущность. Принимая, как и следует, что здесь говорится о небесных ангелах, собирающих и выбрасывающих, мы находим особенную силу, в относящихся к ним словах: «они изыдут». С самого установления церкви они были незримы, сокрыты от взоров людей. Но тогда, при наступлении царствия (страшного суда), они «изыдут» или предстанут пред престолом и лицом Бога, будут выходить и нисходить среди людей, как видимые исполнители Его суда.

Ловцы для разбора рыб, и отделения добрых от дурных, сели – это может означать, что суд будет производиться без поспешности, без замешательства, обдуманно<sup>257</sup>. В некотором соотношении с этим образом, весьма вероятно, находится и выражение (Мф.24:41,42): «две мелющие в жерновах; одна берется, а другая *оставляется*». Там, как и здесь, берется для блаженства, отделяются избранные; *оставляются* осужденные на *погибель*. Некоторые понимают обратно, но едва ли это основательно, ибо, что значит *быть оставленными*, как не получить отказ – быть отверженным? Во-первых, *хорошие рыбы собраны в сосуды*. Здесь мы не придаем особой важности порядку, который находим в изложении у ев. Матфея (Мф.25:34,41), где Господь сперва обращается к праведникам. Совершенно обратный порядок находим в притче «о плевелах» (Мф.13:30), где с особенным ударением говорится: «соберите *прежде* плевелы». О сосудах нет никакого объяснения в словах Спасителя; но оно и не нужно. Здесь сосуды то же, что житницы (ст. 30), то же, что многие обители у ев. Иоанна (Ин.14:2); вечные обители у Луки (Лк.16:9), город, имеющий основание, которого ожидал Авраам.



(Евр.11:10, 12, 22)<sup>258</sup>. Извлекшие на берег невод, «худые выбросили вон»<sup>259</sup>. Слова эти, едва ли приготавливают нас к страшному приговору, выраженному в толковании того, что значит «выбросили вон», т. е. *будут свержены в печь огненную, где будет плач и скрежет зубов*<sup>260</sup>. Не удивительно, что Златоуст называет эту притчу страшной, и, что, по словам Григория Великого, ее должно более бояться, чем толковать<sup>261</sup>. Но об этой «печи огненной» уже было сказано выше. Таким образом, тогда, когда Господь сам приступит к очищению церкви, она достигнет наконец свойственной ей свободы (Откр.22:15).

Сопоставляя еще раз эту притчу с притчей о плевелах, мы повторяем, что, несмотря на видимое сходство, они не одинаковы по своему нравоучению. Не повторяя вывода из притчи о плевелах, настоящая, очевидно, поучает, что недостаточно принадлежать к обществу христиан, что не все суть Израильтяне кто от Израиля, но, что «в большом доме церкви не только золотые и серебряные сосуды, но и деревянные, и глиняные, и одни в почетном, другие в низком употреблении»; а потому всякий из нас да старается быть «сосудом честным, освященным и благопотребным для Владыки» (2Тим.2:20–21); так как несмотря на все смешение в видимой церкви, «Господь знает своих» и некогда положит конец этому смешению, отлучая навсегда драгоценное от негодного, золото от ржавчины, истинное зерно человечества от скорлупы, его скрывавшей.

В заключение этих семи притчей сделаем несколько замечаний об их взаимном соотношении. Тайнственное число семь, слишком искустительное для некоторых истолкователей, побудило их доискиваться и в нем скрытого тайнственного смысла, так что подобно тому, как в семи прошениях молитвы Господней, в именах семи первоначальных *дьяконов* (Деян.6:5), им представлялось пророчество о семи последовательных состояниях церкви, не говоря уже о семи посланиях Апокалипсиса (Откр.2,3)<sup>262</sup>, то они и этим семи притчам придавали пророчественное значение. В действительности, их так часто рассматривали в пророчественном смысле, что

одному новейшему писателю<sup>263</sup> и не было надобности извиняться в этом, как в каком-либо нововведении. «По моему убеждению, говорит он, притчи этой главы имеют между собой существенную внутреннюю связь и означают, как бы отдельные поступательные эпохи таинственного Христова царствия на земле, от начала до конечного устройства. Нужно иметь в виду, что каждая притча обнимает свой особенный период, особенный порядок вещей, но, при наступлении нового периода, действие предыдущего не прекращается, переставая лишь быть господствующим; оно продолжает свое действенное влияние, хотя только, вспомоществуя вновь наступившему. Отсюда следует, что каждое последующее состояние есть следствие взаимно действующих предшествовавших причин, и, конечно, величественная заключительная сцена будет содержать возвышеннейшей дух и извлечение сущности всего». Впрочем, все это уже предвосхищено было Бенгелем<sup>264</sup>. По его мнению, первая притча относится ко временам Христа и Его апостолов, к начальному сеянию слова вечной жизни. Вторая, т. е. о плевелах, принадлежит последующему веку, когда бдительность против лжеучений начала уменьшаться и стали вкрадываться ересь. Третья – о горчичном зерне – ко времени св. Константина, когда церковь, не требуя поддержки, сама покровительствовала, и великие мира сего укрывались под ее сенью. Четвертая – о квасе – знаменует распространение истинной религии в целом мире. Пятая – о скрытом сокровище – более таинственное состояние церкви, изображаемое в Апокалипсисе под видом жены, убежавшей в пустыню (Откр.12:6). Шестая – о жемчужине – то славное время, когда царствие будет ценимо выше всего, а сатана будет связан. Седьмая, о неводе, описывает последнее смешение, разделение, и суд.

Устраняя мысль об историко-пророческом значении, которое приписывается этим притчам, и не имеет должного основания, мы признаем, однако, что в них заключается весьма знаменательное единство, что между ними находятся существенная связь и логическая последовательность, а также усматривается в них полное, гармоническое целое. Ими, однако

объясняются идеи и законы, а не действительные факты истории церкви. Так, в притче о сеятеле выставлены причины препятствий и успехов евангельского учения и проповеди. В притче о плевелах, когда уже церковь была ограждена, защищена от мира, объясняются и выставляются препятствия внутреннему развитию Христова царства, а также предостережение против несвоевременного уничтожения этих препятствий. Горчичное зерно и квас знаменуют победную силу, первое – внешнее, а последний – внутреннее могущество этого царства, заключая вместе и пророчество об их развитии, вопреки всем препятствиям – и торжество над ними. Как эти две последние притчи имеют объективное и общее значение, так две следующие – о скрытом сокровище, и жемчужине – имеют значение субъективное и индивидуальное, показывая отношение царства к отдельным лицам, высокое его достоинство и то, как люди, его постигнувшие, охотно ради их отрекаются от всего житейского. Притча о неводе уясняется, как полное отделение зла, столь вождевленное, но раньше бывшее невозможным, совершится, в указанное Богом время, и как в ожидании его каждый должен тщательно пользоваться благодатными средствами в общении с церковью, чтобы великий «ловец человеков», Господь «взял» его, а не «оставил» при отделении добрых от злых<sup>265</sup>.

## Притча 8. О немилосердном рабе

Мф.18:21–35

Поводом к означенной притче послужил вопрос ап. Петра, вопрос, вызванный несколькими словами Христа, в которых Он объяснил членам будущего Своего царствия, как им следует поступать в отношении к обижающему брату. Пётр, желая об этом узнать более, вопрошает Господа: *«Господи! сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня? до семи ли раз?»* Златоуст замечает, что Петр, допуская семикратное прощение, вероятно думал явить образец особенного великодушия и придать милосердию особенно широкие размеры, так как число *семь* четырьмя превышает тоекратное прощение, узаконяемое иудейскими учителями, утверждавшимися на пророке Амосе (Ам.1:3, 2:6) и книге Иова (Иов.33:29, 30<sup>266</sup>). Но, без сомнения, апостол говорил так по духу нового закона о любви, принесенного в мир Господом, закона – более широкого, свободного, и долготерпеливого, сравнительно с ветхим<sup>267</sup>. Петр признавал в душе своей этот новый закон любви, хотя еще неясно, иначе он не счел бы возможным, чтоб сила любви могла быть побеждена когда-либо ненавистью и добро злом. Но в то же время в самом этом вопросе скрывалось существенное заблуждение: потому что, поставляя пределы, далее которых не может простираться прощение, человек, при прощении, некоторым образом отказывается от своего права, которым он, в известных обстоятельствах, всегда может пользоваться. В этой притче Господь объясняет, что, когда Бог взывает к членам Своего царствия о прощении, Он не предписывает им отказываться от какого-либо права, но что они не имеют теперь никакого права вдаваться в такие вопросы, потому что в случаях просьбы о прощении или получения прощения, они должны прощать просто и безусловно, и трудно представить, сколько пользы и благодеяния может оказать эта истина, при всей силе и убедительности нижеследующей притчи.

*«Иисус говорит ему: не говорю тебе до семи, но до седмижды семидесяти раз»<sup>268</sup>*. По сему», т. е., чтобы Петр мог понять, для чего Господь сказал до седмижды семидесяти раз, он продолжает так: *«царствие небесное подобно царю, который захотел сосчитаться с рабами своими»*. Это первая притча, в которой Господь является царем. Он считается с нами, как с рабами Своими. Это, очевидно, не окончательный расчет, и, следовательно, не тождественный с расчетом, о котором говорится в ев. Мф.25:19; 2Кор.5:10; Откр.20:11, 12, но более подходящий к повествованию ев. Луки в 16 главе, ст. 2 (Лк.16:2). К этому расчету Он приводит нас чрез проповедь закона, чрез представление наших грехов на суд, уснувшей и встревоженной нашей совести, чрез искушение нас различными бедствиями (2Пар.33:11–13), чрез очищение нас тяжкими болезнями<sup>269</sup> (Иов.33:19–30), страшными опасностями, грозящими нам неизбежною смертью (4Цар.20:4). Он рассчитывается с нами, давая нам чувствовать, что мы не можем оправдаться пред Ним ни в одном из тысячи обвинений, что беззакония наши многочисленней волос на голове нашей, – одним словом, когда, тем или другим образом, обуздывает нашу плотскую беспечную жизнь (Пс.49:21; Деян.16:30). Так Давид был призван к покаянию словом пророка Нафана (2Цар.12), ниневитяне проповедью Ионы (Ин.3:4), Иудеи проповедью Иоанна Крестителя (Лк.3–14).

*«Когда же начал он считаться, приведен был некто, который был ему должен десять тысяч талантов»*. Это очень большая сумма, какие бы таланты мы ни принимали. Если примем еврейские таланты, то, в действительности, составитя сумма огромная<sup>270</sup>, но тем вернее она представляет бесчисленное множество грехов, содеваемое каждым из нас словом, делом, и помышлением против Бога. Равным образом десять тысяч талантов (ибо число десять здесь не случайное) означают наши преступления или наши долги (Мф.6:12) против десяти заповедей. Если придавать буквальный смысл притче, то мы можем объяснить громадность этого долга, предполагая, что должник имел сан царского вельможи, заведующего, или управителя царскою казною<sup>271</sup>. Если же примем во внимание,

что у восточных деспотов нет высшего сословия, и все подданные, от первого до последнего, состоят в безусловном рабском отношении к монарху, то «в рабе»<sup>272</sup> имеем право видеть царедворца, исправляющего важную должность, или сатрапа, обязанного доставлять известный доход с своих провинций в царскую казну<sup>273</sup>. Царь еще только начал считаться и остановился на первом, между другими подобными, и даже, быть может, большими должниками, следовавшими за первым. Этот первый «приведен был к нему», ибо он никогда не пришел бы добровольно и, легко может стать, увеличил бы свой долг от десяти до двадцати тысяч; потому что беспечный грешник так живет, что навлекает на себя с каждым днем большее и большее осуждение ко дню суда, и постепенно умножает свои долги в небесной книге живота.

«А как не имел, чем заплатить, то государь его приказал продать его, и жену его, и детей, и все, что он имел, и возвратить долг». Продажа жены и детей должника производилась на том основании, что они считались его собственностью. Такова была теория и практика римского законодательства. Что по закону Моисееву дозволялось продать несостоятельного должника, это мы ясно видим из книги Левит (Лев.25:39); а далее из ст. 41 усматриваем, что и семейство должника поступало вместе с ним в рабство (1Цар.4:1; Неем.5:6; Ис.50:1, 8:6; Иер.34:8–11; Ам.2:6, 8:6). Позднейшие иудейские учителя отвергают этот способ взыскания, за исключением продажи вора для вознаграждения за причиненные им убытки, и весьма вероятно, что этот жестокий обычай уже не существовал в Иудее<sup>274</sup> во времена Спасителя. Несомненно, что постановления о заключении должника в темницу, дважды (стихи 30, 34) встречающемся в этой притче, не существовало в иудейском законодательстве, да оно было и совершенно излишне там, где заимодавец имел власть продать должника в неволю. «Истязатели» (ст. 34), подвергавшие пытке, представляют собою некоторое чужеземное учреждение и располагают нас думать, что действие притчи происходило в одной из восточных монархий, а не в Иудее, в которой более милосердное законодательство

ограничивало права богатых и сильных. В духовном смысле, крайнее неимение чем заплатить долг выражает крайнюю несостоятельность каждого из чад Адамовых пред лицом Святого Бога и строгостью Его святого закона (Рим.3:23; Иов.42:5, 6). Страшное приказание – «*продать его и все его имущество*» (Пс.43:12) выражает право и могущество Господа Бога отдалить от Себя, отвергнуть, и обратить в рабство всех тех, которые таким образом лишились Его славы (Пс.43:12); и что по ужасному, но правосудному приговору, они, если только приговор этот не отменится, будут наказаны вечным отлучением от лица Божия и славы Его.

«*Но раб тот*», услышав страшный для себя приговор, обращается к мольбам, как последнему, остающемуся в его распоряжении, средству; «*он пал и кланялся ему*». Формальный акт почтения или благоговения состоял в простертии на землю, в обнимании и целовании ног и колен. Ориген обращает наше внимание на особенности малейших подробностей притчи. Раб этот «кланялся» (*adorabat, προσέκυνε*) царю, ибо такая почесть была воздаваема лицам царского достоинства, а о поклонении другого раба, как не имеющем места у людей равного звания, не упоминается: он только умолял своего заимодавца. Слова: «*государь, потерпи на мне, и все тебе заплачу*», характеризуют ужас минуты, в которую должник готов обещать невозможное, сулить даже горы золота, лишь бы только освободиться от настоящего бедствия. Такие слова, произносимые устами грешника, при первом его убеждении в своей греховности, свидетельствуют, что он не вполне сознал свои отношения к Богу, что ему остается узнать еще многое, а главное то, что никакая будущая покорность не может вознаградить за прошлое непослушание, так как наше будущее нераздельно принадлежит одному Богу, и есть, как бы, Его собственность. Потому, если бы в нем не было даже ни одного пятна, а их, конечно, будет немало – оно все же не может служить вменением за прошлое, а в словах: «*все тебе, заплачу*» слышится голос самооправдания и самоуверенность, что все прошлые упущения вознаградятся, лишь бы дана была отсрочка. Обращаем внимание на это обстоятельство, вполне

объясняющее последующее поведение просителя. Очевидно, что должник, которого представляет этот раб, никогда не сознавал огромности своего долга. По его личному разумению, ему простили мало, а потому он и имел мало любви или вовсе не имел ее (Лк.7:47). Правда, что по его униженному положению, по его воплю, можно было заключить, что он сознает свою несостоятельность (иначе не последовало бы его освобождения), и он *мог бы* достигнуть, и действительно достиг бы, если бы был милосерд, полнейшего сознания, оказанной ему милости; на самом же деле, он вскоре потерял это из виду, и вполне доказал, что он совершенно забыл «об очищении прежних грехов своих» (2Пет.1:9). Как бы то ни было, по неотступности его настоящей просьбы, *«государь, умилосердись над рабом тем, отпустил его, и долг прости ему»*<sup>275</sup>. Строгость суда Божия над грешником смягчается чрез искреннее сознание последнего в своей виновности. Она, подобно мнимой суровости Иосифа к своим братьям, есть не что иное как затаенная любовь; достигнув своей цели, доведя человека до искреннего признания в действительности его виновности, она снова является милостью; самый этот «счет», который сначала грозил неминуемою гибелью, становился, если бы он его не употребил во зло, величайшей милостью. Лишь чрез подобное полное признание всего своего долга он может получить отпущение (Пс.102:12; Иер.50:20; Мих.7:19). Нужно сначала это именно сделать. Прощение не может быть дано в потемках. Бог прощает, но вместе с тем Он вразумляет грешника, как и что ему прощается; призывание *«приидите, и рассудим»*, предшествует *«убелению багряной греховной одежды наподобие снега»* (Ис.1:18). Грешник сначала должен сознать все множество своих грехов и каковы они на самом деле, прежде чем это тяжкое бремя исчезнет в глубине милосердия Божия. Ему надлежит сначала восчувствовать в себе смертный приговор, прежде чем сердце его воспримет целебное слово жизни.

Такого прочного действия они не имели для раба, который так недавно молил о пощаде и был пощажён (Прем.12:18, 19). *«Раб же тот, вышедши»* от своего властелина, *«нашел»*, по-



видимому, тотчас же, когда память о милосердии должна была быть для него так еще свежа, *«нашел одного из товарищей своих, который был ему должен сто динариев»*. И мы, подобно, *вышедшему* от господина рабу, не удаляемся ли от присутствия Божия, когда не сохраняем вечно живого чувства великой нашей греховности и великого Его милосердия? Так именно понимали это многие толкователи.<sup>276</sup> Впрочем, здесь должно видеть не более как изложение внешних обстоятельств притчи. Сказано, что он вышел, потому что, пребывая в присутствии своего государя, он конечно не решился бы на описываемую ниже дерзость. Наименование *«товарищ»* не предполагает равенства их состояния или равенства их звания, а только то, что они оба находились в положении слуг<sup>277</sup> по отношению к своему господину. Сумма же *«в сто динариев»*, столь малая сравнительно с огромной суммой *«десяти тысяч талантов»*<sup>278</sup>, показывает, что оскорбление, наносимое одним человеком другому, бывает иногда весьма ничтожно в сравнении с греховностью его самого перед Богом; так что, по выражению Златоуста, первые можем сравнить с каплей воды по отношению к беспредельному океану<sup>279</sup>.

Все поведение этого неумолимого займодавца, по отношению к своему должнику, изображено с поразительной живостью: *«он, схватя его, душил»*<sup>280</sup>, говоря: *отдай мне долг*. Некоторые, обращая особенное внимание на выражение подлинника, находят здесь обстоятельства, усиливающие виновность слуги, так как он еще не был уверен – признан ли будет самый долг, или нет<sup>281</sup>. Но это мнение ничем не подтверждается. Обязательство должника вполне доказано словами: *«нашел одного из товарищей своих, который должен был ему сто динариев»*. Другого рода требование изменило бы самую особенность повествования, извратило бы самую сущность притчи, и мы видели бы здесь обыкновенного притеснителя и злодея. Но такого человека вполне осудил бы закон, и в таком случае было бы не нужно говорить об этом в притче о царстве небесном. Нравоучение ее совершенно иное, т. е. нравоучение, для живущих не под законом, а под благодатью, и в особенности то, что безусловно пользоваться

своим правом – часто бывает нарушением всякого права, что в царстве благодати *высшее право* может быть *крайним угнетением* (summa iniuria). Этот человек желал быть судим от Бога *одною* мерою, а сам судил своих ближних *другою*; желал быть прощенным, а сам не прощал. Но этого быть не может. Каждый человек должен сделать для себя выбор. Для него открыто место в царстве благодати; но, становясь гражданином этого царства, он сам должен оказывать милость; находя любовь, должен сам любить других. Если же, напротив, он злоупотребляет своими правами, если в сношениях с ближними он держится закона строжайшего правосудия, то должен ожидать себе того же от Бога, и тою мерою, какою он мерил, возмерится ему.

Напрасно *«товарищ его, падши к его ногам, умолял его и говорил: потерпи на миг, я все заплачу тебе»*, выражая свои просьбы теми же словами, какими он сам, в страхе и унынии, молил и вымолил себе прощение. *«Но он не захотел, а пошел и посадил его в темницу, пока не отдаст долга»*, влача, как можем предполагать, своего должника за собой, для заточения под верную стражу, в темницу, отказываясь, по слову Златоуста, вспомнить о пристани, в которой он сам так недавно избежал крушения, и вовсе не сознавая, что он этим сам себя осуждал и терял цену своего помилования. Но таков уже человек, так он делается суровым и жестоким, когда удаляется от истинного пути и забывает о прощении, полученном от Бога. Незнание или забвение собственной виновности делает его в отношении к другим суровым, взыскательным и жестоким, или, по меньшей мере, он обуздывает себя лишь слабой преградой, врожденного ему характера, преградой, ежеминутно готовой сокрушиться. Человек, не сознающий своего греха, всегда готов воскликнуть, как воскликнул Давид, в минуту своего глубочайшего грехопадения: *«достойн смерти человек, сделавший это»* (2Цар.12:5). Он расположен с такой же крайней строгостью судить других, сколько бывает снисходителен и потворствует самому себе. Между тем, с другой стороны, ап. Павел тем именно, которых он именует «духовными», поручает «исправление человека, впадшего в согрешение» (Гал.6:1); он

внушает Титу обязанность щадить всех людей, выставляя причиной то, что «мы сами некогда были несмысленны, непокорны в заблуждении, были рабами похотей и различных страстей» (Тит.3:3). Человеку достойно быть милосердным (Мф.1:19), и свойственно быть гуманным (homo=humanus). Один только верховный Праведник может вполне настаивать на Своих правах.

*«Товарищи его, видев происшедшее, весьма огорчились, и, пришедши, рассказали государю своему все, что случилось».* Не на небесах только негодуют, когда люди меряют другим не тою мерою, которою мерили им; и на земле также негодуют на то люди, узнавшие сами значение помилования, обретаемого грешником, и обязательств, чрез то на него налагаемых. Такие люди скорбят в своих молитвах, когда окружающие их забывают свой долг. Товарищи его, как читаем далее, «огорчились»; государь их «разгневался» (34). Первым приписывается скорбь, последнему гнев. Различие это не случайное и не безосновательное. В человеке чувство его собственной вины, глубокое сознание, что грех, на его глазах созревающий в ближнем, гнездится наподобие семени и в его собственном сердце; кроме того, знание, что всякая плоть есть едина и что грех ближнего требует смирения от всех, всегда сделает чувство скорби преобладающим чувством в его сердце при виде нравственного зла (Пс.118:136, 158; Рим.9:2; Пет.1:7); но в Боге огорчение заменяет прямая ненависть к греху<sup>282</sup>, которая, в сущности, есть любовь к святости с ее обратной стороны. В то же самое время, по замечанию Бенгеля<sup>283</sup>, скорбь, приписываемая рабам, не без примеси негодования. Как здесь царские служители, так слуги Царя небесного жалуются Ему, сетуют о всяком насилии, не укрывающемся от их взора; дела, которые они не могут сами исправить, зло, которое они не в состоянии устроить, они могут, по крайней мере, исповедать пред Ним, и исповедуют не напрасно. *«Тогда государь его призывает и говорит ему: злой раб»!*<sup>284</sup> и теперь за его неблагодарность и жестокость называет его так, как не называл прежде за неоплаченный долг: *«весь долг тот я простил тебе, потому, что ты упросил меня. Не надлежало ли и тебе*

*помиловать товарища твоего, как и я тебя помиловал?»<sup>285</sup>. Он обвиняется не в том, что, имея нужду в милосердии, не оказал его, но в том, что, будучи сам помилован, остается по-прежнему немилосердным (сн. 1Ин.4:11). Весьма важное различие! Посему, те люди, которые, подобно этому служителю, оказываются жестокосердыми и злобными, свидетельствуют не о том, что не получили никакого помилования, напротив, – главнейшая их вина в том, что, будучи пощажены бесконечным милосердием, они остаются все-таки немилосердными. Положительный факт, что Христос взял на Себя грехи мира и что мы крещены во оставление грехов, пребывает неизменным независимо от того, позволяем ли мы оному оказывать свое очищающее, освящающее, смягчающее влияние на сердца наши, или нет. Вера наша действительно сознает благодеяние, но она не создала его; подобно тому, как наше око созерцает солнце, но не оно утвердило его на небе.*

*«И, разгневавшись, государь его отдал его истязателям, пока не отдаст ему всего долга». Согласно с наречением «суд без милости не оказавшему милости» (Иак.2:13), царь обошелся с ним сперва как заимодавец с должником, а теперь как судья с преступником. Горькая доля ждала узника в руках истязателей, они вымучивали от него признание, не хранится ли где у него скрытое имущество; так и в этом мире страданий, который представляет собою темница, есть свои истязатели – согрешники и злые ангелы – орудия праведного, но страшного суда Божия<sup>286</sup>. Станным кажется, что царь выдает виновного тюремщикам не за преступление, сделанное им, но за старый долг, по-видимому, уже совсем прощенный. Гаммонд полагает, что царь «отменил свое преднамеренное милосердие», и применяет такой взгляд на сделку к отношениям между Богом и грешниками; но это составляет одну из тех уловок – обойти трудность с помощью двусмысленной фразы или остроумного слова, к которым нередко прибегают даже очень дельные толкователи Писания. Помилование царское было не предположительное; царь не намеревался только, а и действительно простил весь долг. Остроумно замечают, что долг, за который должник подвергся заточению, есть долг*

милости и любви, который по многозначительному выражению ап. Павла: *«не оставайтесь должны никому ничем, кроме взаимной любви»* (Рим.13:8), он был должен заплатить, но не мог, не успел заплатить. Не многим, однако, это покажется удовлетворительным. Мало идут также к делу, приводимые иногда в пример, случаи Адонии и Семея (3Цар.2). Без сомнения, за свой последний проступок они были бы наказаны не так строго, если бы ему не предшествовали прежние вины; но, при всем том, не прежние их проступки, а новое именно преступление пробудило гнев, навлекши на них кару; и, наконец, неуместно проводить параллель между правосудием Божиим и несовершенством судебных человеческих действий.

Вопрос, непосредственно возникающий отсюда, по-видимому, заключается в следующем: грехи, раз прощенные, вменяются ли грешнику при его новых проступках? Этот вопрос часто и всесторонне был обсуждаем учеными<sup>287</sup>, и настоящая притча всегда занимает видное место при подобных рассуждениях. Надлежит, однако, заметить, не проистекают ли затруднения по этому вопросу, главным образом, от слишком сухого, формального взгляда на отпущение грехов, от нашей привычки предполагать земные отношения при прощении долга, затемняющие небесную истину, вместо того, чтобы считать их средствами, хотя часто слабыми и неверными, для уяснения истины. Отпущение грехов непостижимо без живого общения с Христом; при крещении во Христе человек крестится во оставление грехов; пребывание во Христе и разрешение грехов неразлучны. Если же мы перестаем пребывать в Нем, то мы снова возвращаемся к естественному состоянию, которое само по себе есть состояние осуждения и смерти и, следовательно, подвержено гневу Божию. Поэтому, если, устраняя воззрение на человеческие грехи как на формальный долг, прощаемый или не прощаемый, мы будем смотреть на жизнь вне Христа как на состояние, навлекающее гнев, а на жизнь во Христе как на состояние благодатное, на первое как на хождение во свете, а на второе как на пребывание во тьме, то мы лучше уразумеем, каким образом грехи снова падают на главу человека, т. е., паки

согрешая, он снова погружается во мрак, из которого был освобожден и, без сомнения, все, содеянное им зло, сгущает эту тьму, усугубляет гнев Божий на его настоящее состояние, и, следовательно, на него самого (Ин.5:14). Не должно упускать из виду, что всякое прощение, помимо торжественного и последнего действия, имеющего быть в день суда, и имеющего сопровождаться блаженною невозможностью дальнейших грехопадений, есть условное, по самому свойству вещей, – так условное, что условие нужно предполагать при всяком случае, говорится ли о нем, или нет. Это условие зависит от того, пребудет ли, прощенный в вере и покорности, в том благодатном состоянии, в которое был поставлен; между тем, противодействие немилосердного раба в мире благодати нарушило это условие. Хотящий быть участником конечного спасения должен пребывать во Христе, иначе *«будет низвергнут как ветвь и засохнет»* (Ин.15:6). Это условие не есть произвольное и внешнее, но существенно необходимое для спасения; подобно тому как условие, что извлеченный из бушующего моря и поставленный на берег, не должен снова бросаться в пучину, служит условием его дальнейшего спасения. С этой точки зрения находим замечательную параллель в словах ап. Иоанна (1Ин.1:7): «если же ходим во свете, подобно как Он во свете, то имеем общение друг с другом, и кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищает нас от всякого греха». Тот, кого представляет этот слуга, не пребывая во свете любви, впадает в прежний мрак. Он не имеет части с братом своим, и, очищающая сила крови Христовой, не простирается на него.

Слова: *«пока не отдаст ему всего долга»* и соответствующий текст Матфея (Мф.5:26) принимаются римскими католиками в доказательство догмата о «чистилище», как будто они означают предел, далее которого кара не простирается; но выражение это – ходячая пословица, и оно означает лишь, что преступник должен теперь испытать крайнюю строгость закона, суд без милости, нескончаемый платеж вечного долга<sup>288</sup>. Так как грешник никогда не может уплатить ни малейшей части своего долга перед Богом, то

условия его избавления, совершенно неисполнимые, весьма сильно выражают вечное мучение грешников. Когда фокеяне, выселяясь из своего города, клялись не возвращаться в него до тех пор, пока не всплывет на поверхность моря, брошенное в него железо, тогда они всего сильнее выражали свою решимость никогда не возвращаться – вот выразительное подобие приведенного текста притчи.

Господь заключает Свою беседу строгим предостережением: *«так и Отец Мой небесный поступит со всеми, если каждый не простит от сердца<sup>289</sup> брату своему согрешений его»*. «Так» – с такою же строгостью, преизбыток Его гнева таков же, как преизбыток Его милосердия; Он может много прощать и карать столь же много. Сказано: *«Мой Отец небесный»*, не с тем, однако, что в подобном случае Он уже не есть их Отец, так как они своими действиями разрушили свое сыновнее право; ибо Господь наш часто говорит: *«Отец Мой»*, когда (как, напр. в ст. 1) и не представляется подобного повода. Здесь мы можем заметить, что христианин стоит посреди, – между милосердием полученным, и милосердием, в котором имеет нужду. То и другое обязывает нас, в свою очередь, быть милосердными к другим: *«облекитесь как избранные Божии, святые и возлюбленные, в милосердие, благодать, смиренномудрие, кротость, долготерпение, снисходя друг к другу, и прощая взаимно: как Христос простил вас, так и вы»* (Кол.3:12, 13; Еф.4:32). *«Блаженны милостивые, ибо они будут помилованы»* (Мф.5:7). *«С милостивыми Ты поступишь милостиво»* (Пс.17:26). *«Прощайте и прощены будете»* (Лк.5:27; Иак.5:9). Между тем иногда выставляется и другая, еще более грозная сторона этой истины, как в евангелии Марка: *«если же не прощаете, то и Отец ваш небесный не простит вам согрешений ваших»* (Мк.11:26; ср. Иак.2:13); то же самое говорится и сыном Сираховым: *«Питая гнев к человеку, может ли человек просить себе прощения у Господа? Не имея милосердия к своему ближнему, может ли он молиться о грехах своих»* (Сир.18:3, 4)? Итак, христианину всегда надлежит обращаться к своему прошедшему, и, в оказанном ему милосердии, находить источник побуждения к милосердию, а

смотря на будущее, сознавать для себя самую нужду в милосердии, в котором он уверяется обетованием Божиим. Бенгель называет это «благим возмездием» (*benigna talio*) в царствии Божиим, и то и другое обязывает его самого прощать обиды и быть милосердным. Толюк при этом замечает: «В виду того обстоятельства, что милосердие здесь (Мф.5:7) обещается как награда за оказанное милосердие, можно бы предположить, что того только можно считать милосердным, кто сам еще в некоторой степени не участвовал в милосердии; но такое заключение возможно лишь под условием, что Божеское помилование состоит в единичном акте, предметом которого человек может быть лишь однажды в жизни: соображая однако, что это есть акт, который простирается на всю жизнь человека и завершается в вечности, мы должны рассматривать помилование, даруемое Богом человеку, а человеком по отношению к ближним, как взаимность причин и следствий»<sup>290</sup>. Этою притчею разрешается трудность, на которую указывает Ориген<sup>291</sup>. Он спрашивает, *где во времени* имеют место сделки, преобразуемые этою притчей? С одной стороны, есть основания, по которым они имеют место при конце настоящего служения; ибо в какое другое время Бог считается с своими слугами для их осуждения или оправдания? С другой же стороны, если их отнести туда, то каким образом и когда, прощенный слуга мог оказывать суровость и жестокость своему собрату? Трудность исчезает, когда мы на прощение грешника будем смотреть не как на единичный акт, имеющий произойти в какой-то определенный момент, единожды протекший и невозвратимый, а, напротив, усматриваем в нем как поступательное движение, продолжающееся вместе с жизнью искупленного человека, которое, будучи непрерывным сцеплением греха и немощи, есть жизнь, имеющая нужду в непрерывном прощении<sup>292</sup>.



## Притча 9. О рабочих в винограднике

Мф.20:1–16.

Притча эта находится в ближайшей связи с четырьмя последними стихами предыдущей главы, и может быть правильно объяснена только с их помощью. Изложение ее главным образом должно начать с вопроса Петра: «что же нам будет?» Притча эта занимает первое место после притчи «о неверном управителе», по многочисленности толкований, далеко между собою расходящихся, а равно и по трудностям, которые она представляет<sup>293</sup>. Эти затруднения ясно и выразительно изложены св. И. Златоустом, хотя лишь немногие могут вполне удовлетвориться его объяснением. Во-первых, трудно согласить ее с текстом, который служит ей введением и заключением, и который она объясняет; во-вторых, в ней содержится нравственное затруднение, как и в притче «о блудном сыне», относительно старшего брата, а именно: как может лицо, состоящее членом царствия Божия, быть одержимо, по выражению Златоуста, самою низкою страстью, завистью и зложелательно смотреть на сочлена того же царствия за оказанное ему благоволение; или, если не признавать завистников, о которых упоминается в настоящей притче, за членов этого царствия, то как это непризнание примирить с их работою в продолжении целого дня в винограднике, оставленную без заслуженного вознаграждения? Наконец, крайне затруднительно определить, какая мысль, какая цель, какое главное нравоучение этой притчи?

Из многих ее толкователей некоторые видели в равном для всех динарии, ключ к целому содержанию; для них нравственный урок этой притчи состоит в следующем: награда в царствии Божием будет для всех равна<sup>294</sup>. Таково было толкование Лютера в его ранних творениях, хотя в последствии он и отказался от него. Хотя, по-видимому, это и согласно с притчею<sup>295</sup>, но не согласно с изречением, служащим ее основой и нравоучением: *«так будут последние первыми, а первые*

последними» такое равенство означало бы не извращение порядка, а общий для всех уровень.

По другим, смысл притчи тот, что Господь ценит не столько долговременные, сколько усердные подвиги благочестия<sup>296</sup>. Далее будет пространнее сказано об этом объяснении, но теперь достаточно заметить, что здесь допускается произвольное предположение будто последние работники вертограда трудились ревностнее прежде нанятых, – обстоятельство, которое не было бы пропущено, если бы оно служило основой притчи.

Толкование Кальвина, несколько различное, приводит, однако, к тому же, а именно, что притча предостерегает нас от самонадеянности и беспечности<sup>297</sup>, при добром начале, так как нередко усердие при начале труда охлаждается и, позднее вступивший на поприще, опережает начавшего оное раньше (3Цар.20:11). Но и здесь можно возразить, что такое объяснение не согласно с обстоятельствами притчи: из нее не видно, чтобы ранние делатели обленились к концу дня, и нет никакого основания для такого предположения.

Некоторые считают самым замечательным обстоятельством притчи не то, что плата для всех была одинакова, а последовательность часов при найме разных артелей работников. Такие толкователи подразделяются на несколько групп. Одни из них как св. Иринеи<sup>298</sup>, Ориген Иларий видят в этом историю разновременного призывания к делам правды от начала мира, обращенного Господом к Адаму, Ною, Аврааму, Моисею, а напоследок к апостолам, которых призывал Он, каждого в свое время, для делания в вертограде. Из этих делателей первые жили в эпоху слабейшего и менее совершенного домостроительства (завета) и потому подвергались более тяжкому труду, не имея для своего поддержания столь обильных даров Духа, столь ясного знания благодати Божией во Христе, в сравнении с слеппризванными членами церкви Христовой. Поэтому труд их представляется более тяжким по своей долговременности и притом он был, так сказать, в самую знойную пору дня (ср. Деян.15:10), тогда как апостолы и другие верные, призванные в Божий вертоград в

одиннадцатый час («последнее время» или «последний час», как называет это св. Иоанн), и будучи участниками в обильнейшей благодати, дарованной во Христе, подвергались сравнительно меньшим трудностям. Но в ответ можно спросить: когда же произошел такой ропот, если даже и допустить возможность подобной зависти в людях Божиих к людям, удостоенным обильнейших даров благодати? Древние поколения не могли так роптать при жизни и уже покоились в могилах, когда наступило время откровения, предуготовленного Богом для Своих людей. Еще менее можно допустить это в день суда и в *царствии совершенной любви*. Златоуст остроумно разрешает эту трудность, полагая, что Господь, говоря так, имел только намерение возвысить пред Своими учениками значение благодатных даров, представляя их столь славными и великими, что жившие до ниспослания как бы возроптали, сравнивая себя с блаженными своими преемниками: если бы и можно было допустить в сердцах их ревность, такое толкование притчи все-таки неудовлетворительно и допускает сильнейшие возражения.

В ряде этих толкователей составляют особый отдел те, которые в работниках, в разную пору дня нанимаемых, видят разные периоды жизни людей, ранее или позднее вступающих на делание Господне. По мнению их, притча имеет целью ободрить тех, которые позднее начали свое служение, дабы они ревностно подвизались, не впадали в уныние от потерянного в бездействии времени, так как и они, если только примутся усердно за дело, сколько бы они ни потрудились, получат полную мзду наравне с прочими. Таково, в особенности, мнение св. Иоан. Златоуста<sup>299</sup>; но если и можно, с некоторыми ограничениями, извлечь из притчи такое ободрение, то это еще не значит, что она по преимуществу и имеет своею исключительною целью такое ободрение. В какой же живой связи, после этого, будет находиться эта притча с предыдущею, с вопросом Петра и с его духовным настроением, из которого возник самый вопрос, и которое Спаситель имеет в виду исправить этим Своим поучением?

Из рассмотренных выше объяснений, ближе подходит к истине то, что здесь содержится предостережение и пророчество о причинах отвержения иудеев, бывших первозванными в винограднике Божиим. Причины эти заключались, главным образом, в их кичливом мнении о самих себе и своей праведности, в их пренебрежении к язычникам, столь долго отчужденным, но напоследок уравненным с ними в Царствии Божиим<sup>300</sup>. В этом мнении они утверждались на том, что союз или завет был заключен с ними, ранее начинавшими свое дело, а не с позднейшими их соучастниками. Во всяком случае, никак нельзя исключать и такого объяснения притчи. Она действительно оправдалась над иудеями. Образ их действий представляет торжественное подтверждение потребности данного предостережения, но в то же время оправдание это было только одним из многих, ибо слова нашего Господа так знаменательны, столько открывают отношений человека к Богу, что они не перестают постоянно оправдываться на человечестве. Если бы, однако Он имел эту главную мысль, то были бы представлены только две категории делателей, т. е. первых и последних, так как прочие, между теми и другими нанятые, в таком случае совершенно излишни и производят лишь замешательство. Некоторые возражали, что последовательно призываемые делатели соответствуют воззваниям к иудеям, во-первых, при Моисее и Аароне, во-вторых, при Давиде и царях, в-третьих, при вождях и первосвященниках из Маккавеев, и, наконец, во время Христа и апостолов, или, что под этим следует разуметь отдельно иудеев, самарян, а равно других, более или менее строгих последователей закона; но такое объяснение видимо вызвано лишь желанием обойти затруднения, и во всяком случае оно нисколько не устраняет их.

Справедливее поэтому сказать, что притча направлена против духа злочестия и неправды, который действительно разительнейшим образом проявился в иудеях, но от которого должно остерегаться, и в настоящем случае действительно предостерегаются не они одни, а все люди, обладавшие духовными преимуществами; так, непосредственный случай,

послуживший поводом к притче, повторяется не с ними одними. Это ясно, ибо предостережение первоначально обращено было к апостолам, передовым и старейшим в христианской церкви, первозванным к деланию в вертограде Господа, *первым* по времени и по великим страданиям и трудам, им предстоявшим. Они пред этим видели, как отошел от Господа с прискорбием богатый юноша (Мф.19:22), не имевший твердости выдержать испытания, чрез которое милосердый Господь открыл ему, как крепки узы, привязывающие его к миру и житейским благам. Петр, в настоящем случае, как и в других, весьма часто говорящий от имени прочих учеников и апостолов, очень хорошо знал, какая награда ожидает их, сделавших то, чего устрасился юноша, именно оставивших все Евангелия ради (ст. 27). Господь отвечает им первым и вполне, что они, а равно и все, Его ради сделавшие тоже, получают обильную мзду (Мф.19:28, 29). Вместе с тем самый вопрос, «*что же нам будет*» не был искренен; он, по-видимому, извращал их отношения к Господу; в нем как бы таилось намерение подчинить расчету свою покорность, сообразовать труды свои с наградой; здесь проглядывало некоторое самодовольство. В них пробудился тот дух кичливого сравнения самих себя с другими, который так легко возбуждается при виде чужой погрешности, и прямой ответ Господа на их вопрос был бы то же, что масло, подлитое в огонь, если бы он не сопровождался предостережением, заключающимся в притче. Правда, эта самодовольная мысль была второстепенной в душе Петра, неясно ему предносившейся, едва самым им сознаваемой; но Господь, знающий все помышления человеческие, проник в глубину его сердца, и, отвечая, как бы на прямой вопрос Своим дальнейшим объяснением, подавил зло в его зародыше, не дав ему дальнейшего развития. «Оправдание не от дел, дабы никто не возгордился»: вот истина, которую они едва не потеряли из виду, и которую Он подтвердил притчею; а если оправдание не от дел, а все и для всех от благодати, то и не должен один возноситься над другим, один завидовать другому, предъявлять какие-либо права преимущественно перед другим<sup>301</sup>. В этом вопросе сказывался дух наемника, и против этого-то духа

направлена притча, которая по справедливости может быть озаглавлена: «*О свойстве наград в царствии Божиим*»; вся она находит самый поучительный комментарий в послании к Римлянам (4:1–4), в котором проводится не словесная только, но и более глубокая, существенная параллель с означенною притчею.

Так как все приточное поучение обращено было к Петру, а в лице его и ко всем верующим, то притча скорее содержит наставление о необходимости бодрствовать над собственными помыслами и отвращать их дурные последствия, нежели пророчество о будущем<sup>302</sup>. Мы никак не можем допустить, чтобы тот, кто живет в любви, позволил себе питать зависть или досаду на кого-либо из своих братьев за то, что, позднее вступив на служение Богу и менее потрудившись, он получает равную с ним небесную награду, или не захотел бы радостно приветствовать его, когда он удостоился блаженства и высокой чести общения со Христом. Всего менее можно допустить, чтобы тот, кто сам спасен по благодати, до того увлекся чувством зависти, что дозволил ей проявиться в образе, в котором представляется пред нами завистник притчи, старающийся оправдаться пред своею совестью и пред Богом, как это делает, говорящий здесь от лица недовольных делателей. Это непонятно для нас даже здесь, в нашем несовершенном настоящем положении, и еще менее было бы понятно в будущем совершенном царстве, ибо любовь «*радуется истине*»<sup>303</sup>, между тем как самое проявление зависти к ближнему по необходимости обличает, что завистник не живет в любви, и потому подлежит изгнанию из этого царства<sup>304</sup>. Это, следовательно, есть предостережение апостолам, а чрез них и всем верующим, о том, что могло бы быть, а не пророчество о конечном вознаграждении некоторых делателей. Им внушается, что как бы ни продолжительны были их труды, как ни велики заслуги, без любви к своему ближнему, без смирения пред Богом они ничто; что гордость и кичение собственными подвигами подобны ядовитому насекомому, отравляющему целебную влагу, первых низводят на степень последних. Между фактическим изложением притчи и истиною,

составляющую внутреннее ее содержание, заключается то различие, что, так как было бы несправедливо со стороны хозяина лишить первых делателей должной платы, не смотря на их гордость и ропот, то они и получают «свое», будучи притом наказаны одним строгим упреком; но урок, преподанный Петру, а чрез него и всем ученикам на все времена, заключается в том, что первые могут сделаться последними, что главнейшие, по-видимому, делатели, в случае если забывают, что мзда есть дар благодати, а не плата, и начинают превозноситься над своими сотрудниками, могут погубить весь плод трудов своих<sup>305</sup>, тогда как кажущиеся последними, смиряясь духом, могут быть признаны первыми и преуспевшими в день Господень.

После таких предварительных замечаний, которые были необходимы для устранения трудностей притчи, мы можем приступить к рассмотрению подробностей.

*«Царствие небесное подобно хозяину, который рано по утру вышел нанять работников в виноградник свой»:* иначе, – способ обращения к тем, кого Он призывает на делание в Церкви Своей, уподобляется хозяину, рано по утру вышедшему для найма себе работников<sup>306</sup>. И в небесном Царстве, по истине, Бог ищет Себе делателей, а не они Его ищут: *«не вы Меня избрали, а Я избрал вас»* (Ин.15:16). Всякое побуждение потрудиться в небесном винограднике происходит от Господа: не в сердце человека возникает это побуждение; человек может только не сопротивляться этому призыванию, на что, однако, по прискорбному преимуществу, он способен. Это есть *«призвание»*, по знаменательному выражению Писания; но как в естественном мире призвание не предполагает никакого принуждения, может быть уважено или пренебрежено, так бывает и в мире духовном.

*«Договорясь же с работниками заплатить им по динарию в день, послал их в виноградник свой»<sup>307</sup>.* Различные сроки, в которые разные артели работников принялись за дело, не были бы так ясно обозначены, если бы в этом не заключалось особенного значения. Договор был заключен с первыми делателями, прежде чем они приступили к работе; это почти

такой же прямой договор о торге, который желал сделать Петр, сказав: *«что нам будет?»* – тогда как, после приглашенные, простодушно согласились, доверяя слову господина: *«что следовать будет, я заплачу вам»*. Таким образом, с одной стороны при самом начале, обозначается дух недоверчивости, явно обнаружившейся впоследствии (ст. 11, 12), на стороне других виден дух смиренной надежды на Господа, уверенность, что Он подаст нам более, чем мы можем желать или заслуживать, что Он не забывает подвигов любви, совершенных слугами Его, – Он, щедрый воздаятель, ищущим Его, и служащим Ему<sup>308</sup>.

В третьем часу, в шестом, и в девятом, или – в девять часов утра, в полдень, и в три пополудни<sup>309</sup>, он снова выходит на торг<sup>310</sup>, *«и, нашедши других, стоящих праздно»*, послал их в свой виноградник; эти обстоятельства не требуют особенного замечания, так как только на первых и последних распространяется значение притчи. *«Вышедши около одиннадцатого часа, нашел других, стоящих праздно, и говорит им: что вы здесь стоите целый день праздно?»* Всякая деятельность вне Христа, всякий труд вне Его церкви, есть не что иное, как *«стояние в праздности»*. *«Они отвечали ему: никто нас не нанял»*. В вопросе: *«что вы стоите здесь праздно?»* слышался уже некоторый упрек, и он должен быть устранен ответом; так как по самой мысли притчи их объяснение своего праздного стояния должно бы быть совершенно удовлетворительным. Ни в какой христианской стране, где люди воспитываются в обязательном учении о христианстве, непрестанно внимая истинному слову Божию, не может быть дан подобный ответ, за исключением разве печальных примеров вроде того, какой представляет в настоящее время наша страна (Англия), в которой многие, рожденные в христианстве, пребывают в неведении о благодатных средствах спасения и об ответственности, на них лежащей; но даже и в их устах может быть только частица истины в ответе: *«никто нас не нанял»*. Быть не может, чтобы они совершенно не знали о своем призвании. Только там, где Царствие Божие впервые утверждается как нечто новое,



неведомое, могут иные справедливо возразить: «*никто нас не нанял*»: – если мы жили до сих пор в неповиновении Богу, то это потому, что не знали о Нем; если мы служили диаволу, то потому, что не знали лучшего Господина и лучшего служения.

Итак, если оправдание, приводимое, праздно стоящими работниками, не относится к тем, которые, будучи рождены в лоне христианской церкви, до конца, или почти до конца, не отвечают на многократное призвание – потрудиться в винограднике Господа; если не должно выводить из притчи<sup>311</sup> заключения, не основанного на Писании, т. е. о мнимой маловажности, в какую бы пору жизни люди ни вступали на служение Ему, как бы поздно они ни вспомнили обет, лежащий на них с колыбели, – однако, не следует отрицать, что иногда и в христианской церкви люди призываемые, или, говоря правильнее, издавна призванные, послушные призыванию, вступают в виноградник Господа в третий, девятый и иногда даже в одиннадцатый час. Но положение этих последних сходствует не столько с положением работников притчи, – по крайней мере в отношении возможности оправдываться так же, как оправдывались они, – сколько с положением сына, который, отказавшись сначала исполнить волю отца, потом раскаялся и пошел (Мф.21:28); последний, не оправдывая себя за прошедшее, подобно работникам, глубоко раскаивается, сердечно сокрушается о потерянном времени, о своем небрежении к дарам благодати. Впрочем, хотя в христианском обществе никому нельзя оправдываться словами: «*никто нас не нанял*», так как христианское учение распространяется более или менее на всех, но и здесь возможно некоторое приложение для притчи, так как и здесь многие вступают в виноградник Господа в разные периоды своей жизни, – иные в самую позднюю пору своей жизни; но принося чистосердечное покаяние и не извиняя грехов своих, могут, долго ли, коротко ли потрудиться, не отчаиваясь в полной награде Царствия<sup>312</sup>. По истине время не есть условие для приобретения царства Божия. В последний день суда сделают следующий великий вопрос: «каков ты был», а не «сколь много ты сделал». Правда, не должно забывать, что все, прежде сделанное людьми, сильно

влияет на их настоящее достоинство; но при всем том притча служит некоторым протестом против количественной оценки (по учению римских католиков) человеческих действий, как различной от качественной, – против всех тех, которые имеют в виду поставить дела целью, а человека средством, вместо того, чтобы человека сделать целью, а дела средством, – против той системы, которой, может быть и бессознательно, держатся в сущности многие из современных наших богословов. Против всех таких слова домовладыки: «идите и вы в виноградник мой, и что следовать будет, получите»<sup>313</sup> составляют живой протест.

*«Когда же наступил вечер, говорит господин виноградника управителю своему, позови работников и отдай им плату, начав с последних до первых».* Домовладыка этот намерен строго исполнить предписание закона; нанятые работники не должны ждать своей платы до завтра: *«в тот же день отдай плату его, чтобы солнце не зашло прежде того, поскольку он беден и ждет ее душа его»* (Втор.24:15; ср. Лев.19:13; Иов.7:2; Мал.3:5; Иак.5:4; Тов.4:14). Христос есть «управитель» или, лучше, первоблюстителю над всем домом Божиим (Евр.3:6; Ин.5:27; Мф.11:27). Все домостроительство спасения в деснице Его, равно как и раздача мзды (Откр.2:7, 10, 17, 28 и пр.). И сначала получили полную плату те, которые были наняты последними и которые принялись за работу без всякого договора. «Они получили по динарию». В этом и заключается для нас поощрение – не отлагать вступление в служение Господу, как бы оно поздно ни началось в нашей жизни; потому что в св. Писании мы всюду находим примеры особенного Божия благословения, почивающего на подвижниках благочестия, вступивших на поприще оного с ранних лет, но вместе с тем и – поощрения для тех, которые принялись за подвиги оного в позднейшую пору своей жизни, трудясь усердно и по мере своих сил. Боязнь за успешность труда не только не ободряет к большему усердию, но напротив отнимает всякую энергию; здесь, в этой части притчи, мы находим ободрение для тех, которые расположены к подобным опасениям; пусть они трудятся с упованием; они также соделаются участниками спасения во Христе.

Можно также с вероятностью заключить, что, кроме первых и последних, и все другие работники получили равную мзду, хотя возроптали одни только первые, заявившие о несправедливости, по их мнению, им оказанной.

Некоторые толкователи (Златоуст, Мальдонат, Гаммонд, Вотерланд, и Ольсгаузен) объясняют, что эти первые работники, по сравнению с прочими, трудились небрежнее, а последние как, напр., ап. Павел, на которого указывает Ориген, ссылаясь на 1Кор.15:10, подвизались всеми силами и в один свой час сделали более, чем другие в целый свой день; но в изложении притчи, нет ни малейшего повода к такому объяснению. Мало того, такое толкование существенно ослабляет всю силу притчи, заключающуюся в том, что люди могут сравнительно подвергаться гораздо большим трудам и лишениям и, однако, быть отвергнутыми, тогда как другие бывают приняты; – первые могут быть последними, а последние первыми. Неудивительно, что такой рационалист как Киноель дает такое именно объяснение этой притче, перенося ее, в сущности, из духовного мира в материальный; ибо, если один человек успевает в один час сделать столько же, сколько другой в двенадцать, то очень естественно и получить ему равную плату. Трудность исчезает; – но, спрашивается, для чего бы Господь благоволил оправдать притчею столь обыкновенную сделку и при этом опустил предмет, служащий к ее оправданию? В действительности такое толкование низводит нас к тому именно уровню, с которого имелось в виду поднять нас этой притчей; тогда пред нами была бы вместо евангельской притчи простая иудейская притча<sup>314</sup>, доказывающая, что мзда определяется не по благодати, но по долгу; а в этом самом и заключается та неправильность, которую имелось в виду опровергнуть и укорить.

Первые работники, получив плату наравне с прочими, возроптали, говоря: *«сии последние работали один час, и ты поставил их наравне с нами, которые трудились целый день и терпели зной»*<sup>315</sup>. Эти последнее, хотели они сказать, не только работали в продолжение кратчайшего срока, но, когда принялись за работу, то наступила уже вечерняя прохлада, и труд становился менее утомителен; – между тем мы уже

вытерпели зной, от палящих лучей полуденного солнца. Здесь предстоит нам трудная дилемма. Если эти первые принадлежат к числу верных, то как им роптать на Бога и завидовать своим собратьям? Если же они не из числа их, то как понимать делание их в продолжение целого дня в винограднике Господа и заслуженный ими динарий, награду вечной жизни? Неестественно, во избежание трудности, толковать выражение *возьми свое* в смысле, *возьми*, произнесенный над тобою приговор как справедливую кару твоей гордости и ропота, или, по толкованию Василия Великого, *возьми себе земную мзду, стократную мзду, обещанную здесь, вместо вечной, которую ты мог наследовать сверх оной (Мф.19:29)*<sup>316</sup>. Феофилакт и др. всячески стараются ослабить виновность ропота и видят в нем не более как простое изумление или восхищение<sup>317</sup> при виде участия в Царстве славы людей, которые здесь казались бы недостойными того. Но сила, выраженного ими ропота, и строгость, вызванного тем упрека, не позволяет умалять степени их недовольства. Вернее сказать, что в будущем Царстве славы<sup>318</sup> нельзя найти ничего, соответствующего этому ропоту, и такое соответствие существует только там, где есть обильная примесь повреждения, именно в настоящем мире благодати. Здесь скорее преподан урок чрез противопоставление, гласящий: «если вы не можете постигнуть, чтобы дух в вашей среде, преобладающий по вашему сознанию греховный и ненавистный, мог иметь место в совершенном царстве Божиим, то подавите его заблаговременно в самом начале, подавите всякую зависть к вашим братьям, которые, отпадши в прошедшее время, теперь нашли место в вашем обществе и сделались участниками в тех же духовных преимуществах<sup>319</sup>; не смотрите с пренебрежением на тех, которым предназначено менее важное поприще деятельности, которые, по Божьему промыслу, подвергаются меньшим искушениям, чем вы; подавите всякую гордость и кичение вашими собственными делами, не рассчитывая на какое-то право пред Богом, но принимая все за дар Его милосердия и незаслуженной благодати, исповедуя, что вы можете спастись только Его благодатью».

По поводу того, что роптавшие получают свой динарий, один римско-католический толкователь остроумно замечает, что динарии были различного рода – двойные, тройные, четверные, медные, серебряные и золотые. Прилагая притчу к иудеям и язычникам, он рассуждает, что иудей получил свое, свой динарий низшего металла, земную награду, и с ним пошел своей дорогой, а язычник получил золотой динарий, духовную награду, благодать и славу, путь в совершенное царствие Божие. Это остроумное объяснение, хотя само по себе конечно и неудовлетворительное, подает повод к серьезным размышлениям. Динарий, одинаковый объективно, различается субъективно, по отношению к получившим его, по способу употребления, так как для каждого он будет именно тем, что он хочет сделать из него<sup>320</sup>. Что Господь сказал Аврааму, то говорит Он всем и каждому: «*Я есмь твоя великая награда*», и никому не дает Он другой награды, кроме этой, именно Самого Себя. Лицемерие Его есть единая от Него награда, общий всем динарий. Но те, кого представляют эти ропшущие труженики, работали еще для чего-то иного, а не для одного только познания Бога и Его лицемерия; глаза их искали иной мзды, удовлетворявшей их самолюбию и гордости пред своими братьями. Они не просто желали *многого*, а желали стяжать *больше* сравнительно с другими; не возрастая со всем телом Христа, но возвыситься и опередить своих братьев<sup>321</sup>; а потому и данного на каждого динария для них было мало, тогда как каждый, полученному им динарию, мог придать великую цену. Ибо, ежели лицемерие Бога будет блаженством грядущего мира, то те, духовное око которых наиболее просветлело, наиболее насытятся Его славою; тогда, поскольку лишь подобное познается подобным, всякий успех в смирении, святости, любви, есть вящее очищение этого ока, в коем тем яснее отражаются божественный образ, божественная слава; это есть углубление сосуда, дабы он мог полнее вместить полноту божества; всякая же гордость, всякое самооправдание, всякий грех, мгновенно или постепенно растлевающий способности духа, есть помрачение этого зеркала, ослепление ока, обмеление сосуда<sup>322</sup>. В настоящем случае, когда

возобладали гордость, зависть и самодовольство, помрачая сердечное око, награда естественно не считалась наградой, не могла быть удовлетворительной<sup>323</sup>; она не была тем, что каждый желал и готовился найти в ней.

«Он же, *ответствуя*, сказал одному из них», тому, вероятно, который громче и настойчивее выражал свое неудовольствие: «*друг мой*<sup>324</sup>, *я не обижаю тебя: не за динарий ли ты договорился со мною?*» – таково обращение в обыкновенном быту и старшего к младшему; но в Писании оно обещает что-то недоброе, так как, кроме настоящего случая, оно же встречается при обращении к гостю, пришедшему не в брачной одежде, и к Иуде, представшему пред Господа с намерением предать Его (Мф.22:12, 26:50). «*Я не обижаю тебя*». Он защищает свой способ действия и свое верховное право в собственном деле. Работники настаивают в требовании на своем праве, и на том же основании Он им отвечает: «*возьми свое и поди: я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе. Разве я не властен в своем делать, что хочу?*» (Ср. с этим Рим.9:20–24; Ис.29:16, 45:9) и далее: «*или глаз*<sup>325</sup> *твой завистлив от того, что я добр?*» Исполняя долг справедливости к тебе, не властен ли я быть добрым и щедрым к другим? Разрешение той трудности, что недовольные работники должны были взять свою плату и уйти, уже было приведено, а именно, что по житейским отношениям, служащим основанием притче, к ним приспособленной, было бы несправедливо сделать у них вычет из платы, не смотря, на выраженные ими, дурные чувства. Но можно сказать, что плата в их руках исчезла, и следующее затем изречение достаточно показывает, что лишение mzды за наши заслуги возможно и даже необходимо последует там, где проявляется дух зависти, злобы и гордости: сказано – «*так последние будут первыми, и первые последними*». Многих затрудняло, как согласить эти слова с притчею; ибо в ней *первые* и *последние* уравнены, между тем как согласно этому изречению они перемещаются; бывшие, по-видимому, выше – займут низшее место, бывшие ниже – возвысятся. Сравнивая подобное изречение у Лк.13:30, мы находим там полное отвержение «*первых*», не уверовавших

иудеев, и распространение обетования на «последних» – язычников. Ориген и его последователь Мальдонат находят объяснение трудности в том, что «последние» по призванию делаются «первыми» при получении платы, но столь незначительное преимущество делает самое объяснение неудовлетворительным. Очевидно также, что о динарии, уплаченном последним прежде первых, упомянуто для полноты; потому что, если бы первые, получив свою плату, как и естественно бывает, ушли, то не узнали бы, что равную же плату получили и последние, и не имели бы повода роптать. Неандер<sup>326</sup> так мало надеялся согласить начало притчи с ее заключением, что прибег к решительному и даже предосудительному средству, способному подорвать достоверность евангельского повествования; по его мнению, вышеприведенное изречение и притча относятся к разным обстоятельствам и соединены здесь случайно. В действительности же изречение здесь не только на своем месте, но необходимо дополняет нравоучение и самую притчу, и выражает то, чего, по житейскому порядку вещей, не могла выразить последняя, а именно: полное лишение, которому подвергаются возроптавшие делатели.

Еще более трудности представляют заключительные слова: «ибо много званных, а мало избранных»<sup>327</sup>, хотя не сами по себе, а по месту, ими занимаемому, в притче. Связь их понятна и приложение очевидно, когда они встречаются как нравоучение в притче «о браке царского сына» (Мф.22:14); но здесь они кажутся сбивчивыми для толкователей, не допускающих полного исключения из небесного Царства тех, кого представляют собою, возроптавшие делатели. Некоторые в своем объяснении говорят: «много званных, но не многим оказано особенное благоволение, когда за труд их, хотя и гораздо меньший, дана им равная плата». Таково мнение Ольсгаузена, который и «званных» и «избранных» равно считает участниками конечного спасения; но в самых словах он усматривает указание на некоторое различие в положении, т. е. высшее и низшее состояние людей в Царстве Божиим<sup>328</sup>. После призванные, на его взгляд, более потрудились; только этот

обильнейший труд должно отнести к божественному избранию, к людям, удостоенным особенной благодати. Но приписывать им обширнейший труд значит, как уже было показано, извращать всю притчу. Иные под «*призванными*» разумели не означенных собственно в притче, но вовсе отказавшихся от всякого делания в винограднике, а «*избранные*», в сравнении с ними, послушные призыванию, и их было так немного, что Господь не потерпел исключения их от получения Его полной награды. Самое простое толкование будет то, что многие призываются на труд в виноградник Божий, но немногие поддерживают то настроение духа, то смирение, ту покорность благой Его воле, самоотречение от всяких прав на свою долю, за которые воздается им справедливое возмездие.<sup>329</sup>



## Притча 10. О двух сынах

Мф.21:28–32.

Господь наш устранил Своим вопросом (24, 25) вопрос противников, (23), которые надеялись или заградить Ему уста, если бы Он отклонил ответ, или найти повод к обвинению против Него, если бы Он отвечал так, как они ожидали; и теперь, в качестве обличителя, начинает ряд притчей, в которых как в зеркале, им противопоставленном, они могли взглянуть в себя, увидеть нечистоту своих сердец, нерадение о возложенном на них долге, неблагодарность за дарованные им преимущества, тяжкую вину своего озлобления против Него Самого, уже замышленного ими в сердце своем. Но и эти строгие и грозные обличения выражаются в словах трогательной и нежной любви, произнесенных с целью отвратить их, если еще это было возможно, от их намерения, приобрести также и их для царства Божия. Первая притча «о двух сынах» менее двух последующих углубляется в исследование главной истины, и по содержанию – более наставительная, тогда как две последующие сколько наставительные, столько же и пророческие.

«А как вам кажется (тоже самое вступление, как и к более длинной беседе в Мф.17:25): у некоторого человека было два сына!» Здесь, как и у ев. Луки (Лк.15:11), под образом двух сынов одного отца представлены два великие нравственные класса людей, с коими Господь наш, во время Своего учения и проповеди, приходил в соприкосновение. Образчиком и представителем одного из этих классов были фарисеи, хотя люди того и другого класса существуют во все времена. К первым принадлежат все, искавшие оправдания чрез закон, и с его помощью, большею частью, удерживавшиеся от явных злодеяний. Ко второму классу, представителями которого служат мытари и блудницы, относятся все, явно свергнувшее иго, открыто и смело преступившие закон Божий, усердные ревнители зла.

Положение первых, конечно, гораздо предпочтительнее; праведность от закона, во всяком случае, гораздо лучше явной несправедливости от веры, при ее явлении: лишь бы она знала и чувствовала собственную неполноту; и так всегда бывает при верном и добросовестном хранении закона; тогда только исполняется назначение закона, и он является «пестуном о Христе». Но если оправдывающие себя законом предадутся самодовольству, а это бывает, когда стараются обойти строгость его требований; если холодные, гордые, и ненавистники, они возмечтают о своей полноте и своем совершенстве, и таким образом не захотят покориться оправданию от веры; тогда лучше, если грешник всецело откроет свои очи на свою нищету и виновность, хотя бы он был приведен к этому явными и тяжкими преступлениями, чем когда он останется в неведении своего истинного положения, всех своих недостатков; – точно также как лучше, когда недуг в теле принимает определенную форму, чтобы его можно было чувствовать и распознать, а вследствие этого определить лучший способ лечения, чем когда он тайно вкрадывается и заражает весь организм, а больной отрицает, что его жизнь в опасности. С такой же точки зрения говорит св. Павел (Рим.7:7–9); и все Писание учит нас, что нет больше греха, как считать себя безгрешным. Этому научает нас поведение старшего сына в отношении к отцу, и возвращающемуся брату, в притче о блудном сыне (Лк.15:28–30), далее, поведение фарисея, пригласившего к себе Иисуса, по отношению к Господу и к жене грешнице (Лк.7:36–50), и другого фарисея, самая молитва которого, приносимая в подобном расположении духа, вменялась ни во что (Лк.18:10, ср. 29–32).

*«И подойдя к первому, он сказал: сын, поди, работай сегодня в винограднике моем».* Это приказание есть общее требование как естественного закона совести, так и откровенного закона Моисеева, чтобы люди приносили плод в Боге. Этим-то приказанием открыто пренебрегали мытари, блудницы и все явные грешники. Сын, первым получивший приказание идти на работу, *«сказал в ответ: не хочу»*<sup>330</sup>. Грубость ответа, полное нежелание извинить свою непокорность

– очень характеристичны. Представляя собой беспечных, наглых грешников, не прибегнул он к той даже лести, которою другие прикрывают свои грехи, и не счел нужным сказать, подобно приглашенным гостям: *«прошу тебя, извини меня»*, но просто отказывается идти.

*«И, подойдя к другому, сказал то же; сей сказал в ответ: иду, государь»*<sup>331</sup>. Книжники и фарисеи, выставлявшие себя ревнителями закона, показывали вид, что будут исполнять его требования; но поступили подобно второму сыну; будто бы хотели исполнить, но не исполнили (Мф.23:2). Пророк Исайя верно описал их (Мф.15:8; Ис.29:13); по изречению Господа, *«приближаются ко Мне люди сии устами своими, и чтут Меня языком; сердце же их далеко отстоит от Меня»*, так это было и здесь. Когда наступило определенное время, когда нужно было решительно стать на ту или другую сторону, когда Иоанн Креститель пришел к ним «путем правды» и призвал их к усердному раскаянию, к оживлению дела Божия в сердцах целого народа, тогда многие из этих, явно противившихся доселе, были крещены, исповедуя грехи свои (Мф.3:5, 6); и, подобно сыну, который сначала упорно отказался исполнить волю отца, *«раскаялись и пошли»*; с другой же стороны, неправедность фарисеев, скрытая под видом ревности к закону, стала очевидной: говоря о своем желании идти, они однако не пошли. На вопрос Господа: *«который из двух исполнил волю отца своего?»* противники Его не могли отговориться незнанием, как в предыдущем вопросе (ст. 27); они принуждены были дать ответ, осуждавший их самих. *«Они сказали Ему: первый»*, хотя правота его была не безусловная, а лишь по сравнению с другим братом. Затем следует приложение вынужденного у них признания к ним самим: *«истинно говорю вам, мытари и блудницы прежде вас войдут в Царствие Божие»*. Словами *«войдут прежде вас»* Христос хотел показать, что надежда еще не совсем исчезла для них, что не безвозвратный приговор осуждает их на изгнание из Царствия Божия: другие конечно войдут прежде их; но от них самих зависит последовать за ними, если только захотят. *«Ибо пришел к вам Иоанн путем правды, и вы не поверили ему»*. Выражение

путем правды как бы усиливает грех фарисеев, другими словами: «Иоанн Креститель пришел как образец оправдания от закона, которое вы проповедуете. Он пришел не призвать к новой жизни евангельской, образцом которой служу Я Сам, и которую вы могли не понять; он пришел не с тем, чтобы влить новое вино в старые мехи, но он сам осуществлял идею оправдания, на которую вы объявили притязание, и которая состояла в строгом и явном отдалении от грешников и суровом аскетизме; и, однако, вы, по-своему равнодушно, приняли его не лучше Меня. Вы обвиняли его в строгости жизни, как обвиняете Меня за излишнюю снисходительность (Мф.11:16–19). И вы отвергли его не вначале только, но и впоследствии времени, когда проповедь его явно повлияла на обращение грешников, когда Бог положил на нем печать Свою, когда *«мытари и блудницы поверили ему»*, и тогда в вас нельзя было вызвать соревнования: *«вы же, и видевши это, не рассказали после, чтобы поверить ему»*. Во многих авторитетных списках, отец говорит прежде сыну, который, обещав идти, остался; а потом другому, который, отказавшись, одумывается и принимается за дело. Вероятно порядок был изменен переписчиками, которые думали, что притча означает последовательное призвание иудеев и язычников<sup>332</sup> и что, следовательно, порядок их призвания должен быть сохранен. Но притча прилагается прежде всего не к иудеям и язычникам, а скорее к двум классам иудейского народа: сказано не *язычники*, а *«мытари и блудницы прежде вас войдут в Царствие Божие»*, хотя первые, если бы они подразумевались в притче, гораздо скорее вызвали бы их соревнование (Деян.22:21, 22; Рим.10:21, 22). Нет нужды отвергать приложение притчи к язычникам и иудеям, так как весь иудейский народ нравственно стоял в таком же отношении к языческому Миру, в каком более самоправедные между ними стояли к заведомым грешникам. Но иудей и язычник в их взаимном отношении между собою в их различных отношениях к царству Божию впервые ясно выступают лишь в следующей притче.

## Притча 11. О злых виноградарях

Мф.21:33–45; 12 Мк.12:1–12; Лк.20:9–19.

Господь наш, сказав предыдущую притчу, еще не отпускает Своих слушателей. Он хочет закончить начатое поучение. «*Выслушайте другую притчу*», говорит Он, предлагая еще слово предостережения и вразумления. Произнесенная в присутствии фарисеев и народа, она у ев. Матфея кажется более обращенной к первым, а у ев. Луки к народу (Лк.20:9); но в этом нет существенного различия. «*Был некоторый хозяина дома, который насадил виноградник*». Введение притчи, и затем последующие выражения, указывают, и не без намерения, на текст Исайи, (Ис.5:1–7). Тот, кто пришел не разрушить, а исполнить закон и пророков, останавливается на словах пророка тем охотнее, что враги обвиняли Его в неприязненном расположении к закону и пророкам. Не во внешней только форме, но и по внутреннему строю притчи Он связывает Свое собственное явление со всем прошлым в истории народа, представляет его венцом и завершением всех дел Божиих, в продолжение тысячелетия, по отношению к Своему народу. И не с одним только этим текстом у пророка Исайи Он связывает Свое учение. Виноградная лоза<sup>333</sup>, виноградник<sup>334</sup>, как аналогические символы Царствия Божия, проводятся чрез весь Ветхий Завет (Втор.32:32; Ис.27:1–7; Иер.2:21; Иез.15:1–6, 19:10; Ос.10:1). Виноград самое скромное, и в то же время, благороднейшее растение. Он – таинственная *виноградная лоза* (Ин.15:1), задолго прежде сравниваем был с нею<sup>335</sup> в пророчествах (Быт.49:11). Это небольшое деревцо разветвляется и раскидывается, простирает свои побеги и ветви во все стороны<sup>336</sup>, так что виноград, принесенный Господом из Египта, по выражению псалмопевца, «*исполнил всю землю*» (LXXIX). Проводя такое подобие, нельзя не заметить, что виноградник отличается тем особенно, что никакая другая собственность не ценилась так высоко и не приносила столь обильного дохода (Песн.2, 8:11–12), требуя однако же от

виноградарей неусыпного старания и ухода, и не одновременно, но во все времена года<sup>337</sup>.

По словам Исайи, виноградник и церковь иудейская суть одно и то же. «Виноградник Господа Саваофа, есть дом Израилев, и муж Иуды – любимое насаждение Его» (Ис.5:7,). Затем тут сказано, что он не отдан другим, но что он опустошен и разорен. В притче же, где виноградник передан более честным виноградарям, и суд произносится не над ним, а над теми, которые так бесстыдно старались им овладеть, он означает скорее идею Царствия Божия, для осуществления<sup>338</sup> которой иудеи, и, последовательно, язычники находились в благоприятных условиях, но, оказавшись несостоятельными, лишены были права, которым могли воспользоваться. В самом деле, по мере того как Израиль по плоти был призываем первый осуществить Царствие Божие, можно сказать, что виноградник временно был иудейскою церковью; но это положение было случайное и временное, а не необходимое и непрерывное, как это вполне доказали последствия. Роковое заблуждение иудеев, против которого свидетельствовали пророки (Иер.7:4), Иоанн Креститель (Мф.3:9) и часто Сам Господь Иисус (Мф.8:12; Лк.13:29), состояло в том, что они народ свой считали тождественным и нераздельным с Царством Божиим.

Хозяин – более чем обыкновенный владелец этого виноградника: Он сам его насадил (Исх.15:17; Пс.42:3). Насаждение духовного виноградника имело место при Моисее и Иисусе Навине в установлении иудейского законодательства в земле Ханаанской, и описывается в Втор.32:12–14; ср. Иез.16:9–14; Неем.9:23–25. Но Он на этом не остановился. Насадив, «он обнес его оградой, выкопал в нем точило<sup>339</sup> и построил башню».

Ограда эта была или простая «каменная стена» (Притч.24:31; Чис.22:24; Ис.5:5; Мих.1:6), или забор из терна, или живая изгородь, обыкновенно устрояемая на восток, из колючего дикого алое, надежно защищающего виноградник от его врагов – лисицы (Песн.2:15; Неем.4:3) и вепря (Пс.79:14) лучше всякой каменной стены<sup>340</sup>. У Исайи (Ис.5:5) виноградник имеет обе ограды. «Точило» составляло обыкновенную

принадлежность. Не менее нужна была и «башня»<sup>341</sup>, под которой мы разумеем не киоск или роскошное строение, служащее для удовольствия, а помещение для стражей и для собранного винограда. Здесь сам собою представляется вопрос, останавливающий толкователя притчи. Должны ли мы придавать особое значение этим подробностям? или должно принять их лишь за дополнение картины в смысле общего Божия промысла о Своей церкви, в смысле дарования ей всех средств, потребных для жизни и благочестия избранного народа? В этом, и других подобных случаях, многие допускают только последнее. Как бы ни объясняли точило и башню<sup>342</sup>, имея в виду текст Еф.2:14, где закон представлен средоточием<sup>343</sup> между иудеями и язычниками, трудно не признать в ограждении виноградника духовного значения. Чрез ограждение посредством закона иудеи сделались народом отдельным («вот народ живет отдельно, и между народами не числится» – Чис.23:9); так что закон, ставши стеною отделявшею и вместе оборонительною<sup>344</sup>, «стеною огненною» (Зах.2:5; ср. Пс.124:2; Ис.27:3), явно охранял их от окружающих языческих племен, от заразы идолопоклонства, и служил залогом покровительства Божия. Не должно забывать, что не только по внутреннему, но и по своему внешнему географическому положению, Иудея была отовсюду ограждена и защищена своим положением: с востока она отделялась рекою Иорданом и двумя озерами, с юга – пустынею и гористою Идумеею, с запада – морем, и с севера – Анти-Ливаном; так что, по выражению Витринги, Господь Бог в Своем совете определил, чтобы Израиль жил уединенно. Не столь легко с ясностью усмотреть духовные залогов, преобразуемые точилом<sup>345</sup> и башней<sup>346</sup>. Многие, отчасти произвольные, хотя и осторожные попытки в этом роде оказались неудачными и не привели к какому-либо общему соглашению.

Все сделав для благоустройства виноградника, хозяин отдал его виноградарям, – не сказано, на каких условиях, но, как ясно из последующего, заключив с ними договор получать с них определенную часть плодов своевременно. – Так как виноградари, очевидно, должны быть отличаемы от

виноградника, который они должны возделывать и хранить, то мы должны разуместь под ними духовных вождей народа, которым Бог дал право сидеть на Моисеевом седалище и с него поучать народ (Мал.2:7; Иез.34:2; Мф.23:2,3). Самый же виноградник, естественно, означает целый народ, который, под руководством своих вождей и учителей, долженствовал принести плод праведности пред Господом<sup>347</sup>. Поручив свой виноградник попечению виноградарей, хозяин *«отлучился, и как говорит ев. Лука, на долгое время»*. В чудесах, сопровождавших освобождение народа из Египта, в Синайском законодательстве, заселении Ханаана, Бог был, как бы явным, непосредственным водителем народа, вступал с ним в завет; после того снова удалился временно и перестал говорить с ним лицом к лицу (Втор.34:10–12), но терпеливо ожидал, какое действие произведет закон, и как они будут поступать под руководством своих духовных вождей, и какой принесут плод<sup>348</sup>.

*«Когда же приблизилось время плодов, он послал своих слуг к виноградарям взять свои плоды»*, – часть, принадлежавшую хозяину, какова бы она ни была (Песн.8:12). Конечно, не было времени, когда бы Бог не требовал послушания, благодарности, любви от Своего народа; всякое время, в некотором смысле, есть время благоприятное (Ис.5:7), но такого выражения требуют обстоятельства притчи. Да и в истории душ и народов наступает иногда особенная пора, напоминающая о принесении плодов, когда Бог требует их с большею, против обыкновенного, строгостью, когда очень дурно приходится той душе или тому народу, которые являются бесплодными. Но, спросят, как отличить слуг, долженствующих принять плоды, от виноградарей? Различие в том, что слуги, т. е. пророки и другие высшие служители и посланники Божии, были посланы к избранному народу; они восставали в критические эпохи, свыше облакаемые властью, сопряженною с их посольством; виноградари, напротив, были всегдашние блюстители закона, власть которых была обусловлена самою теократией<sup>349</sup>. Касательно принятия плодов, или, по выражению ев. Луки *«плодов из виноградника»*, Ольсгаузен<sup>350</sup> справедливо



рассуждает, что под этим должно понимать не особенные подвиги, не честность и правоту жизни, а покаяние и внутреннее расположение к истинной сердечной праведности, чего закон не способен был произвести. Это не значит, что закон вовсе оставался без влияния на праведную жизнь: он пресекает грубое проявление греха и обличает скрытую его скверну; таким образом, праведность по закону может приносить плод, но для ее совершенства необходимо сознавать потребность искупления, ее истинную основу (Рим.3:20). Итак, слуги являются здесь подвижниками, пробуждающими эту духовную потребность, они возвещают обетование о пришествии Исккупителя, но неверные виноградари, употребившие во зло свое призвание, не признают и умерщвляют этих провозвестников благодати.

Время «собираения плодов», по закону левитов, наступало не прежде пяти лет после насаждения винограда. «Три года плоды должно было почитать за необрезанные, и потому, несобираемые; в четвертый год они должны были быть посвящаемы для празднеств Господних». В пятый же год виноградари могли сами есть плоды и давать другим (Лев.19:23–25). В течение этого столь долгого периода виноградари могли считать себя не наемными работниками, а собственниками, и это служит к объяснению последующего.

*«Виноградари, схватив слуг его, иного прибили, иного убили, а иного пбили камнями. Опять послал он других слуг, больше прежнего; и поступили с ними также».* Два последующие евангелиста говорят подробнее первого о злобе виноградарей, а ев. Лука прямо излагает, как они, надеясь на безнаказанность, переходят от дурного к худшему. Когда пришел первый слуга, они *«прибив его, отослали ни с чем»*. Следующего они, *«прибив и обругав, отослали ни с чем, или, следуя ев. Марку, который определяет самое свойство оскорбления, они «камнями разбили голову»<sup>351</sup> и отослали его с бесчестьем»<sup>352</sup>*. Можно подумать, что здесь не вполне высказано, каким именно поруганию и позору подверглись эти слуги, – быть может на подобие того, как «Аннон взял (2Цар.10:4) слуг Давидовых и обрил каждому из них половину

бороды и обрезал одежды их на половину до чресл и отпустил их» (2Цар.10:4). Третьего «*изувечив выгнали*», может быть, оставя его еле живым. У двух первых евангелистов виноградари простирают свою злобу до избияния некоторых из второстепенных посланцев, тогда как у ев. Луки, это крайнее зверство учинено над сыном; таким образом, последний евангелист представляет ряд возрастающих оскорблений; первые же, по-видимому, более соотносятся с историческими фактами, так как некоторые из пророков не только подвергались оскорблениям, но и были умерщвлены. Так, если верить иудейскому преданию, Иеремия был побит камнями от изгнанников в Египте; Исайя был распилен по приказанию царя Манассии. В доказательство того, что немало не преувеличено это описание, свидетельствующее о неблагодарности народа, смотри Иер.20:1, 2, 37:15, 38:6; 3Цар.18:13, 19:14, 22:24–27; 4Цар.6:31, 21:19; 2Пар.24:19–22, 36:15, 16, а также Деян.7:52; 1Сол.2:15. Лучшим же к тому комментарием служат слова послания к Евреям: «другие испытали поругание и побои, а также узы и темницу; камнями побиваемы были, перепиливаемы, подвергаемы пытке, умирали от меча те, которых весь мир не был достоин» (Евр.11:37, 38).

Терпение хозяина, при таких необычайных обидах, достойно удивления. Он отправляет, одного за другим, посланников, дабы возвратить злых людей к чувству своего долга, вместо того, чтобы прямо лишить их обладания виноградником и подвергнуть заслуженной ими немедленной каре. Но все это разительно проявляет великое милосердие и долготерпение. «Я посылал к вам всех рабов Моих, пророков, посылал с раннего утра, чтобы сказать: не делайте этого мерзкого дела, которое Я ненавижу» (Иер.44:4). – «И сделались упорны и возмутились против Тебя, и презрели закон Твой, убивали пророков Твоих, которые увещевали их обратиться к Тебе, и делали великие оскорбления» (Неем.9:26). Все изложенное здесь исповедание левитов служит само по себе превосходным толкованием на эту притчу. «*Напоследок послал им сына своего*» или более трогательными словами ев. Марка, «*имея же еще одного сына, любезного ему, напоследок и его послал к ним, говоря:*

постыдятся сына моего» (ср. 1, 1, 2). Хозяин выражает убеждение, что если те злые люди оскорбили и наругались над низшими посланцами, то они, конечно, окажут уважение к его сыну. Это обстоятельство затрудняет некоторых толкователей, так как Тот, Кого представляет хозяин виноградаря, не мог не знать при самом начале, как встретят Его Сына те, к которым Он посылал Его. Затруднение, конечно, есть здесь, но оно встречается всегда, как только бывает нужно соглашать свободу человека с предвидением Бога<sup>353</sup>. Мы знаем, что одно с другим примиримо, и знаем также, что не можем примирить их, и это есть единственное решение вопроса. Описание этого последнего из посланников в качестве сына хозяина, «возлюбленного сына», с возможной определенностью показывает разность сана между Христом и пророками, высокое достоинство Того, Кто был Сыном в высшем значении слова<sup>354</sup> (Евр.3:5, 6); и некоторые другие из слушавших, без сомнения, хорошо понимали смысл Его слов. Они понимали, предъявляемое Им через то право, уличить Его, хотя и не могли вооружиться на Него Его же словами, и обвинить по всей строгости за провозглашение Себя Сыном Божиим, как Он действительно называл Себя (Ин.5:18). В этом послании Своего Сына Отцом Небесным является последнее и конечное усилие милосердия Божия. Если оно не успеет, то, с одной стороны, истощены уже средства небесной любви, а с другой, те, чей грех был причиной неуспеха, исполнили меру своей виновности.

*«Но виноградари, увидев сына, сказали друг другу: это наследник; пойдем, убьем его, и завладеем наследством его».* Небезынтересно сравнить Ин.9:47–53 и заговор против Иосифа его братьев: «они, увидя его издали, прежде нежели он подошел к ним, стали умышлять против него, чтоб убить его. И сказали друг другу; вот идет этот сновидец. Пойдем теперь и убьем его... и увидим, что будет из его снов» (Быт.37:19–20). Подобно тому, как эти, думая расстроить намерения Божии относительно своего меньшего брата, способствовали их исполнению, так законники иудейские, восставая против предначертаний Божиих обетований относительно Христа, сделались орудиями осуществления оных<sup>355</sup> (Деян.3:18, 4:27, \_

28). – «*Вот наследник*»: слово это употреблено не в обширном значении, как синоним наследника и господина (*heres* и *dominus*), но в теснейшем смысле лица, которому принадлежит наследство; оно теперь не в его владении, но в свое время оно ему действительно достанется не по человеческим понятиям с мыслью о смерти, но по свободному определению, от действительного владельца. Христос есть «Наследник всего» (Евр.1:2), не потому, что он Сын Божий, ибо церковь всегда обличала ариан, скрывавших под таким толкованием свою ересь, но потому, что Он есть сын человеческий (Еф.1:20–21; Фил.2:9–11). «Господь Иисус Христос, по выражению Феодорита, есть наследник всего не как Бог, но как человек, ибо в смысле Ипостаси Он есть Творец всего». Сердце говорит во услышание пред Богом (Пс.52:1), помышление сердец человеческих есть истинное человеческое слово, а потому оно и принимается здесь за устное слово. В самом деле, мы не можем представить себе, чтобы фарисеи в своих сокровеннейших советах, сколько бы друг другу ни верили, с какою бы смелостью ни смотрели на свое собственное вероломство, прямо высказали: «это Мессия, а потому умертвим Его». Но они желали, чтоб за ними оставалось наследство. Что Богу угодно было сделать преходящим и временным, пригодным до поры преобразования, то они хотели упрочить за собой навсегда, так как они пользовались правами и преимуществами, которых надлежало им лишиться с уничтожением несовершенного порядка вещей, и со введением совершенного, или, вернее, когда прежнее не уничтожалось, а получало лучшее устройство, давало высшие преимущества, о которых, однако, они не заботились. Великий Зодчий восхотел разрушить временное, до срока стоявшее здание, а его намерению воспротивились<sup>356</sup> низшие строители, воспротивились до последней крайности. Что Бог основал, тем они хотели владеть без Бога и вопреки Богу; они вообразили, что это для них возможно. В самом деле, всякое самооправдание не есть ли покушение умертвить наследника и завладеть Божеским наследством, не есть ли стремление захватить и низвести в себя тот свет, который имеет значение

света, пока мы признаем его чем-то высшим нас, в чем человеку позволено быть участником, но чего он сам не может произвести, и чем не может располагать как своим уделом или своею собственностью, но что лишь свыше может быть ему ниспослано? Это свет, который, при самом покушении обратить его в свою принадлежность, неизбежно утрачивается и гаснет, подобно тому, как погас бы и луч нашего естественного света, если бы мы отрезали его от его светозарного источника.

*«И схватив его, вывели из виноградника и убили».* Все три евангелиста изображают сына *«выведенным вон из виноградника»*: это невольно напоминает нам о Том, Кто *«пострадал вне врат»* (Евр.13:12,13; Ин.19:17), Кто был отлучен, по замыслу, осудивших Его на казнь, от народа Божия и от всякого участия в его обетованиях. Так, когда Навуфей погиб за хулу на Бога и царя, т. е. за преступление теократических законов, его вывели вон из города и побили камнями<sup>357</sup> (3Цар.21:13, ср. Деян.7:58, 21:30). По ев. Марку, виноградари сперва убили сына и потом тело его выбросили вон (Мк.12:8); они отказали ему в обряде погребения, извергли его на позорище, как бы говоря, что таков их ответ на требование хозяина. Господь так мало сомневается, до какой крайности будет простираться ненависть Его врагов, что в притче изображает пред ними то преступление, которое они в сердцах своих уже замыслили и которое чрез несколько дней явилось на свет уже совершившимся, не побуждая их чрез то к преступлению, но, чтобы показать им, как в зеркале, весь его ужас и, если можно, устроить их<sup>358</sup>.

Но так как этого не последовало, и они, подобно виноградарям притчи, решились на преступление, то какого приговора должны были они ожидать? Это также отражалось для них в зеркале, пред их глазами поставленном. *«Итак, когда придет господин виноградника, что сделает он с виноградарями теми?»* Поучительно заметить, что целый ряд поколений, в продолжение стольких веков исполнявших меру неправоты Израиля, представляется в виде одного общества виноградарей; ибо, действительно слово Божие не подчиняется нашему скудному номинализму, по которому народ не более как

подходящий термин для означения совокупности отдельных личностей. Пред Богом народы суть живые организмы, имеющие свое нравственное единство, от поколения к поколению переходящее. Если бы это было иначе, то и догмат о грехопадении нашего праотца не имел бы значения, и не понятны были бы слова Спасителя (Мф.23:32–35). Нет ничего жестокого в законе Богоуправления, который вооружается против нашего эгоизма, нашего самовыделения; ибо, если есть жизнь целого, то есть жизнь и каждой части, а потому, каждый среди поколения, последней каплей переполнившего меру, подлежащий за неправоту свою и своих отцов каре, каждый имеет возможность личной верой и покаянием спастись от общего осуждения. Таковой, конечно, не может избавиться от своей доли во внешнем бедствии (хотя часто посреди Иерусалимского погрома остается Пелла, среди всемирного истребления потопом есть ковчег), все же он спасается от беды из бед, от гнева Божия, которому внешнее злополучие служит образом и выражением (Иер.39:11; Иез.11:16).

Для сохранения правдоподобия в изложении, Сыну уже нельзя быть исполнителем конечного отмщения неблагодарным и жестоким виноградарям. Он умерщвлен и не может, подобно тому, Кого прообразует, воскреснуть, чтобы покарать преступников. Это совершит (в первый раз, названный так) *«хозяин виноградника»* и в этом нет ничего несогласного с учением Писания; ибо Отец именно, являющий Себя в Сыне, как дал закон на Синае, так и, когда пришло время, произнес приговор церкви Израиля – отступнице.

Может быть фарисеи, к которым Христос обратился с тем же вопросом, с каким Исайя обращался к их отцам (Ис.5:3), вынуждая их произнести приговор против самих себя<sup>359</sup>, до сих пор не понимали цели притчи, и, прежде чем поняли, осудили самих себя, говоря: *«злодеев<sup>360</sup> сих предаст злой смерти и виноградник отдаст другим виноградарям»*, или же, догадываясь, показывали однако вид, что не понимают Его обличения и, таким образом, побудили Его яснее выразиться, так как для них бесполезно было долее притворяться в недоразумении: *«потому сказываю вам, что отнимется от*

*вас царствие Божие, и дастся народу, приносящему плоды его».* Тогда, наконец, Христос стал лицом к лицу с врагами Своими, как некогда было с согрешившим царем Израильским, когда пророк, не признанный под покрывалом, выслушал из уст царя приговор, произнесенный им на самого себя. Когда пророк сбросил покрывало с лица своего и царь узнал его, то понял, что осудил себя самого (3Цар.20:4)<sup>361</sup>. Восклицание «*избави Бог*» (Лк.20:16), вырвавшееся у народа при выслушании страшного приговора над виноградарями (фарисеи были осторожны и слишком владели собою, чтобы позволить себе такое восклицание), явно показывает, что цель притчи не укрылась от их разумения, что они вовремя увидели, куда она была направлена. Самое восклицание было или выражением страха, желания избежать такого бедствия, или же неверия: «этому не бывать; преимущества наши не могут быть отняты у нас». – Последнее, по духу и характеру восклицавших, вероятнее (Иез.33:24; Мф.3:9; Рим.2:17).

Но смысл этой истины, столь страшной и неблагоприятной для Его слушателей, задолго был высказываем в Ветхом Завете, которого они так придерживались и, ссылаясь на который, осудили Его. «Неужели вы никогда не читали в Писании: камень, который отвергли строители, стал главою угла?» Текст этот, приведенный из Пс.117:22, 23, сами иудеи прилагали к Мессии, и на него же указано в Деян.6:11; Пет.2:7 и отчасти Еф.2:20<sup>362</sup>. Приведенные тексты составляют точную параллель с притчей. Все, чем угрожает здесь Господь, есть, как бы повторение прежних угроз. Чем были «*зигдущие*» там, тем являются здесь «*виноградари*»: тем поручено было возведение духовного храма, этим возделание духовного виноградника; отвержение краеугольного камня соответствует непринятию и умерщвлению наследника. Есть и другое побуждение к оставлению образа виноградника. Этот образ недостаточно выражает один важный момент истины, которого никак нельзя обойти, а именно: чтобы злоба людей не разрушила предначертаний Божиих, т. е. чтобы Сын соделался наследником, и, чтобы не только преступление подверглось наказанию, но, чтобы Он совершил кару. Все это прямо

содержится в заключительных словах Господа: «*тот, кто упадет на этот камень, разобьется, а на кого он упадет, того раздавит*». Отверженный камень делается главою угла и орудием кары отвергнувших<sup>363</sup>. На камень падали те, кто соблазнялся смирением Христа, – в этом погрешали слушавшие Его. Они легко могли впасть в грех еще больший, навлекающий, как Он предостерегал, более страшную кару; это были те, на кого падает камень, которые сознательно противоборствуют Господу, которые, зная кто Он, до конца вооружаются против Него и Его царства<sup>364</sup>; и эти не только падут, но и сокрушатся, ибо преткнувшийся может, хотя и не без временного вреда, встать; но на кого падет камень, как с неба, тот сотрется<sup>365</sup> «яко прах от гумна летнего», по выражению пр. Даниила (2, 35), т. е. сокрушится во веки<sup>366</sup>.

Все три евангелиста замечают озлобление первосвященников и фарисеев, когда они, наконец, заметили, одни ранее, другие позже, что притча была направлена против них (ср. Иер.28:18). Они не продолжали с Ним беседы и, если бы не побоялись народа, то наложили бы на Него руки. Но не так Он отпустил их: изложив в этой притче их отношение к Богу, по их званию, Он им показал, что на них лежит обязанность, за небрежение о которой они впадают в страшный грех; равно и в следующей за тем притче о «царском сыне», Он объясняет то же самое, по отношению к их преимуществам. Он представляет им, что их призвание не есть долг и бремя, на них наложенные, но благодать и дар, им ниспосланные, нерадением о которых они погрешают. Если эта притча есть более законническая, то последующая более – евангельская.



## Притча 12. О браке царского сына

Мф.22:1–14

Притча эта иногда называется притчей «о брачной одежде». Название это неверно, так как оно заимствовано из одного ее заключительного эпизода; приданное же ей здесь название точнее и отличает ее от притчи «о великой вечери». Различие это необходимо иметь в виду<sup>367</sup>, так как обе притчи были произнесены в разное время и при разных обстоятельствах, та – за трапезою, а эта – в храме, хотя в основании той и другой лежит одинаковое представление пиршества, на которое приглашены многие, причем некоторые отказались от приглашения, а другие приняли его. Они относятся к разным периодам служения Господа. При произнесении первой, фарисеи еще не явно восстали на Него; Он и сказал ее в доме фарисея, к которому пришел вкусить хлеба (Лк.14:1), и где за Ним наблюдали. Настоящая же, относится ко времени, совершенного с ними разрыва, и крайнего их ожесточения, когда они положили совет, во что бы то ни стало, погубить Его (Ин.11:47–53). Тогда еще можно было надеяться, что старейшины народа послушают голоса истины; теперь они решительно отвергают призыв Господа, коснея в ненависти на Христа Его. Соответственно со всем этим, и самая притча эта как позднейшая, по характеру своему более строгая, чем первая, как ее изложил евангелист Лука. В той, гости, отклоняя приглашение, стараются извиниться благовидными предложениями; здесь, на приглашение отвечают обидным решительным нехотением, оскорбляют посланцев, некоторых даже убивают, и нет сомнения, что если бы, нарушая достоинство царского сына и не выступая из пределов притчей, сам он пришел звать их, то сделался бы жертвою их неистовства как сын хозяина, в предшествовавшей притче. Там отказ получен на приглашение частного человека, здесь на приглашение царя; там обыкновенное угощение, здесь брачное торжество царского сына. И высший сан приглашающего, и важнейшая причина торжества увеличивают тяжесть вины оскорбителей. Вследствие

этого последние подвергаются и строжайшему приговору. У ев. Луки дерзкие гости просто исключены от участия в пиршестве; здесь, город мятежников сожжен и они сами преданы смерти; там, наибольшая угроза состояла в том, что Бог, отняв у одной части иудейского народа, у священников и фарисеев права, пренебреженные ими, передает их другой части того же народа, мытарям и блудницам, не знавшим закона, причем можно усматривать лишь легкое указание на язычников; здесь же возвещается отнятие царства у всего иудейского народа, оказавшегося, за немногими исключениями, недостойным<sup>368</sup>.

Один из новых рационалистов<sup>369</sup>, не обращая внимания на обстоятельства, оправдывающие и объясняющие различные формы, в которых является эта притча, утверждает, что только ев. Лука с точностью передает слова Христовы, а что ев. Матфей примешивает к ним некоторые посторонние элементы, напр., оскорбление и избивание слуг, и, таким образом, соединяет в одно целое отрывки другой притчи (о брачном одеянии), если только она была сказана. В первом случае он основывается на том, что оскорбление, нанесенное слугам господина, пришедшим за сбором доходов, легко объяснимо, но не сообразно с притчей и, следовательно, противоречит главному ее достоинству – правдоподобию, что званые гости, хотя и нерасположенные сдержать данное слово, оскорбляют и даже избивают посланцев, пришедших с извещением, что званый пир готов. Правда, это не легко можно допустить, если только одно нерасположение, а не другая какая причина препятствует исполнению обещания; но не могла ли через то с большею силою обнаружиться давняя неприязнь и мятежное настроение духа по отношению к царю, при виде его послов<sup>370</sup>? Возмутительное их поведение тем ярче и сильнее изображает чудовищное злодейство людей, которые готовы оскорбить и избить посланников благодати Божией, апостолов Христа, приносящих радостную и благовест, готовы растерзать их, и жемчуг их попать ногами.

Второе свое положение, что эпизод о брачной одежде первоначально не принадлежал притче, утверждает он на том, что гость, по справедливости, не мог быть наказан за

недостаток того, чего он, как видно по ходу самого рассказа, не имел никакой возможности достать (о чем и будет сказано); а частью на том, что здесь вводится в притчу, нарушая ее единство, совершенно новый и чуждый элемент, без всякой внутренней связи с ней. Но это не так. Весьма нужно было, чтобы притча, призывающая грешников к соучастию в евангельской благодати, вместе напоминала им, что для прочного пользования этой благодатью они должны отрешаться от прежнего своего сообщества, что, если, по отношению к прошедшему, они были свободно призваны, то в настоящее и будущее время они призваны под условием святости; что, по выражению Феофилакта, вход на брачное пиршество открыт благодатною силою и злым и добрым; но что жизнь вступивших будет испытываема, что царь подвергнет строгому допросу тех, которые, вступивши в лоно веры, окажутся в нечистых одеждах.

Сказав об отношении этой притчи к подобной же притче у ев. Луки, сравним ее с притчей о злых виноградарях, за которой непосредственно она следует. Здесь Господь открывает Себя в более ясном, чем прежде, свете, – не как только однородный и возлюбленный сын хозяина, но как Царь и вместе Сын Царский (Пс.71:1), приемлющий Царство, уже издавна предвозвещенное и предуготовляемое, с пришествием же Царя, осуществившееся. В той, как бы ветхозаветной притче, Сам Сын является в образе последнего и величайшего Пророка и Учителя, скорее венчающего Ветхий, нежели освящающего Новый Завет. В той притче закона Он является *требующим дани от людей*, в этой притче – благодати Он является, приносящим дар, людям. Там Его прогневляют неисполнением Его требований; здесь оскорбляют непринятием дара. Таким образом, обе эти притчи взаимно дополняют одна другую и одна начинается там, где другая оканчивается.

«Иисус, продолжая говорить им притчами, сказал» или, по некоторым манускриптам, «отвечал»<sup>371</sup>. И эта новая притча была именно ответом Христа на старания священников и фарисеев наложить на Него руки. «Царство небесное подобно человеку царю, который сделал брачный пир для сына своего»<sup>372</sup>. Пророки Ветхого Завета, преимущественно под

двумя образами, представляют благодать нового воссоединения человека с Богом, – это именно образ пиршества (Ис.25:6, 65:13; Песн.5:2) и брака (Ис.61:10, 62:5; Ос.2:19; Мф.9:15; Ин.3:29; Еф.5:32; 2Кор.11:2), которые сливаются здесь в образ брачного пиршества<sup>373</sup>. Отсюда возникает действительное затруднение, так как земные предметы не стоят в уровне с небесными и не вполне их выражают: члены Церкви – суть гости, званные на пир, и, в своей совокупности, составляют невесту, на браке которой дается пиршество<sup>374</sup>. Впрочем, притча имеет в виду не самый брак, а преимущественно способ действия и поведение гостей<sup>375</sup>. Она, как и предыдущая, основывается на Ветхом Завете и оттуда берет свое начало, так как, согласно ожиданиям иудеев (Исх.24:11; Соф.1:7. 8; Притч.9:1–6), появление царства Мессии должно было быть ознаменовано великим пиршеством; в этом же образе Сам Господь наш в другом месте представляет те же истины (Лк.22:18–30). Брак, о котором говорит Он там, равно как и «брак Агнца» (Откр.19:7), не будут праздноваться до конца века, а здесь брак представлен в настоящем времени. Легко согласить оба положения, если припомним, что на востоке обручение отделяется от самого брака некоторым промежутком времени, и примем, что Его первое пришествие есть время обручения, а что при втором невеста приводится в дом Его.

*«И послал рабов<sup>376</sup> своих звать званных на брачный пир».* В соответственной притче ев. Луки, дающий пиршество частный человек, «звал многих». Здесь можем предполагать гораздо большее общество высшего звания, судя по хозяину пира и в виду более торжественного случая, послужившего к тому поводом (ср. Есф.1:3–9). Это созывание уже приглашенных гостей, и теперь еще, как свидетельствуют путешественники, в обычае на востоке. Так Есфирь зовет Амана на пир «еще завтра» (Есф.5:8), а когда наступила пора, то пришли придворные, чтобы вести его на пир (Есф.6:14). Поэтому нет ни малейшего основания полагать, что выражение «звать званных» означает лишь «звать тех, которых надлежало звать»<sup>377</sup>; такое толкование не только нарушает все законы грамматики, но и

подрывает высшие цели, для которых сказана была притча. Гости приглашены были раньше, а теперь им послано напомнить о давнишнем приглашении. Так и Господь наш напоминает Своим слушателям, что Он не внезапно пришел на землю, отрешенный от всего, до Его пришествия совершавшегося, но что Сам Он «конец закона», то, к чему был направлен закон, кого преобразовало все иудейское богослужение. В словах «звать званых» выражается, что Царство Его было предвозвещено, что основание его положено задолго прежде, что все, к чему прилеплялись сердца Его противников, все драгоценное для них в их прошедшей истории, все благодатные обетования были лишь пророчества, теперь действительно, пред ними в Его лице, сбывающиеся<sup>378</sup>. Первоначальный зов, время которого приспело, восходивший к основанию иудейского царства, был возобновляем каждым из последующих пророков в предсказании о совершенной благодати, долженствующей некогда быть ниспосланною на Израиля (Лк.10:24; 1Петр.1:12), и в напоминании народу, быть духовно готовыми для встречи Своего Господа и Царя.

Но действительное призвание принадлежало не им, пророкам ветхозаветного служения. Они говорили о счастливых временах, но о временах будущих. До дней Иоанна Крестителя Царство было будущее, а не настоящее: не было явления Сына Царства, не было действительного приглашения гостей, задолго прежде званых на брак (Лк.3:4–6). Можно понимать, что рабы, посланные с этим первым приглашением, прообразуют Иоанна Крестителя (Мф.3:2), двенадцать учеников Иисуса, подвизавшихся в первое свое посольство во время земной жизни Господа (Мф.10), и «семьдесят» (Лк.10). Его собственное участие в призыве, т. е. призыв к Самому Себе, Его «придите ко Мне» естественно опущено в притче (Мф.4:17; Мк.1:14, 15). Самому царскому Сыну звать на пир было бы несообразно с Его достоинством. Столь крайнее снисхождение показалось бы несвойственным. Только Сын небесного Царя так смирил Себя, что, не отстраняясь ни от какого долга и служения любви, добровольно принял на Себя, когда уже приспел брачный пир, быть одним из посланных для зова. Но сказано также, что при

этом первом случае зовущие потерпели оскорбление. Они встретили только нерасположение к посольству и отвращение к посланным, но ничего худшего. Так, при жизни Спасителя<sup>379</sup> не упоминается о явной неприязни и гонении на апостолов, а вначале и на Него Самого. Гости только «не хотели прийти».

«Опять послал других рабов, сказав: скажите званным: вот, я приготовил обед мой, тельцы мои и что откормлено<sup>380</sup> заколото и все готово; приходите на брачный пир». Царь благодушно извиняет гостей, замедливших, может быть по недоразумению, или по незнанию, что уже пиршество готово; удерживаясь от угрозы или взыскания, он только наказывает рабам настойчивее прежнего поторопить приглашаемых. Такое же благодушное извинение прошедшего слышится во всех беседах св. ап. Петра после дня Пятидесятницы: «я знаю, братие, что вы сделали сие по незнанию» (Деян.3:17), – явное снисхождение к греху, в который люди впадали до сих пор.

Второй зов может означать новое обращение к иудейскому народу во вторую эпоху царства, т. е. по Воскресении и Вознесении. На эти события, равно как и на распятие, нет и не могло быть никакого указания в притче. Нас не должно затруднять, что, посланные для второго зова, названы «другими рабами», тогда как на самом деле многие из них были прежние; во-первых, с прежними были новые как, напр., Павел, может быть также Стефан и Варнава, присоединившиеся к церкви после Пятидесятницы. Но прежние пришли уже не теми, какими были, а исполненные Духа Святого и с вестью более благодатною, проповедуя царство Божие не будущее, а уже наступившее, Иисуса и Воскресение; свидетельствуя о том, на что они не были уполномочены при первом посольстве, т. е. что все уже совершилось, «исполнение времен» наступило, что силой благодати разрушена преграда, воздвигнутая грехопадением, и отделявшая нас от царства Божия (Деян.2:38–39, 3:19–26, 4:12, 17, 30); и что самая кровь, неправедно ими пролитая, искупила все грехи и примирила человека с Богом<sup>381</sup>.

Приглашенные, не внявшие зову первых рабов, обнаружили еще большую неприязнь ко второму посольству, с которым поступили гораздо хуже, как это мы увидим вскоре. Но прежде

мы узнаем, что гости, вторично приглашенные *«пренебрегши то, пошли, кто на поле свое, а кто на торговлю свою»*. Здесь сам собой представляется вопрос: есть ли различие между теми и другими? Делал ли это различие Сам Божественный повествователь притчи? Первый – землевладелец, второй – купец. Первый пользуется своею собственностью и представляет собой богача, второй, купивший село, хлопочет приобрести то, чем он только надеется пользоваться, или по ев. Луке (Лк.14:18, 19) он желает работать. Так, к первому разряду принадлежит гость, купивший себе землю, и имеющий нужду осмотреть ее; ко второму – гость, желающий испытать свои пять пар волов. Испытания – обладать и стяжать, хотя одно к другому близки, но не тождественны, и на различие между ними должно обратить внимание. Один из гостей, при вторичном зове, занялся тем, что он или его предки приобрели своими трудами: он уже стяжатель; другой предпочитает трудиться для стяжания<sup>382</sup>. Итак, пред нами пресыщенные и алчущие пресыщения, и обоим достается на долю горе, от которого они были предостерегаемы (Лк.6:25). Это кажущееся пресыщение есть действительная скудость, препятствующая нам идти вслед за тем, Кто мог бы утолить душевный наш голод.

Но это еще не самое худшее. *«Прочие, схватив рабов его, оскорбили и убили их»*. Противоборство истине не только есть действие *плоти* (естественное), но оно есть *дьявольское* побуждение. Между отвергающими Евангелие благодати, некоторые делают это не по ненависти к нему, а по своей привязанности к миру. К ним-то и относится вышесказанное. Но бывают упорные противники, ожесточенные и враждующие, вследствие своей оскорбленной гордости или высокого мнения о своей непогрешимости, которые, там, где смеют, из ненависти к благовестию, вооружаются на вестников благодати. Здесь исчислены три рода оскорблений, и самым обильным комментарием на эти пророческие слова служат Деяния Апостольские, и еще более находим их в позднейших описаниях. Те, которым надлежало принять с великими почестями посланников Великого Царя, *«наложили на них руки»* (Деян.4:3, 5:18, 8:3), *«посрамили их»* (Деян.5:40, 14:5, 9, 17:5,

21:30, 23:2) и «побили их» (Деян.7:5, 8, 12:3; Мф,23:35; Ин.16:2)<sup>383</sup>.

«Услышав о сем, царь разгневался»; оскорбление было нанесено ему и на него направлено, так как, и во всяком другом случае, обида посланнику падает на его царя (2Цар.10). И вот царь карает за свою обиду: «посылает войска свои», т. е. как в другом месте сказано: «Бог послал Своих Ангелов-мстителей, небесное воинство» (Откр.19:14), легионы сил (Мф.26:53; 3Цар.22:19; 2Цар.24:16)<sup>384</sup>, или, наконец, римские войска<sup>385</sup> (Дан.9:26), бывшие также *Его воинством*, ибо и нечестивые люди суть также люди Божии, чрез которых Он карает Свой преступный народ или мстит другим, более их преступным (так Ис.10:4 – «о, Ассур, жезл гнева Моего», ср. Ис.13:4; Иез.16:41, 29:17–20; Иер.25:9, «Навуходоносор, раб Мой»). Оба объяснения сливаются в одно; ибо при совершении небесного суда, земные и видимые исполнители его судеб, и незримые небесные воинства соединяются вместе. Внешнее око видит лишь первых, внутреннее же и тех, которые за ними скрываются. Так, в великие моменты издревле бывало с Израилем<sup>386</sup> (1Пар.21:16). Ослепленная толпа находила внешнее бедствие, опустошительную язву там, где «Давид, возведши очи свои, видел ангела Господня, стоящего между землею и небом, и меч его извлечен в руке его». Затем царь «истребил убийц оных и сжег город их». Сказано *их город*, город этих убийц, но уже не город великого Царя, который не признает его более своим. В следующей главе (1Пар.23:38) читаются слова Самого Господа: «се, оставляется вам дом ваш пуст». Ваш дом, а не Мой; ибо Я оставил, хотя он еще и носит Мое имя (ср. Исх.32:7). Город этот есть Иерусалим, центр иудейской теократии (Мф.23:34–35; Лк.13:33–34; Деян.7:39, 12:2, 3), уже сожженный однажды (3Цар.25:9; Иер.29:8), ибо такова была в древности участь, взятых приступом, городов (Нав.6:23, 8:19, 11:11; Суд.1:8, 18:27, 20:40; Ис.1:7; Ам.1:7; 1Мак.1:31, 5:28, 35, 65, 10:84 и во многих других местах), и теперь угрожаемый повторением той же страшной участи.

«Тогда<sup>387</sup> говорит он рабам своим: брачный пир готов, а званные не были достойны». Писание не отвергает



достоинства в людях (Мф.10:10, 11; Лк.20:35, 21:36; 2Сол.1:5, 11; Откр.3:4), и не будет парадоксально, если мы скажем, что достоинство состоит большею частью в сознании своего недостойнства; с другой стороны, недостойнство приглашенных состоит в отсутствии сердечного стремления к праведности, которая могла бы привести их надменных гостей, на брачный пир Агнца. *«Итак, пойдите на распутья<sup>388</sup>, и всех, кого найдете, зовите на брачный пир»<sup>389</sup>*. Эта же притча у еванг. Матфея (Мф.3:11) содержится как бы в зародыше. Там, как и здесь, ясно выражена эта истина, уже задолго прежде провозглашенная псалмопевцем (Пс.17:43, 44) и пророками, но не менее странная и ненавистная для слуха иудеев (см. Деян.22:21, 22), именно призвание язычников за непокорность иудеев, оскудение одних для обогащения других (Рим.12). *«И рабы те, вышедши на дороги, собрали всех, кого только нашли, злых и добрых»*. В духе такого именно повеления «Филипп пришел в город самарийский, и проповедовал им Христа» (Деян.8:5); Петр крестил Корнилия и его провожатых (Деян.10:48), а Павел провозгласил пред афинянами, что «Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться» (Деян.17:30). Сказано, что они собрали и «злых» и «добрых», – слова эти составляют переход от преобразования к действительности, а не заявление о нравственном качестве гостей, не для предварительного указания, на пришедшего без брачной одежды. Злой не одно и то же, что не имеющий брачного одеяния; напротив того, многие из приглашенных, будучи «злыми» (1Кор.6:9–11), повинувшись голосу зовущих, присоединились к числу «добрых». Здесь как раз применимы прекрасные слова Августина о любви Христа к Своей церкви: «Он возлюбил неимущую вида, дабы соделать ее исполненной доброты»<sup>390</sup>. «Злых» и «добрых», а особенно последних, нельзя понимать здесь в строжайшем смысле, потому что никто не был добр, не соединясь с Тем, Кто един благ (Мф.19:17) и делает их участниками Своего Духа. В то же время, нравственная жизнь, предшествующая евангельскому призванию, имеет разные виды. Добр Нафанаил, добр Корнилий; добры язычники, которые, не имея закона, сами себе закон (Рим.2:14; ср.

Лк.8:15); с другой стороны, «злы» те, на кого грех, общий всем, действовал сильнее, чем на других (Пс.57:3–5), – болезнь, поразившая все человечество, более сосредоточилась в одних членах, чем в других<sup>391</sup>. Царство Божие есть невод, захватывающий и приносящий лучших и худших, тех, которые и прежде стремились к праведной жизни по закону, и тех, которые совершенно умерли в грехах и беззакониях.

«И брачный пир наполнился возлежащими». Здесь именно заканчивается прежде сказанная притча (Лк.14:16), целое содержание которой составляет в настоящей лишь первую половину, а остается еще акт суда. Суд над отъявленным врагом окончился, предстоит судить ложного друга. До сих пор притча объясняла нам вину и наказание тех, кто явно отвергнул Евангелие благодати Божией, как поступили большинство иудейского народа, их старейшины и учителя. Теперь она относится к другим и содержит строгое предостережение, получившим свою часть в Его царствии. Кроме различия между теми, которые приходят, и теми, которые отказались прийти, предстоит еще поверить, все ли пришедшие достойны своего призвания. Но как в притче о плевелах не на рабов возложена обязанность отделять плевелы от пшеницы (Мф.13:29, 30), то тем менее здесь они могут решительно отличить достойных участников небесного пиршества от недостойных: в состоянии ли они это сделать, когда признаком различия должно служить не телесное, а душевное одеяние<sup>392</sup>? Это право принадлежит другому Судии, пред которым открыты все сердца и помышления; Он один рассудит непогрешительно (Евр.4:13). О Нем именно сказано, что «лопата Его в руке Его и Он очистит гумно Свое».

«Царь, вышедши посмотреть<sup>393</sup> возлежащих<sup>394</sup>, увидел там человека, одетого не в брачную одежду». Царю свойственно являться на праздник не прежде, как уже все собрались и каждый занял принадлежащее ему место на пиршестве, как следует подразумевать в приведенных словах. Вдруг он заметил одного, делающего бесчестие торжеству своей одеждой, осмелившегося занять место за царской трапезой или явиться в присутствии царя. К нему-то он обращается с

кротостью, так как, может статься, услышит от него причину, извиняющую это явное пренебрежение; «друг! как<sup>395</sup> ты вошел сюда не в брачной одежде»<sup>396</sup>? Но гость не мог извиниться: «он же молчал». Почему же он не отвечал хоть то, что безрассудно было требовать от него такого наряда, так как его не предупредили и нечаянно призвали с распутья? что он не мог приобрести одежды по бедности? или что ему не дали времени сходить домой и переодеться? Некоторые, желая рассеять какой-то призрак жестокости в последующем поведении царя, и опасаясь, чтобы она как-нибудь не отразилась на Того, кого он представляет, утверждают, что всякое подобное извинение было бы бесполезно, и в сущности не относилось бы к обстоятельству, возникающему из царского вопроса. Они ссылаются на обычай востока, где царь или какое-либо знатное лицо, дающее пир, предлагает гостям дорогие одежды, предполагая, что такой обычай именно здесь и подразумевается, и что, помянутый гость, потому только является не в праздничной одежде, что отказался от нее, когда она была ему предлагаема. Этим самими он выказал пренебрежение к дару и подателю и вполне обнаружил, что считал приличным явиться в своем грязном поношенном платье пред царем.

Другие, напротив, отрицают существование такого обычая; по их мнению, все, что может походить на этот обычай, это новейший обычай одевать в особый кафтан тех, кто допускается в присутствие монарха. Нужно признаться, что частые ссылки на текст книги Судей (Суд.14:13) ничего не доказывают в пользу этого предположения. Тем не менее, мы достаточно знаем о несомненных обычаях востока, чтобы признать за вполне вероятное, что там действительно существует обыкновение дарить гостей платьями на свадебных пирах, особенно на торжествах, подобных настоящему; а потому и слушатели притчи, хорошо знакомые с такими обычаями, могли сами дополнить это умолченное обстоятельство, в особенности видя, что человек этот так строго наказан за недостаток, который он, во всяком другом случае, едва ли мог восполнить. Во-первых, мы знаем, что значительная часть богатства восточных

государей состояла и состоит в богатых и дорогих одеждах (Иов.37:16; Ис.3:6; Иак.5:2; 4Цар.10:22)<sup>397</sup>. Известно сверх того, что драгоценными одеждами они награждали почетных лиц в знак особенного благоволения (Быт.41:42, 45:22; 1Цар.18:4; 4Цар.5:22; Дан.5:7; Есф.6:8, 8:15; 1Мак.10:20)<sup>398</sup>; что брачные торжества (Есф.2:18) и увеселительные праздники (2Цар.6:19) служили поводом к щедрому распределению этих подарков. Облачение<sup>399</sup> в эти пожалованные одежды возвеличивало славу дателей и возвышало блеск торжества, а отвержение их, естественно, означало противное<sup>400</sup>.

Но здесь непринятие дара, если это можно допустить, причиняло еще большее оскорбление, т. е. намеренное появление гостя на торжестве в неприличном или неопрятном наряде. И в нашем быту бывают случаи, когда подобная небрежность была бы сочтена за неуважение, тем более в отдаленной древности и в восточных странах, где внешность играет еще более важную роль, чем у нас<sup>401</sup>. Вместе с тем очевидно, что чем возвышеннее сан лица и чем торжественнее праздник, тем сильнее оскорбление. Здесь царь празднует свадьбу своего сына. Таким образом, что бы ни говорили другие в защиту этого гостя, указывая, напр., на невозможность иначе явиться, ничтожность самой ошибки, – ему нечем было оправдывать себя: «он молчал». Его безмолвие<sup>402</sup> осуждало его<sup>403</sup>, и приговор не заставил себя ждать.

Вникая в духовное значение этого отдела притчи, мы должны отвечать на многие весьма важные вопросы, требующие разрешения. Во-первых, когда великий Царь обзирает своих гостей? Отчасти он это делает всегда, когда лицемеры на суде или, самообольщенные перед собою и другими, обличаются<sup>404</sup>, при всяком испытании, которое по самому свойству и составляет момент отделения, – время, когда открываются помышления многих сердец. Если же это справедливо, если мы не должны отдалять до конечного суда все, что действительно в этом роде безостановочно совершается, то не менее верно, что разделение будет оставлено до последнего общего судного дня и конечного приговора.

Но гость, бывший *не в брачной одежде*, представляет ли одного или многих? Некоторые, желая не нарушить единства личности, и намереваясь приурочить ее к толкованию притчи, высказывали предположение, что в ней непосредственно имеется в виду Иуда Искаротский<sup>405</sup>. Это несомненная ошибка, за исключением лишь того, что в нем олицетворяется всякое лицемерие и вероломство. По мнению последователей историко- пророческой школы (Витринга, Кокцей) это – человек «греха»<sup>406</sup>, под которым они разумеют «папу». Неправдоподобно, однако, видеть в нем одно какое-либо лицо, а скорее олицетворение многих: *немногие* из присутствовавших *избранные*, в сравнении со *многими званными*, свидетельствуют о строгом выборе. Почему эти «многие» отвергнутые олицетворены в одной личности, это толкователи объясняли различно. Таунсон ставит это в пример, так называемой им, «мягкости предположений», характеризующей притчи Господа, точно также как в другой притче тоже один только раб скрывает талант своего господина (Мф.25:18; Лк.19:20). Гергард думает, что исключение многих нарушило бы торжество брачного пира; на основании другого его предположения, порицание здесь относится к совести каждого. Будущее испытание произведено будет так «строго и тщательно», что из великого множества людей в день суда никто не укроется от пронизательного ока Судии<sup>407</sup>. Да и не трудно представить великое число грешников в одном лице, потому что как праведные составляют одно тело, имеющее во главе Христа, так совокупность грешников имеет главой диавола. Таинственный Вавилон один, как один таинственный Иерусалим. Одно *царство* света и одно *царство* тьмы (Мф.12:25, 26)<sup>408</sup>.

Много было прений о том, что означает брачная одежда и чего недоставало тому, кто без нее явился на пиршество. Была ли это вера или любовь, или то и другое? Во всяком случае, нечто необходимое. Римско-католические богословы, настаивая на том, что любовь есть единый необходимый дар, полагали, что недостаток любви, а не вера, был причиной удаления, потому де, что «гость» имел веру, иначе и не был бы допущен

на пиршество. Но при этом они из двоякого значения слова вера произвольно под нею разумеют простое признание истины или умственное верование, вопреки другому более глубокому смыслу, который придает ей св. ап. Павел; недостатку такой веры справедливее приписывают вину удаленного гостя. Если ограничивать значение брачной одежды понятием веры или любви, то, конечно, лучше предпочесть первое, как вернейшее; потому что цвет содержится в корне, а не корень в цвете, и, следовательно, любовь в вере, а не вера в любви<sup>409</sup>. Впрочем, нет нужды допускать лишь одно толкование и вовсе исключать другое. Первые учителя церкви, из которых одни понимали под брачной одеждой веру, другие любовь, не противоречили друг другу<sup>410</sup>. В сущности, этому гостю недоставало *праведности* совмещающей корень веры и цвет любви. Он не усвоил себе того облачения, которое так превосходно изобразил апостол Павел, – не *облекся* во Христа. В этом «облачении» заключается и вера, и любовь; вера, как сила облачающая, любовь – спасительная одежда<sup>411</sup>. Верую мы исповедуем праведность вне и выше нас, родственную нам и, облачающую дух наш, это праведность во Христе, который и есть Господь нашей праведности. Эту-то праведность мы себе усваиваем и уподобляем; в нее одеваемся<sup>412</sup>; она становится в нас любовью и святостью, совокупностью всех христианских даров, пребывающих в человеке, и проявляющихся в его жизни.

Устраняя таким образом более тесные толкования, не как ошибочные, но как недостаточные, мы можем утверждать, что брачная одежда означает праведность в обширнейшем смысле, всеоружие нового духовного человека, совмещающее веру, без которой невозможно угодить Богу (Евр.2:6), и святость, без которой никто не увидит Господа (Евр.12:14), или узреть Его лишь для того, чтобы, подобно этому гостю, услышать свое осуждение. Это также вера, которая есть корень всех даров, мать всех добродетелей. Будем ли смотреть на этого гостя как на самоуверенного в своей праведности, и не возлагающего надежд на праведность Христа, вменяемую и сообщаемую; или как на более обыкновенного грешника, который, исповедуя христианство, живет по плоти, а не по духу, – во всяком случае

он изображен верно: он сбрасывает истинную одежду духа, которая дана ему при вступлении в число христиан<sup>413</sup> и которую, если он и сложил, то может по силе дара снова свободно принять в каждую минуту; он есть отступник, считающий себя достойным, сам по себе, по плоти, а не по духу явиться пред Господа (Притч.16:2). Но придет время, когда всякий человек узнает, что ему нужен другой покров, другое одеяние души. Горе ему, если, подобно гостю притчи, он увидит это уже слишком поздно, когда не будет средств восполнить недостаток, и он пред собою и другими откроется во всей нравственной наготе, посрамленный. Как слово царя сделало этого пришлеца безответным, так лучи Божия света откроют грешнику все сокровенные движения его сердца, все зло, к которому он добровольно прилеплялся, чтобы оставаться в неведении, в состоянии более для него невозможном. Тогда он будет, подобно гостю притчи, *молчать*. Прежде, однако, он мог оправдываться в грехах, так как для того есть тысячи отговорок (Быт.3:12, 13; Иак.1:13; 1Цар.15:21). В тот же день язык его онемееет, и он не дерзнет спросить, зачем же его не судят сразу.

«Тогда царь сказал слугам своим», т. е. служащим приставникам, которые и по названию, и по должности, очевидно, отличаются от тех рабов, что созывали гостей на пир<sup>414</sup>. Слуги эти суть ангелы, которые «соберут из царства Его все соблазны, и делающих беззаконие» (Мф.13:41, 49; Лк.19:24). «Связав ему руки и ноги<sup>415</sup>, возьмите его». По мнению некоторых толкователей, это значит, что для грешника наступила ночь, когда человек не может делать, что для него безвозвратно исчезла возможность покаяния и исправления. По моему мнению, здесь выражено бессилие, в которое мгновенно впадает горделивый противник воли Божией. К тому же клонится напоминание о руках и ногах – орудиях борьбы и бегства (Деян.21:11; 2Цар.3:34). Это более соответствует приказанию – «возьмите его», или отлучению грешника от прославленной и торжествующей небесной церкви (Мф.13:48; 2Сол.1:9). Но кара не ограничивается лишением, потерей благ; к ней присоединяется действительная кара<sup>416</sup>, исполнителям которой повелено: «бросьте в тьму внешнюю», – выражение,

встречающееся только у ев. Матфея, но повторяющееся у него трижды: здесь, в Мф.8:12, 24:30. Образ этот вызывается самой притчей. Внутри царского дворца торжество, свет и радость; вне – мрак, холод, уныние. Внешняя тьма находится за пределами царства Божия, царства света и радости<sup>417</sup>. Эта внешняя тьма есть удел тех, кто не живет во свете истины и не стремится к свету вечной жизни (Прем.17:21, 18:1). Значение текста – «там будет плач и скрежет зубов», объяснено уже выше<sup>418</sup>. Со всем этим интересно сравнить Соф.1:7, 8: «И будет в день жертвы Господней, Я посещу князей и сыновей царя, и всех, одевающихся в одежду иноплеменников»<sup>419</sup>.

Иисус Христос оканчивает эту притчу тем же поучением, которым заключает притчу о виноградарях (Мф.20:16): «ибо много званых, но мало избранных» (1Кор.9:24). К числу этих званых, но не избранных принадлежат не только грешники, представленные в образе недостойного гостя, но и все, не принявшие приглашения, город которых, и сами они, осуждены на истребление. Сколь многих, принявших обетование, но пренебрегших благами его, касаются эти слова, имеющие оправдаться! Они оправдались в широких размерах в истории целого поколения, избавленного от ига египетского. Все они были призваны к царству, но не оказались избранными, ибо прогневали Бога и умерли в пустыне (1Кор.10:1–10; Евр.3:7–9; Иуд.5). Они оправдались в меньшем размере над двенадцатью соглядателями, посланными в обетованную землю. Двое только воодушевились силою и бодростью при виде ее, и только они одни, избранные, поселились в ней (Чис.14:23, 24). Они оправдались в тридцатитысячном Гедеоновом войске; это все были призванные, но только триста найдены достойными и, наконец, избранными сподвижниками и участниками в победе, после долгого и строгого предварительного испытания (Суд.7). Они оправдались в образе дев, собранных во дворец персидского царя, из которых избрана была одна только Есфирь, обретшая у него благоволение<sup>420</sup>.



## Притча 13. Притча о десяти девах

Мф.25:1–13

Тогда – в великий судный день, когда Господь внезапно явится обличителем (Мф.34:51) против лицемеров и неверующих, другими способами также Он подвергнет верность своих слуг последнему испытанию, и смотря потому, выдержат ли они это испытание или нет, Он их примет или отвергнет навсегда. *«Тогда подобно будет царствие небесное десяти девам, которые, взяв светильники свои, вышли навстречу жениху».* Обстоятельства брака у иудеев, составляющие основу этой притчи, хорошо известны и достаточно изъяснены писателями иудейских древностей.

Здесь можно воспользоваться также некоторыми замечками из современных путешествий на восток, так как время мало, или почти совсем, не изменило ничего в этом неподвижном мире. Число десять здесь не случайное; именно это число, а не меньшее, по понятиям иудеев, требовалось для составления общества<sup>421</sup>. *Они взяли светильники*, так как браки на востоке в древности, как и теперь, совершались по ночам; отсюда всегда упоминается о светильниках и факелах, с которыми шли друзья и провожатые. Сн. Есф.10:2 и Иер.25:10; Откр.18:23, в каковых местах «свет светильников» и «голос жениха и невесты» находятся в тесном соотношении<sup>422</sup>.

Запасшись, таким образом, светильниками, они *вышли навстречу жениху*. Порядок брачной церемонии был, по-видимому, следующий: жених, в сопровождении друзей, «сынов брачных» (Мф.9:15), «друзей жениха» (Ин.3:29; Суд.14:11) шел в дом невесты и вел ее с торжеством и радостью (1Мак.9:37–39) в свой дом, или, если последний был слишком тесен для гостей, то в какое-нибудь более обширное помещение, к тому приспособленное. Из дома отца невесту провожали молодые подруги и знакомые, причем другие *девы* присоединялись к процессии на каком-нибудь условленном месте и с прочими входили в дом, нанятый для пиршества (Песн.3:11)<sup>423</sup>.

Некоторые, иначе представляя обстоятельства, служащие внешней формой притчи, полагают, что девы встречают жениха не тогда, когда он возвращается с невестой, а когда идет за ней, и сопровождают его сначала в ее дом, а потом уже в его собственный. Но такого обычая не было ни у иудеев, ни у греков<sup>424</sup>; между тем, чрез это изменяется духовный смысл притчи. Девы, мы положительно утверждаем, *вышли на встречу жениха и невесты*, хотя это последнее слово, встречающееся в некоторых древнейших переводах, и не допускается в текст.

Но эти девы – почему они названы так и кого собой представляют? Название это подало повод к двоякой ошибке. Одни, под личностью дев ошибочно разумеют всех вообще, потому де, что все во внутреннем средоточии своей жизни принадлежат Христу. Правда, некоторые оказываются не готовыми в последнюю решительную минуту, и поэтому несут потерю и терпят долговременное отдаление своего блаженства (1Кор.3:13). Между тем, почетное название, всем одинаково данное, удостоверяет, что все, наконец, спасаются; никто решительно не будет извергнут из царства славы. Снисходительнее рассуждающие о вине неразумных дев и о грозном приговоре, обыкновенно соединяют с этим учение о тысячелетнем царстве Христа на земле и о первом воскресении; они будут исключены из него за такую свою неготовность в час ли своей смерти, или второго пришествия Господа<sup>425</sup>. За свои несовершенства и за многое, еще не умерщвленное и не очищенное в их душе и плоти, они подлежат долгому и тяжкому испытанию в виде этого исключения, и страшным гонениям, которым все исключенные будут подвергнуты; но в то же время, имея еще в себе корень добра, и не будучи осуждены окончательно, они не на век лишаются небесных радостей. Но посылки, из которых выводится это заключение, несостоятельны. Что мудрых и глупых Господь именует «девами», это имело бы значение, если бы и другие лица принимали какое-либо участие во встрече жениха, а Он, не смотря на то, лишь этих отличил наименованием дев. Но так как только девам принадлежала такая обязанность в обыкновенном порядке вещей, то можно

смело утверждать, что доводы тех, которые, подобно Мейеру<sup>426</sup>, Ольсгаузену, Штиру<sup>427</sup>, настаивают на приведенных выше мною заключениях относительно названия дев, приданного глупым, не имеют никакого значения.

Другие, в числе их И. Златоуст, принимая это название в буквальном смысле, тогда как все другое принимается в смысле переносном, прилагают притчу к тем только, которые дали обет внешнего девства<sup>428</sup>, не принимая во внимание, что девство здесь означает исповедание чистой веры, отсутствие духовного растрения и богоотступничества (Откр.14:4; 2Кор.11:2). Это свойство имеют все девы; и в число их должны быть включены все, с любовью ожидающие явления Сына Божия с небеси, и исповедующие: «верую во Иисуса Христа, Господа нашего, паки грядущего судить живых и мертвых», а также все, в своей жизни не отрицающие явно этой надежды, все, желающие быть сопричисленными к верующим<sup>429</sup>. Девы притчи все без исключения исповедуют единого Бога и соединяются в Нем единой надеждой, как это явствует из того, что все они берут свои светильники и идут навстречу жениху. Различие между ними выражается в первый раз следующими словами: *«пять из них было мудрых и пять глупых»*. Число не имеет никакого значения; существенно лишь разделение: они не различаются на добрых и злых, но, подобно слушателям в другом месте (Мф.7:25–27), на *благоразумных и безрассудных*, ибо как там известная степень расположения к истине допускается и в безрассудных, что явствует из их готовности слушать, из желания построить дом, хотя и непрочный, так и эти девы готовятся идти во сретение жениху. Те и другие характеризуются отдельно: мудрые (2Пет.1:5–8) и глупые (2Пет.1:9). Далее объясняется, в чем состояла мудрость одних и глупость других: *«глупые, взяв светильники свои, не взяли с собой масла, умные же взяли и масло вместе с светильниками своими»*. Тут, очевидно, находится средоточный пункт притчи; и для правильного толкования ее необходимо определить, что означает как запас, так и недостаток масла. Здесь возникает снова разногласие между римскими католиками и первыми реформаторами, разногласие, подобное тому, к которому

подавала повод брачная одежда (см. выше, стр. 202). Реформаторы утверждали, что то, в чем терпели недостаток глупые девы, было живое начало веры; а то, что они имели, – было внешним условием христианства, т. е. светильники их горели перед глазами людей, но им недоставало внутреннего духа жизни, – елее, который украсил бы их светильники и питал их пламень в день явления Христа<sup>430</sup>. Римские католики понимали обратно; по их мнению, то, что девы имели, означало одну только веру, но без добрых дел, и потому мертвую (Иак.2:17); глупые девы не заботились о добрых делах; они не питали, носимого пред глазами людей, светильника веры делами света, творимыми ради и пред лицом Бога; они не возгревали благими подвигами Божьей благодати, им присущей, и неупражняемая благодать от них отъемлется, светильники их горят тускло и наконец совсем гаснут, а оживить их нечем<sup>431</sup>.

Здесь опять необходимо только обратить внимание на различный смысл, в каком спорящие стороны принимают «веру»: рим. католики – как внешнее исповедание истины, реформаторы – как корень и живое начало христианской жизни<sup>432</sup>. Кроме различного употребления одного и того же слова, в этих двух толкованиях нет противоположности, одно не только не исключает другого, но оба легко примиряются<sup>433</sup>. Ибо, с одной стороны, под именем глупых дев, не запасшихся маслом, мы можем разумеать людей, вращающихся в кругу внешних обязанностей, без любви, без жизни, без всякого стремления к внутреннему исполнению закона Божия, и религия таких людей есть скорлупа, а не ядро; с другой стороны, в этом символе мы можем видеть тех, которые, исповедуя Христа устами и придерживаясь внешней стороны истины, вместе с тем не радуют о делах Господних, о делах милосердия, смирения и самоотвержения, и, которые, следовательно, в силу закона, гласящего, что у неимущего отнимется и то, что он мнит иметь, постепенно утрачивают и ту малую долю благодати, которая им присуща, и в решительную минуту, когда она нужна им в наибольшей мере, убеждаются, что потеряли ее совершенно. Ясно, что внешность христианского исповедания есть сосуд, а внутреннее и духовное знаменует масло, содержащееся в

сосудах. Если мы с ап. Иаковом (Иак.2:14–26) станем рассматривать веру как тело, а дела как свидетельство животворного духа, то в таком случае вера есть светильник, а дела – масло в сосудах; с другой стороны, если с ап. Павлом станем рассматривать дела как получающие значение лишь от живительных начал веры, их производящей, тогда дела суть светильник, а вера – масло, питающее его. Но в обоих случаях, прежде чем вполне изъяснить значение масла, мы, кроме дел и веры, должны перейти к тому, что выше обоих, – именно к вдохновляющему и вразумляющему Духу Божию, который творит дела и укрепляет веру, и символом которого в св. Писании всегда служит елей (Исх.30:22–33; Зах.4:3, 12; Деян.10:38; Евр.1:9; 1Ин.2:20–27).

Но каким бы образом мы ни рассматривали отношение между маслом в светильниках и сосудами, притча имеет целью, без сомнения, указать членам церкви потребность в бодрствовании (см. ст. 13). С одной стороны, она напоминает им, чтобы они неустанно заботились о добрых делах и не довольствовались, как некоторые, воззванием «Господи, Господи», не делая того, что Он повелевает. С другой стороны, она убеждает их наблюдать за своим внутренним состоянием – своими наклонностями, за всем тем, что, будучи скрыто от глаз людей, ведомо единому Богу; искать славы внутренней, иметь постоянно в сердце дух Христов, быть угодным Богу и являть миру чистое безукоризненное поведение<sup>434</sup>. В том и другом случае мы должны помнить, и это придает особенную торжественность поучению, что под глупыми девами понимаются не лицемеры, не сознательные притворщики, еще менее явные безбожники, а невнимательные в молитве, ленивые в делах, и все те, которые христианскую жизнь полагают в угождении людям, а не в служении Тому, Кто видит втайне. Они не совершенно лишены елеля; они имеют его, но недостаточно; светильники их сначала горели; иначе о них нельзя было бы сказать, что, при приближении жениха, они угасали. Недостаток масла в сосудах совершенно соответствует недостаточной глубине почвы (Мф.8:5); семя взошло и росло, пока солнце не иссушило его; светильники горят, пока запас

елея не истощился вследствие замедления жениха. В обоих случаях здесь подразумевается нечто большее одного внешнего исповедания, сознающего свое бессилие; это не означает, что у них совсем не было веры, но что была только вера временная (*fides temporaria*), не могшая ни выдержать испытания, ни пережить отсрочки. *Мудрым* девам, наоборот, подобны те, которые признают, что жених может замедлить, что слава церкви наступит не скоро, может быть даже не во дни их; которые предчувствуют, что им предстоит долгая жизнь, долгое самоотвержение и терпение, прежде чем они достигнут царствия или царствие придет к ним; и которые поэтому справедливо рассуждают, что недостаточно нескольких теплых и возбужденных чувств для того, чтобы достигнуть полного торжества и силы терпеть до конца; такие чувства подобны огню посреди соломы, который быстро воспламеняется и также быстро угасает. Они понимают, что правила и чувства должны быть связаны с делами, что их первые добрые побуждения и желания ни к чему не поведут, если только не будут оживляемы, подкрепляемы и очищаемы постоянным восполнением Духа Божия. Если бы жениху надлежало прийти теперь, то было бы иначе, но мудрость заставляет их быть готовыми ко всякой случайности.

«*Так как жених замедлил, то все, они, задремали и заснули*». Это также можно отнести к числу признаков, которыми Господь указывает, что время второго пришествия Его может быть гораздо отдаленнее, чем ожидали Его первые ученики. Но это не более как легкий признак, намек. Если бы Он прямо сказал, что протекут многие века до Его второго пришествия, то первые времена для церкви были бы явно неблагоприятны; она была бы лишена могущественного поощрения к святости и бдительности, к которым возможность пришествия Господа побуждает последующие поколения. Это, конечно, не выражает Его желания, чтобы каждое последующее поколение было уверено, что будет свидетелем Его пришествия, ибо не согласно с Его волей, чтобы наша вера и дела основывались на недоразумении, на чем, естественно, основывались бы вера и дела всех поколений, кроме последнего. Но в то же время,

необходимым элементом учения о втором пришествии Христа должно быть то, что оно возможно во всякое время, что ни одно поколение не должно считать его невозможным в свое время<sup>435</sup>. Любовь и сердечное чаяние первых христиан побуждали их предполагать близость этого пришествия. Силою и радостью этой веры они жили и терпели, и с их смертью действительно наступало для них царство<sup>436</sup>. Дальнейшей причиной, почему церковь при самом начале не знала определенного времени второго пришествия Господня, может служить и то, что оно само по себе без сомнения не определено. Пророчество не есть предопределение<sup>437</sup>, и всем поколениям предоставлялось верою и молитвою ускорять это пришествие, так что ап. Петр говорит о верующих не только как о *чающих*, но и как о *желающих* скорейшего *пришествия дня Господня* (2Пет.3:12). Сюда же относится место из Деян.3:19: «покайтесь, да придут времена отрады»; эти «времена отрады» очевидно тождественны «с временами совершения всего» (ст. 21), с достославным установлением царства Христова. Та же истина, об условном ускорении или замедлении этого дня, еще яснее выражена в другом месте (2Пет.3:9). Мы равным образом молимся: «да благоволит Бог восполнить число избранных и ускорить Свое царство». Премудрость Божия оставила время этого события в неизвестности, но для нас имеет великую важность то обстоятельство, что, хотя ожидания первых веков церкви не сбылись, однако *испытатели* Писания вполне сознали, что таким образом ни одно обетование не нарушено, ни одно пророчество не оказалось неверным, и, что все, чему надлежало произойти, было предусмотрено от начала<sup>438</sup>.

О постепенном погружении дев в глубокий сон, замечено: сначала они дремали, а потом крепко заснули. Иные разумели под этим усыплением всех некоторую неготовность всей церкви, беспечность при современном порядке вещей даже между верными, с той разницей, что неготовность этих последних легко исправима и устранима, каковое исправление и преобразуется возжиганием их светильников, тогда как неготовность других неисправима<sup>439</sup>. Бл. Августин<sup>440</sup>, излагая такое толкование, опровергает его вопросом: не потому ли были

мудрые допущены, что любовь их не охладела? Впрочем, продолжает он, есть сон, общий всем, сон смерти, здесь означаемый. Также объясняют это почти все древние толкователи. Толкование это мы предпочитаем тому, которое, под усыплением всех, понимает небрежность и упущение даже со стороны лучших христиан. Если и при настойчивых требованиях бдительности дух наш часто коснеет, то едва ли можно предположить, чтобы Господь, как бы попускал, некоторую степень небрежности. Тем менее поступил бы Он так в притче, имеющей целью побудить нас к постоянному бодрствованию, дабы мы не были застигнуты врасплох.

Под дремотой и усыплением можно разуместь лишь то, что все они, приняв меры, по их мнению достаточные, для подобающей встречи жениха, с уверенностью ожидали его прихода<sup>441</sup>. В самом деле, приложение притчи, останавливающее наше внимание, требует именно такого обстоятельства. Если бы глупые девы были в состоянии замечать течение времени и постепенное угашение своих светильников, то, зная, что им нечем восполнить их, они, естественно, постарались бы достать себе новый запас вовремя. Что они заснули и были пробуждены лишь шумом приближающейся брачной процессии, легко и естественно представляет (и что же иное могло представить) их беспомощную крайность, истощение елея в ту минуту, когда им надлежало иметь его в изобилии. Равным образом, если бы мудрые девы не спали и представлены были бодрствующими, пока спали другие, то не разбудить своих подруг, не напомнить им о приближении времени и о тусклом горении их светильников, когда этому еще можно было помочь, означало бы недостаток любви с их стороны<sup>442</sup>.

Так и происходило дело, когда *«в полночь раздался крик: вот жених идет, выходите навстречу к нему»*. В этот полуночный час, спящие девы, были пробуждены криком передовых процессий или ликовавшей толпы, которая до этой поздней поры ожидала брачного шествия по улицам и теперь громогласно выражала свое приветствие. Духовный смысл его истолковывается различно. Большей частью разумели под этим



пришествие Господа по предвозвещению гласом архангела и трубой Божией (1Сол.4:16), когда Он, небесный Жених, наконец приблизится в сопровождении ангелов, друзей жениха, ведя с собой невесту, торжествующую Церковь, и, ожидая встречи и приветствия со стороны членов церкви, еще воинствующей на земле, составляющих часть этой таинственной невесты<sup>443</sup>, дабы водворить ее в славной обители вечной радости и веселия, для нее уготованной. Некоторые, однако, приписывают крик этот стражам церкви, в которых не будет недостатка в последние времена, и, которые громко провозгласят близкое пришествие Господа. Крик этот раздался *в полночь*. Между позднейшими иудеями существовало верование, что Мессия придет внезапно в полночь, подобно тому, как в этот же час предки их вышли из Египта и в первый раз были избавлены (Исх.12:29). На том же веровании, как полагает бл. Иероним<sup>444</sup>, основано апостольское правило не распускать народ до полуночи в навечерие Пасхи. Все находились вместе до этого часа, ожидая пришествия Господа и Его сугубого торжества: во-первых, воскресения из гроба, во-вторых, принятия владычества над миром. Напрасно, однако же, предполагать, что полночь означает здесь что-либо другое, кроме поры глубокого сна для всех, когда, следовательно, всего менее можно ожидать брачной процессии на улицах, ибо через это весьма живо выражается внезапность дня Господня, который «приходит как тать ночью» (1Сол.5:2). Притча эта получит более обширное приложение, если припомним, что, хотя мы истинно веруем во единое торжественное, конечное пришествие Господа, но, тем не менее, Он нисходит в свою церковь при всяком знаменательном, имеющем решительное в ней значение, событии, при всяком новом проявлении Его Духа, и при этом всякий раз, во имя Его собранные, разделяются на мудрых и глупых или духовно живых и мертвых. Так, в Пятидесятницу, при сошествии Св. Духа, мудрые во Израиле пришли на торжество, глупые же остались вне его<sup>445</sup>.

«Тогда все девы встали и зажгли светильники свои»<sup>446</sup>; и при этом глупые, к своему ужасу, заметили, что их светильники гаснут, по недостатку масла, и что им нечем поддержать

потухающее пламя. В духовном смысле каждый готовится наконец отдать отчет в своих действиях, испытывает глубину своей веры<sup>447</sup>, серьезно исследует, достойна ли его жизнь похвалы, не только от людей, ибо он чувствует, что это уже не принесет ему пользы теперь, но и от Бога. Многие откладывают это испытание действительности своих надежд до последней минуты, а многие откладывают его, со всеми печальными последствиями, даже за пределы гроба, до судного дня; но далее уже нельзя откладывать. Когда наступит день царствия Христова, тогда уже никому невозможно оставаться в неведении своего истинного состояния, ибо в этот день откроются тайные дела людей, дела, скрытые даже от них самих; тогда волны света изольются в тайники их сердец, откроют каждому, что он есть, и самообольщение станет невозможным долее.

В крайности своей глупые девы обращаются к подругам, говоря: *«дайте нам масла вашего, ибо светильники наши погасли»*<sup>448</sup>, или точнее – гаснут. Если бы светильники уже погасли, то пришлось бы не только оправить и поддержать их, но и попросить у подруг огня, чтобы засветить их, о чем, однако же, не говорится. Просьба и отказ, подобно разговору между Авраамом и богачом (Лк.16:24–31), служат лишь внешней одеждой истины, важной истины того, что напрасно ожидать от людей милосердия, которое может оказать один Бог, что мы жалким образом обманываемся, думая легко занять то, что должны купить, – приобрести теплой молитвой и ревностным старанием. Ответ мудрых<sup>449</sup>: *«чтобы не случилось недостатка у вас и у нас»* имеет также свою назидательность. Он гласит нам, что всякий должен жить своей собственной верой. Есть вещи, от сообщения которых другим, мы сами богатеем; если, напр., кто зажигает свечу у другого, тот не истощает своего света, а напротив, вместо одного светильника освещается двумя; но есть нечто божественное по природе, что не передается от одного к другому, а ниспосылается лишь свыше. – Можно, конечно, указать, где должно копать для добывания драгоценного металла, но, когда все сказано, каждый должен добывать его сам своими трудами.

Причина, приводимая мудрыми девами: *чтобы не случилось недостатка у нас и у вас*, включает в себе свидетельство против римско-католического учения о сверхдолжных делах (суперрогации), хотя римско-католические толкователи не хотят выводить отсюда того назидательного заключения, которое находит подтверждение в изречении: «праведник едва спасается» (1Пет.4:18)<sup>450</sup>. Мудрые не воображают, что у них есть нечто большее, какой-то избыток, что, как ненужное для них самих, они могут отдать другим; счастливы они, если их собственные светильники горят так светло, что сами они могут принять участие в брачной свите и войти с радостью в храмину торжества<sup>451</sup>. Своим бедным подругам они дают единственный, возможный при подобных обстоятельствах, совет: *«подите лучше к продающим и купите себе»*. Они посылают их к раздавателям небесной благодати, – к тем, кого Бог поставил в церкви быть проводниками благодатных даров или, по толкованию некоторых, к пророкам и апостолам, дабы от них они научились оживлять в душе своей дело Божие, пока еще есть время. Некоторые в словах этих разумели иронию<sup>452</sup>; но гораздо согласнее с характером тех, кого изображают мудрые девы, видеть в этом совет любви, которая «твердо на все надеется», – увещание подругам не надеяться на людей, а прибегать к источнику, откуда почерпается действительная благодать, и из него оживить действие благодати в сердцах своих.

То, чего желали для себя мудрые, дано им. Пока другие были в отсутствии, стараясь напрасно загладить беспечность прошедшего, жених пришел, и готовые<sup>453</sup>, т. е. светильники которых горели, будучи пополнены из сосуда, вошли с ним на брак<sup>454</sup>, и двери затворились – как для безопасности и невозмутимого веселья собравшихся<sup>455</sup>, так и для окончательного исключения оставшихся вне (Быт.7:16; Откр.3:12). «Какие двери»? спрашивает автор древней проповеди на эту притчу: «это двери, отверстые, для приходящих от востока и запада, чтобы возлечь с Авраамом, Исааком и Иаковом в царствии небесном; та Дверь, которая гласит: Я не отгоняю приходящих ко Мне. Вот, теперь она

отворена, а тогда будет заперта навсегда. Убийцы приходят, – и их допускают, мытари и блудницы приходят, и – приняты; нечистые, прелюбодеи, разбойники и все им подобные приходят, – и отворенная дверь для них не возбранена; ибо Христос, – Дверь, – прощает по беспредельному милосердию, превосходящему всякую меру зла. Но что говорит Он затем? Дверь *затворена*: ничье раскаяние, ничья молитва, ничьи вздохи не будут услышаны. Заперта дверь, впустившая Аарона после поклонения идолу, принявшая Давида после прелюбодеяния и человекоубийства, – не только не отвергнувшая Петра после его троекратного отречения, но даровавшая ему ключи на хранение» (Лк.16:26).

«После пришли другие девы, говоря: Господи, Господи, отвори нам». Нельзя предполагать, чтобы они достали елея, но, напрасно поискав его, они возвращаются с просьбой, чтобы недостаток елея был им прощен, подобно тем, которые умоляют о помиловании, когда уже наступил день суда (Притч.1:28)<sup>456</sup>. Обращением своим «Господи» к жениху они предъявляют право приблизиться к Нему и удостоиться Его благоволения; а двукратное воззвание: «Господи, Господи» очевидно свидетельствует – не о напрасной их уверенности, как думают некоторые, а о настойчивом (Быт.22:11; Исх.3:4; 1Цар.3:10; Мф.27:46; Лк.5:24, 10:41, 13:25, 34, 22:31; Деян.9:4) желании войти, и об опасении, уже овладевшем ими, что затворенная дверь не отворится более. Так и оказалось в действительности<sup>457</sup>. Они слышат изнутри только приговор о своем исключении. «Он отвечал им: истинно говорю вам, Я не знаю вас». (сн. Мф.7:23), т. е. жених не отрицает некоторого внешнего знакомства с ними, но Он не *знает* их в том смысле, в каком добрый пастырь знает своих овец, и они знают пастыря. Это знание по необходимости взаимное, так что замечание бл. Августина, по-видимому, не важное, в сущности очень глубокомысленно, а именно: «Я не знаю вас» (Ин.10:14) есть не что иное, как «вы не знаете Меня»<sup>458</sup>.

Исключение глупых дев от брачного пира, если только такое толкование верно, не временное, а, по нашему разумению, окончательное. Многие представляют это в другом свете, да и

кто не сделал бы этого с радостью? и о подобных взглядах было уже упомянуто в этом толковании; но строгий и суровый смысл этой притчи очевидно верен (Ис.65:13). Бенгель, по поводу их исключения, делит, спасаемых и осуждаемых, на четыре разряда. К первому принадлежат те, которым открыт *широкий вход в царствие, подобно кораблю, входящему в пристань с распушенными парусами*; ко второму – спасающиеся, которые, подобно потерпевшим кораблекрушение плователям, с трудом достигают берега; к третьему разряду – идущие прямо на погибель, грехи которых предшествуют им на суде; наконец, к последнему те, которые хотя, по-видимому, *недалеко были от царствия Божия*, однако лишаются его. К последнему разряду принадлежат и глупые девы, и, замечает он, судьба тех, которые были так близко к царствию и венцу, и, не смотря на то, потеряли их, всего более горестна. Дабы это не было нашим уделом, Господь говорит нам (ибо что Он говорил Своим ученикам, Он говорил всем членам Своей церкви во все века): *«итак, бдите, ибо вы не знаете ни дня, ни часа»*<sup>459</sup>; а как мы не знаем этого, то единственно верное средство быть готовым в этот день, значит быть готовым всякий день; неготовность к этому дню знаменует вечную неготовность; приговор глупым девам гласит, что дела, долженствовавшего быть подвигом целой жизни, нельзя ускорить и совершить мгновенно (Лк.12:40; 1Сол.5:6; 2Пет.3:10).

Следует сказать несколько слов об отношении между этой притчей и притчей «о браке царского сына», для объяснения того, почему в последней, недостойный гость действительно допущен на брачный пир (Мф.22:11) и потом извержен, тогда как здесь глупым девам возбраняется самый вход на брак. Различие это происходит не просто от различного построения обеих притчей; мы находим более важную причину различия. Разве не замечается различия между торжествами того брака и настоящего? То, по словам Герарда, совершается при жизни в церкви воинствующей; это – в последний день в церкви торжествующей. К тому допущены и те, которые не имеют брачной одежды; здесь только те, кому дано «облечься в виссон чистый и светлый; виссон же есть праведность святых»

(Откр.12:8). К тому людей призывает евангельская труба, к этому – труба архангела. Там, входящий может снова выйти или быть изверженным, а здесь, однажды допущенный, уже не выходит и не извергается, а потому и сказано, что *двери затворились*<sup>460</sup>.

## Притча 14. О талантах

Мф.25:14–30

В предшествующей притче представлены были девы, ожидавшие своего Господа; здесь представляются рабы, которые должны для Него трудиться. Там изображена была внутренняя духовная жизнь верующего; здесь – внешняя его деятельность. Там, доля глупых дев предостерегает нас от небрежения и упадка во внутренней жизни; здесь, приговор ленивому рабу направлен против беспечности в исполнении нашего внешнего призвания и делания. Та притча усиливает потребность в поддержании сердечной ревности; эта – в усердном прохождении внешнего служения, дабы радостно, а не печально предстать в оный день с отчетом. Не без основания та притча предшествует этой, так как питать в сердце своем жизнь по Боге есть единственное условие полезной внешней деятельности для царства Божия<sup>461</sup>. Можно посмотреть и с другой точки зрения и находить другое соответствие между девами и рабами: первые означают членов церкви, посвящающих себя созерцательной, последние – более трудовой жизни, – различие, общепринятое в прежние времена, на которое теперь обращается мало внимания. Правда, что каждый член церкви обязан упражняться в той и другой, так что обе притчи прилагаются ко всем без исключения, но не в равной степени: тот или другой элемент христианской жизни может быть преобладающим в способе действий каждого. Каждый обязан стараться о приспособлении их, должен давать полнейшее развитие тому или другому, соображаясь с своими способностями и нуждами окружающих.

Более краткое изложение этой притчи находится у ев. Марка, но с значительными вариантами и с указанием на «десять дев» (Мк.19:34–36), «чтобы, пришедши внезапно, не нашел вас спящих». Ев. Марк соединяет в одну притчи, которые у ев. Матфея с большою точностью разделяются. У ев. Луки (Лк.19:12) читается притча о *минах*, во многом сходная, но конечно не тождественная с настоящей<sup>462</sup>. Принимаемая

некоторыми тождественность их, опровергается различием времени и места. Притча, приводимая ев. Лукой, сказана была на пути Господа в Иерусалим, но еще до Его торжественного входа, а эта – когда Он находился на Масличной горе, на третий день по входе в город. Та была обращена к народу и ученикам; эта – к теснейшему кругу верных последователей, долженствовавших довершать дело, начатое Им на земле. Цель той притчи, более сложной, двоякая и определяется так: толпа, а может быть и многие, чистосердечно следовавшие за Господом, ожидали Его близкого вступления на царство (Ин.6:15; Деян.1:6). Он хотел вразумить их, что еще отдаленно было время для заявления о Его царстве, что Он опять придет на землю, по миновании долговременного периода, и что тогда только противодействие Его царству окончится. Между тем, (и это главный признак взаимного соотношения обеих притчей) верные Его рабы не в праздности должны ожидать Его второго пришествия, но ревностно подвизаться для распространения пределов Его царства, каждый сообразно с данными ему способностями, с упованием, что паки грядущий со славою судить живым и мертвым воздаст каждому по делам его; – в притче ев. Луки прибавляется особенное обстоятельство, что Он, при Своем втором пришествии, искоренит всех врагов Своих, которые ненавидели Его и послали вслед за Ним посольство, с выражением ненависти и неприязни. Отсюда усматривается двоякая цель его притчи. Она частью обращена к той коловратной, легкомысленной толпе, которая теперь последовала за Иисусом, ожидая, что Он допустит провозгласить Себя Царем, какого они по своим понятиям желали, и из которой может быть многие, когда Он уклонился от престола, обманутые в своих надеждах, готовы были восстать на Него и присоединиться к вопиявшим: «да распят будет». К ним относится предостережение, чтобы они не соблазнились долговременным отдалением Его Царства, чтобы не стали в ряды Его гонителей и не подверглись страшному приговору, если и не близкому, то все же неизбежному. Ученики Его также предостерегаются в том, чтобы долгий промежуток от вознесения до второго славного пришествия, проводить не в



беспечном бездействии, а как добрым рабам, подвизаться в верном служении отсутствующему господину, который воздаст щедрую мзду верным слугам и должную кару нерадивым в исполнении своих обязанностей.

Новейшему рационалистическому критику<sup>463</sup> исторической точности в своде евангельских повествований о событиях и словах нашего Господа представилось, будто в этой притче ев. Луки, как и в притче о браке царского сына у ев. Матфея (Мф.32:1), смешаны, вследствие шаткости предания, разнородные предметы, будто фактически мы имеем, как и следует, две притчи, соединенные в одну, но столь неловко, что это соединение самоочевидно. Он настаивает, что между *слугами* (ст. 13) и *гражданами* (ст. 14) нет никакого взаимного отношения, что, с весьма малой переменной в тексте, стихи 12, 14, 15 и 27 составили бы полное целое, которое может быть озаглавлено: «притча о мятежных гражданах», остальные же стихи составят притчу «о талантах» без всякой примеси чуждых элементов<sup>464</sup>. Вспомним, однако, что слушатели, которых Господь поучал, находились в различных нравственных условиях, и имели нужду в различных поучениях, а потому и притча у ев. Луки относилась и к ученикам Его, и к народной толпе, в виду их особенных потребностей. У ев. Луки притча сложнее, так как она достигала более сложной цели; у Матфея проще, так как относилась к одним только ученикам, вследствие чего, все, касающееся народа, как излишнее, в нее и не включается.

Относя истолкование притчи о минах к другому месту, в настоящем случае мы исключительно займемся притчей о *талантах*, хотя с радостью воспользуемся теми пересекающимися лучами света, которые взаимно освещают их обе. «Царство небесное подобно человеку, который, отправляясь в чужую страну, призвал рабов своих и поручил им имение свое». Нужно обратить внимание на отношения *рабов* и *господ* в древности, и не смешивать их с настоящими отношениями между *господами* и *служителями*. Уезжающий домохозяин, не оставляет своим служителям капитала для торгового дела в его отсутствие, и он не мог бы их наказывать за

несоблюдение его интересов как хозяин притчи наказывает ленивого раба. В древности между рабами бывали ремесленники, как это было недавно в России и Америке, ежегодно платившие господину известный оброк или получавшие капитал для торгового дела за его счет, и приносявшие ему известную долю барышей, как это можно предположить в настоящем случае<sup>465</sup>. Человек, отправляющийся в чужую страну, Сам Господь Иисус Христос, нисшедший от Отца, и к Отцу вознестись имеющий<sup>466</sup>, восхотел, на время Своего отшествия, оставить слугам Своим, а в лице их и их преемникам, многие высокие дары. В день Пятидесятницы *имение* Его, т. е. духовные силы и способности, были явно и в обилии сообщены Его слугам, дабы они воспользовались ими (Ин.16:7–10; Еф.4:8–12). Это даровано не в первый раз; многое Господь даровал в продолжение Своего пребывания с ними на земле (Ин.15; Ез.), многое пред Своим вознесением (Ин.20:22), а с того дня, много неистощимого Своего имения уделял всем верным преемственным поколениям Своих слуг (1Кор.12:4–11). С этой точки зрения притча назидательна для всех веков и для всякого человека. Во-первых, для апостолов имение это состояло в духовных дарах, потребных для их служения; но как все, по мере сил своих, призваны назидать один другого, и все христиане суть более или менее участники божественных даров, в коих должны отдать отчет, то и приложение притчи, не останавливаясь на них, простирается на всех. Но так как прежде всего это относится к духовным дарам, то не может не относиться и к другим средствам и способам служения Богу, каковы богатство, репутация, искусство, наука; хотя это сами по себе не духовные блага, но, тем не менее, дарованы людям для духовных целей и могут быть посвящены на служение Богу; обладатели этих даров должны отдать отчет Богу. Слово талант, обыкновенно означающее всякую душевную способность или дарование, всего сильнее свидетельствует, что от притчи именно оно получило свой широкий смысл, проникший человеческую мысль и слово<sup>467</sup>.

Не все люди в равной степени наделены дарами: «*одному дал он пять талантов, другому два, иному один*»<sup>468</sup>. По

толкованию Феофилакта, таланты розданы были по мере веры и добродетельности каждого; но вера, очищающая сердце, есть сама по себе один из важнейших даров, а потому дары были распределены *каждому по его силе*, так как природа каждого человека служит основой его духа, и благодать не разрушает личного характера, не уничтожает его особенности, и не подводит всего, на что она простирается, под один общий уровень (1Кор.12:4–31; Еф.4:16). Естественные дары подобны сосудам, по своей ёмкости более или менее вместительным (Рим.12:6)<sup>469</sup>, которые, однако, во всяком случае должны или могут быть наполнены. О получившем два таланта нельзя думать, что ему дано недостаточно, в сравнении с получившим пять: *малая окружность и большая не уступают одна другой в совершенстве*. Неспособный к обширному кругу действия может быть вполне способен для предназначенного ему поприща: «ибо дары различны, но дух один и тот же»; и как все тело не есть око, ни ухо, и как в войске не все суть начальники<sup>470</sup>, так и в церкви не все суть водители и правители. Но говоря о естественных силах, как о сосудах для вмещения духовного вина, мы не должны терять из виду, что относительная неверность (а полная неверность и вовсе лишает дара) суживает сосуд; верность, напротив, способна расширить его, так что человек с низшими естественными дарами часто деятельнее и благотворнее того, кто талантливее его. В самой притче представлены некоторые примеры, но встречаются и другие соотношения между данными и приобретенными талантами. Имеющие два или даже один талант, могут приобрести пять, а наделенный пятью талантами, приобрести только два.

Распределив таким образом имение своим слугам, мудро соображаясь с силами каждого, господин тотчас отправился. В делах житейских раздача имения весьма естественно предшествует отправлению хозяина; не так в небесном домостроительстве: Отшествие или вознесение совершилось прежде Пятидесятницы, – дня торжественного разделения даров; но слово тотчас остается во всей силе; между ними был

лишь краткий промежуток, и одно непосредственно следовало за другим, хотя и в обратном порядке.

Непосредственно за тем повествуется о том, что сделали слуги, с порученными им талантами, как они провели время отсутствия господина, представлявшее столько искушения для беспечности и лености: *«получивший пять талантов, пошел, употребил их в дело, и приобрел другие пять талантов. Точно также и, получивший два таланта, приобрел другие два таланта»*. Усматривается некоторое различие между изложением ев. Матфея и текстом ев. Луки. Здесь верные слуги неравное число талантов умножают в одинаковой мере, а там равные суммы в различной мере; все получили по мине, но один приобрел десять, а другой пять мин (Лк.19:16–18). Отсюда явствуют две важнейшие истины, которые представлялись бы не столь выразительными, когда бы сказана была только одна притча: во-первых, у ев. Матфея та, что, по мере нами полученного, от нас и востребуется; а во-вторых, у ев. Луки, что как люди различаются по своей верности, ревности и трудолюбию, так будет различно и обилие их духовных приобретений. – Двое были верны, относительно порученной им суммы; не таков был третий: *«получивший же один талант пошел и закопал его в землю, и скрыл серебро господина своего»*. Как выразительно представлено здесь злоупотребление божественными дарами! Скрытая мудрость и утаенное сокровище – какая польза от обоих? Лучше человек, скрывающий свою глупость, нежели человек, скрывающий свою мудрость» (Сир.20:30–31)<sup>471</sup>. У ев. Луки нерадивый слуга прячет свой талант в платок, – неудобный способ хранения для такой большой суммы как мина; у ев. Матфея – *зарывает в землю*<sup>472</sup>.

*«По долгом времени приходит господин рабов тех и требует у них отчета»*. Словами: по долгом времени Христос снова (ст. 5) дает знать, что Его второе пришествие последует не так скоро за первым, как понимали это обещание ученики Его. Когда же придет, то потребует у всех отчета в их делании. Он будет рассчитываться не как богач с неверным управителем (Лк.16:2), и не как царь с немилосердным рабом (Мф.18:23–24); в том и другом случае дело идет о расчете при жизни, а теперь,

когда все кончится. *«И подошед, получивший пять талантов, принес другие пять талантов и говорит: господин, пять талантов ты дал мне; вот другие пять талантов я приобрел на них»*. В этом радостном появлении двух слуг пред Господом мы видим пример «неустранимости» в день суда. Они могли указать на то же, на что ап. Павел, который с уверенностью говорил своим возлюбленным фессалоникийцам: «ибо, кто наша надежда, или радость, или венец похвалы? Не вы ли пред Господом нашим Иисусом Христом в пришествие Его?» (1Сол.2:19; 2Кор.1:14; Флп.4:1). Верный слуга говорит здесь: *вот я приобрел*, а у ев. Луки: *мина твоя принесла*, так ими восполняется изречение ап. Павла: «не я, а благодать Божия...» И слова «я приобрел» предшествуют словам: *ты дал мне*, т. е. таланты господина приумножились в руках его<sup>473</sup>. В этой притче, как было замечено, прибыток соответствует полученной сумме: на пять талантов приобретено пять, на два таланта – два. Соответственно этому, похвала слугам выражена теми же словами, равно как и награда обоим относительно одинакова. Каждый из них услышал: *хорошо, добрый и верный раб*; каждому из них сказано: *войди в радость господина твоего*<sup>474</sup>. Слова эти изображают торжество возвратившегося господина, на которое он приглашает своих рабов непосредственно после того, как они отдали ему отчет и доказали, что в его отсутствие были верны его интересам; при известных обстоятельствах, приглашение раба сесть за стол с господином было одним из способов отпущения на волю; через это раб делался свободным<sup>475</sup>. Можно и здесь предполагать намек на нечто подобное, – подтверждение действием того, что прежде было выражено словами: «Я уже не называю вас рабами... но Я назвал вас друзьями» (Ин.15:15; Лк.12:37; Откр.3:20). Едва ли нужно напоминать, что ежели и точные исполнители своего призвания должны, однако, сказать о себе: «мы рабы ничего нестоющие» (Лк.17:10), то здесь, в одобрении «хорошо», слышится голос кротости (ἐπιείκεια, lenitas, sequitas) Евангелия, а не строгости закона.

*«Подошел и получивший один талант и сказал: господин, я знал тебя, что ты человек жестокий»*<sup>476</sup>, жнешь, где не сеял,

*и собираешь, где не рассыпал; и, убоявшись, пошел и скрыл талант твой в землю, вот тебе твое».* Легко понять, что заставило его медлить до конца; его собственная совесть устрашала его и приводила в недоумение, как ему поступить. Правда, что он не расточил богатства своего господина, подобно неправедному управителю (Лк.16:1), не прожил всей своей части, живя распутно, подобно блудному сыну (Лк.15:13), и не задолжал десятью тысячами талантов, подобно немилосердному слуге (Мф.18:24). Ошибочно было бы смешивать его вину с их виной, потому что в таком случае те самые лица, чью совесть притча долженствовала укорить, от нее ускользают. Если расширить петли духовного невода, то все, кроме величайших беззаконников, проскользнут через них; да и притча направлена не против тяжких грешников, которые во всю свою жизнь не признавали, что Христос есть их Господь и Владыка, которые расточают свой талант или даже вовсе не сознаются, что они получили его. Закон и их собственное сердце довольно обличают их греховность и говорят об угрожающей им опасности. Здесь предостерегаются те, которые *скрывают* свой талант, которые, будучи наделены от Бога средствами для деятельности в Его царстве, по словам Бэкона, «предпочитают индивидуальное и частное благо общему и родовому. Такие легко могут обманывать себя в виду столь многих искушений, отвращающих от труда и подвигов, сопряженных с тщательным развитием таланта. Тут есть какой-то призрак смирения, как будто извиняющий леность; наприм., «довольно забот о душе, поглощающих всю мою деятельность; ответственность за духовные подвиги так страшна, что я не смею предпринимать их; посвятив себя попечению о душе ближних, я могу погубить свою собственную». Как часто в первые времена церкви появлялись христиане, которые, под такими же предлогами, отклоняли от себя исполнение налагаемого на них долга и, призванные быть солью земли, берегли свою соль для себя, отстраняясь от служения на пользу своих братьев<sup>477</sup>.

Назидательно то, что в настоящем случае несостоятельным является слуга, получивший один талант. Ничто не мешало бы

приписать несостоятельность, получившему пять или десять талантов; это не разрушило бы и применимости притчи, так как к несчастью, многие, весьма щедро наделенные, не употребляют или не хотят употребить во славу Божию могущественные средства, данные им Богом. Нет, выставляется раб с одним талантом, дабы таким образом уже никто не мог извинять своей косности, хотя бы и под таким предлогом: «на мою долю так мало досталось, что нет важности в том, как я распорядился своим талантом; при таких бедных средствах, что я могу сделать для Бога; не все ли равно, употребить их в дело, или оставить без употребления»?<sup>478</sup> Здесь Христос поучает, что не высокая или низкая доля, не количество врученных талантов отличает одного слугу пред другим, а верность, в исполнении возложенного долга, служит к оправданию.

Нерадивый слуга сам обнажает корень своей греховности: *«Господин! я знал тебя, что ты человек жестокий»*. Это вовсе не оправдание в данном случае, но верный отголосок из глубины сердца; точное выражение того, как слуга действительно смотрел на своего господина. Сам закоснелый, он видит в нем эгоиста, считает его таким, каков сам. Он не верит в прощающую любовь своего господина, в его благоволение к труду, хотя бы очень несовершенному, но приносимому от чистого сердца и с искренним желанием угодить ему. В этом состояло его произвольное и преступное незнание истинных свойств господина, на служение которому он был поставлен. Знать имя Бога, то есть Его истинные свойства, значит веровать в Него, и это знание спасает от малодушного или беспечного уклонения от делания пред Ним. Решающиеся на служение могут, конечно, опасаться многих ошибок и погрешностей, которых избегают, вовсе отклонив это служение. Но, снабженные нужными средствами, очевидно призываемые, оправдают ли свой образ действия такими отговорками? Не подпадут ли они чрез это приговору, произнесенному над ленивым рабом? Не обнаружит ли, что они думают о Боге, подобно тому, как тот думал о своем господине, что Он жесток, не знает милосердия, не благословляет благих намерений и только карает заблуждения рабов Своих?

Но это еще не все. Продолжая возлагать вину на господина, предупреждая собственное обвинение этим обвинительным приступом, речью, отчасти униженной, отчасти высокомерной (какая это картина грешника пред лицом Божиим!). Он не стыдится приписать ему характер сурового, безрассудного деспота, который требует кирпичей и не дает соломы (Исх.5:7), который хотел бы жать там, где другие сеяли, и сгребать граблями, что другой повеял лопатой<sup>479</sup>, входить в труды других деятелей. Он заблуждается на счет самого труда и образа мыслей господина, для которого должен потрудиться<sup>480</sup>. В сердечной темноте он считает дело свое чем-то внешним, делом для Бога, а не деланием в Боге, или что Бог творит в рабах через Своих рабов; как будто Бог призывает на труд и не дает умения; возлагает бремя и не радуется, не услаждает сердца несущих бремя. Поэтому неудивительно, что он сказал: «я, убоявшись, пошел и скрыл талант твой в землю»<sup>481</sup>, оправдывая свою осторожность и боязливость, которые мешали ему на что-либо решиться, и на что-либо отважиться. Он боялся торговать на этот талант, чтобы, по необходимости рискуя для большего стяжания, не потерять последнего и не прогневать господина; подобно тому, как иные боятся спасти других, чтобы самим не подвергнуться опасности. «Вот тебе твое»<sup>482</sup>. Так как не отрицается, что он возвратил талант своему господину, то могут спросить: каким это было образом? Каким образом дар Божий мог быть скрыт и возвращен в целости, так как оставить его без употребления, значит, в некотором смысле, истратить его? В сущности, такой возврат невозможен, но люди воображают, что можно возвращать, соблюдая лишь отрицательные заповеди, и что, поступая так, они обратно приносят Богу дар Его<sup>483</sup>.

Господину притчи не трудно опровергнуть упрек, взводимый на него неключимым рабом, и он отвечает ему на основании его доводов, осуждает его собственными его устами (Иов.15:6; 2Цар.1:16): *лукавый раб и ленивый, – лукавый, потому что защищает себя клеветами на господина, и ленивый, как это доказывает, не сделанное им дело: «ты знал, что я жну, где не сеял, и собираю, где не расточал. Посему надлежало тебе*



*отдать серебро мое торгующим; и я, пришед, получил бы мое с прибылью»<sup>484</sup>*. Пусть так, пусть я таков, каким ты меня представляешь: строг, взыскателен, жесток, но ты все же обязан был воздать мне должное, и это мог ты сделать без вреда и опасности для себя, и ты приобрел бы для меня, если не возможно большее, посредством какого-нибудь смелого оборота, то, по крайней мере, малый, но верный прибыль. Трудно извлечь определенное духовное значение из этой отдачи серебра торгующим, – определить, имеет ли оно такое значение, или введено лишь для живости рассказа, как естественное восклицание оскорбленного господина. По мнению Ольсгаузена, «слабые натуры, неспособные к самостоятельному труду в царствии Божием, приглашаются примкнуть к другим более твердым характерам и под их руководством употреблять свои дары на пользу церкви»<sup>485</sup>. Не настаивая на подробностях, без ошибки можно заключать, что слова эти вообще могут значить: если человек не в состоянии смело подвизаться в великих делах веры, то, по крайней мере, на поприще более смиренном и безопасном, может доказать свою верность<sup>486</sup>.

Этот приговор тем, которые в *малом* и во *многом* оказались неверными в делах своего господина, можно рассматривать с двух точек зрения: во-первых, как отнятие непроизводительного таланта, во-вторых, как низвержение того, кто имел талант и не пользовался им, во *внешнюю тьму*. «Возьмите у него талант»<sup>487</sup> (здесь мы имеем весьма важное ограничение текста Рим.11:20), *и дайте имеющему десять талантов*». Это лишение служит частью прямым наказанием, частью естественным следствием лени. Но, вникая в аналогию между естественными и духовными предметами, находим, что как член тела, оставленный без упражнения, постепенно теряет силу, нервы и мускулы слабеют; так и способности, Богом данные, в бездействии вянут и покидают нас: «у неимущего отнимется и то, что имеет». Напротив того, как член тела не слабеет от деятельного упражнения, но еще более укрепляется, так бывает и с дарами Божиими<sup>488</sup>: от деятельности они умножаются. «Ибо, всякому имеющему, дастся и

*приумножится»*. Это не значит, что один получает более чем имел прежде, а другой теряет ему принадлежавшее; но этот самый дар, который отнимается у одного, получает другой; один обогащается талантом, отнятым у другого; один восхищает венец, утраченный другим (Откр.3:11); и мы беспрестанно видим, что один по воле Божией занимает место и пользуется благами, которыми другой пренебрегал, употреблял их во зло и, наконец, утратил (Быт.25:34, 28:36, 49:4, 8; 1Цар.16:1, 13; 3Цар.2:35; Ис.22:15–25; Деян.1:25, 26; Рим.11:11). И действительно, это отнятие таланта, оставленного без употребления, имеющее окончательно совершиться в день суда, и в настоящее время беспрестанно повторяется. Это происходит не вдруг, а мало-помалу, так что, пока не все утрачено, все может быть возвращено. Каждое дальнейшее лишение предостерегает нас крепче держаться за то, что еще остается нам. Правда, что для возвращения понесенных утрат, потребна большая энергия, а силы уमाляются; но жаловаться на это значит жаловаться на то, что грех есть грех и влечет за собою проклятие; пока не угасла последняя искра, остается еще возможность раздуть эту искру в пламя; ощущение сгущающегося мрака и смерти могут пробудить сознание опасности и потребность твердого оживления в душе дела Божия. Но сердце того раба никогда не чувствовало опасности, пока, наконец, все погибло безвозвратно. И вот произнесен приговор об отнятии, не употребленного в дело, таланта, и, некоторым образом, совершилось уже самое отнятие. Это еще не все. Далее сказано предстоящим (Лк.19:24): *«негодного раба выбросьте во тьму внешнюю; там будет плач и скрежет зубов»* (Мф.13:42, 22:13). Ольсгаузен делает различие между *внешней тьмой*, приведенного текста, а также Мф.22:13, и огненной печью (Мф.12:42): последний приговор есть окончательный, первый же только карательный, допускающий исправление. Но нет нужды останавливаться на соображениях, не основанных на св. Писании.

Сравнение причин, навлекших приговор этому рабу, и приговор глупым девам, для всех назидательно. Девы впали в заблуждение от напрасной самоуверенности, слуга от

неуверенности, а то и другое равно грешно. Эти два неверные представления о служении Богу, два противоположные утеса, грозящие крушением нашей веры, начертаны для нас на путеводной карте, дабы мы могли избежать их. Девы считали слишком легким делом служить Господу; слуга находил слишком тягостным. Те считали это отправлением на близкий пир, их ожидающий, а этот – страшным, несносным трудом для неблагодарного хозяина. В тех преобладает пылкий темперамент, в этом – уныние (меланхолический). Те представляют состояние людей, которым нужно напоминать: «тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Мф.7:14); «со страхом и трепетом совершайте свое спасение» (Флп.2:2); «если кто хочет за Мной идти, отвергнись себя» (Мф.16:24). Раб же этот есть представитель тех, которым нужно напоминать: «вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе» (Рим.8:15); «вы приступили не к горе осязаемой и пылающей огнем, не ко тьме, мраку и буре; но вы приступили к горе Сиону, и ко граду Бога живаго, и к ходатаю нового завета Иисусу, и к крови кропления, говорящей лучше, нежели Авелева» (Евр.12:18, 22, 24).

## Притча 15. О семени, тайно растущем

Мк.4:26–29

Притча эта, одна только в частности принадлежащая ев. Марку, подобно притче «о квасе», место которой она занимает, объясняет тайную, невидимую силу Божественного слова, развитие его самостоятельной жизни, согласно ее законам, и кроме того, что в них общего, научает, что это Божественное слово по силе, ему присущей, может быть безопасно предоставлено своему внутреннему могуществу.

*«Царствие Божие подобно тому как если человек бросит семя в землю; и спит и встает ночью и днем, и как семя всходит и растет не знает он».* Приступаем прямо к существеннейшему вопросу; идем ему навстречу, предупреждая трудность, которая может встретиться. Кого должно разуметь под человеком, бросающим семя в землю? Сам ли это Сын человеческий, или по воле Его, проповедующие евангелие царствия? То и другое толкование связано с трудностями. Если сеятель Сам Господь, то как понимать ст. 27? О Нем нельзя сказать, что Он не знает, как семя всходит и растет; ибо только Он, Духом Своим присутствуя в сердцах людей, сообщает ему растительную силу. Он не может быть сравниваем с сеятелем, который, посеявши свое семя, уходит и принимается за другие работы, зная, что уже не во власти его что-либо более сделать для семени, которое развивается своей внутренней жизненностью, и что дело до него опять дойдет не прежде, как наступит очередная пора жатвы. В этом образе нельзя узнать Того, Кто не только «начальник и совершитель нашей веры», но кто руководит нас по ее степеням, без чьего благословения и действенной помощи мы не можем иметь успеха. Если же под сеятелем семени понимать наших служителей и вестников истины, которые, согласно с целью притчи, знают, что слово, ими возвещаемое, имеет жизнь, совершенно независимую от орудия, избранного для его сообщения, подобно тому, как жизнь рожденного младенца не зависит уже от жизни родителей; тогда возникает другая, не меньшая трудность; ибо далее (в ст. 29)

сказано: *«когда же созреет плод, немедленно посылает (очевидно самый сеятель) серп, потому что настала жатва»*. О ком, кроме Сына человеческого, «господина жатвы», может быть сказано, что он *посылает серп*, – что он собирает святых, созревших для славы (когда дело веры в их сердцах совершилось) – в вечные обители. Недоумение в том, что если скажем, что Христос Сам Себя разумеет главным деятелем в притче, то Ему приписывается труд низший, Ему не подобающий; если же, с другой стороны, предположить, что Он разумел послушных носителей Своего слова, тогда этим последним будут приписаны большие права, только Ему одному принадлежащие. Здесь не видно вполне удовлетворительного разъяснения. Некоторые старались обойти недоумения, встречающиеся в первом толковании, утверждая, что обстоятельства ст. 27 представляют собой черты случайные, не требующие комментариев, и относящиеся к внешней форме, а не к существенному содержанию притчи. Но между тем ясно, что в удалении сеятеля после того как он вверил зерно земле и предоставил ему развиваться самому, заключается нравственное учение притчи, и опустить его при толковании, значит разрушить целостность притчи, потерять из виду ее цель.

Не защищая этого, мы вместе с другими толкователями полагаем, что под сеятелем разумеется, во-первых, хотя не исключительно, Сам Господь; затем остается рассмотреть, каким образом можно устранить или ослабить признанные трудности. Сон и бдение, ночь и день, по отношению к сеятелю, раз посеявшему семя, как понимали почти все толкователи, древние и новые, выражает не последующую заботливость, с которой он следит за посеянным, а отсутствие такой поздней заботливости<sup>489</sup>, и всякое другое толкование разрушает всю силу притчи. Сеятель не считает нужным беспрестанный уход за семенем; раз вверив его земле, он спокойно спит по ночам; днем вставая, ведет свои обычные дела, а семя между тем предоставлено самому себе: *«и как семя всходит и растет не знает он»*. Эти слова не заключают в себе ничего неясного; напротив того, они исполнены глубокой назидательности, – пока мы их прилагаем к тем, которые по заповеди Христовой сеют

семена вечной жизни. Из этого явствует, что они питают веру к слову своей проповеди, ибо она есть семя Божие. Когда оно западает в сердце, им нечего тревожиться опасениями об окончательном исходе, как будто без них оно не могло бы и жить; не они, а Господь промышляет о поддержании его жизни, Сам все довершая (1Пет.1:23–25)<sup>490</sup>. Им внушается спокойная уверенность, что семя возрастет без их надзора, по закону собственного развития. Им не нужно ни наблюдать, углубился ли корень в почве, ни ускорять преждевременное развитие ростка или образование зерна в колосе; таинство жизни по Боге в сердце человеческом непроницаемо; – всякое покушение так или иначе определить его рост может только препятствовать ему. Развитие подлежит закону: *сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе*, слова, напрашивающиеся на сравнение с 1 посл. Иоанна (Ин.2:12–14), где равным образом апостол разделяет верных по возрасту их духовной жизни – на «детей», «юношей» и «отцов». Но это закон сокрытый; и дела Божии в природе, где Он никогда не повторяет Себя тождественно, не менее разнообразны и в делах благодати. Итак, пусть проповедники Евангелия довольствуются тем, что божественное слово таинственно растет, хотя для них самих непостижим процесс возрастания; и если семя посеяно и дало корень, то остальное во власти Божией; Богу угодно, чтобы затем все прочее оставалось невредимо, чтобы дело достигло совершенства. Конечно, нигде не воспрещается им следить за делом, для которого они служили орудием; ибо, если *земля сама собою производит*, то в то же время этим не исключается влияние дождя, солнца и других благоприятных условий; так и семя Божие, посеянное в сердце, самостоятельно развивается, не без питания, ему потребного. Что умирает, тому ничего подобного не нужно; но слово живет и, следовательно, для него необходимы благоприятные для жизни условия. Иное давать жизнь, иное давать средства к поддержанию жизни; и долг церкви – облегчать эти последние для своих чад. Жизнь, им данная, и постоянно поддерживаемая свыше помощью веры, обращает получаемую пищу в свое собственное тело, и возрастает (Еф.4:16). Может показаться странным, почему

вместо вышеприведённых слов: земля сама собою производит<sup>491</sup>, мы не читаем: «семя растёт и производит само собою», ибо такова в сущности мысль, которую имел Господь; так как если земля здесь означает сердце человека, то не в ней, но в слове, ею принятом, пребывает живительная сила. Но, говоря таким образом, Он намеревался исключить содействие сеятеля, по крайней мере постоянное, и ограничить его участие лишь тем содействием, какое Он оказывает при самом начале.

Остается рассмотреть, в каком смысле это предоставление семени самому себе может быть отнесено ко Христу. Правда (по замечанию Ольсгаузена), что внутренняя жизнь людей ни в какую пору своего развития не чужда бдительного попечения Того, Кто первый ее виновник; но замечательны преимущественно два момента, которые Ему принадлежат: первый, когда божественная жизнь Им первоначально насаждается в душе – это есть время посева; второй, когда эта душа созревает для Его царствия, и Он ее собирает – это есть время жатвы<sup>492</sup>. Между этими периодами есть промежуток, в который дело подвигается вперед не без вседневного наития Его Духа, не без вседневного зиждительного промысления, однако не так, как в те два основные момента, когда рука Его прямо и непосредственно насаждает, и собирает. Трудность уменьшается, когда мы все это применим как должно к возрастанию и успехам вселенской церкви, а не к жизненному поприщу одной души. Господь, явившись во плоти, посеял слово царствия, в мире насадил церковь; по совершении этого Он вознесся; небо восприняло Его до конца веков. Часто с тех пор возносится к Нему молитва, да низойдёт Он к бедному человечеству; часто казалось людям, что для церкви наступает последний конец, что враги ее готовы восторжествовать над нею и сокрушить ее, если бы Он видимо ее не спасал. Однако Он еще не пришел; Он предоставил ей самой преодолевать все препятствия, конечно, при содействии Своего промысления, ибо Он всегда с ней, хотя и невидимо, присутствует. Он оставил божественное семя, растение им насажденное, расти днем и ночью, под переменным влиянием бури и солнечных лучей, и оно возрастает таинственно божественной силой; так будет

продолжаться, пока оно не принесет и не доведет до зрелости предназначенного ему плода. И лишь тогда, когда жатва мира созреет, когда исполнится число избранных, Он паки придет, осуществляя главное видение в Апокалипсисе (Откр.14:14): «И взглянул я, и вот, светлое облако, и на облаке сидит подобный Сыну человеческому. На главе Его золотой венец, и в руке Его острый серп. И вышел другой ангел из храма, и воскликнул громким голосом к сидящему на облаке: пусти серп твой и пожни, потому что пришло время жатвы; ибо жатва на земле созрела»<sup>493</sup>.



## Притча 16. О двух должниках

Лк.7:41–43

Можно считать за общепризнанное и несомненное, что два первые евангелиста и последний, повествуя о возлиянии мира на Христа женщиной, указывают на одно и то же событие (Мф.26:7; Мк.14:3; Ин.12:3). Вопрос, – указывает ли на то же ев. Лука, и, упоминаемая в его евангелии, *жена грешница* была ли Мария, сестра Лазаря, как в этом случае должно бы следовать, – более затруднителен и с древнейших времен церкви разрешаем был различно. Главным доводом за тождество не только трех, но и всех четырех повествований служит, во-первых, в одном случае, имя Симона, как учредителя трапезы (Лк.7:40), и, по всей вероятности, также в другом как хозяина дома, где происходило угощение (Мф.26:6); во-вторых, неправдоподобность, чтобы Господу дважды, столь необычайным образом, воздана была такая почесть, и, в-третьих, еще большая неправдоподобность, чтобы некоторые из присутствующих дважды превратно перетолковали, возданное Ему поклонение, и дважды введены были в соблазн.

На все это можно с основанием ответить, что имя Симона было столь обыкновенно у иудеев, что повторению его нельзя придавать никакой важности<sup>494</sup>. Далее, помазание ног благовониями и миром, хотя встречающееся реже помазания головы, было не беспримерно<sup>495</sup>. Единственно замечательным совпадением здесь было бы то, что Мария, сестра Лазаря, и Мария, «жена грешница», каждая отерли волосами головы своей ноги Господа (Лк.7:38; Ин.12:3). Если это было лишь своеобразное воздаяние почести, каковое едва ли могло прийти на мысль нескольким лицам, то крайне удивительно подобное повторение в двух, один от другого независимых, случаях. Если, однако, смотреть на это как на знак поклонения, как на выражение чувства, вырывающегося из глубины человеческого сердца, тогда это повторение отнюдь не будет странным. Таково оно и действительно. Волосы женщины «есть ее слава» (1Кор.11:15); прекрасная длинная коса всегда считалась ее

главнейшим украшением<sup>496</sup>. Волосы в человеческой личности суть нечто выше по месту и чести, в противоположность ногам – низшему, в том и другом отношении. Что же другое значило это смиренное служебное действие, как не внешнее воплощение внутренней истины, что высшее и главнейшее в чести, славе и красоте человека ниже и менее низшего, принадлежащего Божеству, и что в служении Ему она исполняет свое истинное назначение? И что странного, что Он, возбуждавший сильнее, нежели кто-нибудь, чувство горячей любви и глубочайшего почтения в человеческих сердцах, дважды был предметом такой чести? – чести, которую, надо заметить, вызывало различное побуждение. В одном случае, по отношению к Марии, сестре Лазаря, непосредственной побудительной причиной была душевная благодарность. Она обрела в слове Христа слово вечной жизни для себя самой, и Он увенчал Свой дар воскрешением ее возлюбленного брата из гроба. *Фунт драгоценного мира* был ее благодарственной жертвой; и, не смущаемая стыдом в своих чувствах, она помазала и ноги, и главу Господа. Но что привело жену грешницу с алавастровым сосудом мира к Иисусу? Прощенная, она сокрушалась памятованием о своей греховности, она не осмеливалась подойти ближе и, только ставши позади у ног Его, помазала их, целуя их теми устами, которыми так часто завлекала и прельщала невинность (Притч.5:3, 7:13), и, отирая их волосами своей головы, которые так часто служили ей сетью, уловляющею сердца (1Пет.3:3), она хотя внешним образом явилась исполнительницей наставлений ап. Павла (Рим.6:19): «как предавали вы члены ваши в рабы нечистоте и беззаконию на дела беззаконные, так ныне представьте члены ваши в рабы праведности на дела святые». И благовоние, некогда умащавшее ее тело, и возвышавшее ее прелести (Иудифь10:3), она посвятила на служение Господу<sup>497</sup>, точно так, как израильские женщины отдали зеркала суетности своей на медную умывальницу в скинии (Исх.38:8). Против третьего довода можно отвечать, что, хотя в обоих случаях самое действие некоторыми было понято ложно, других ввело в соблазн, но этим только и ограничивается их взаимное

сходство. В первом случае соблазнился фарисей, учредитель трапезы; во втором – некоторые из учеников, и в особенности – Иуда: фарисей соблазнился Господом, Иуда не столько Им, сколько женщиной; фарисей по той причине, что поведение Спасителя показалось ему несовместным с молвой о Его святости; Иуда – из более мелкого и низкого побуждения корысти. Ко всему этому прибавим, что нет достаточных причин считать, чтобы Мария, принадлежавшая к счастливому семейству вифанскому<sup>498</sup>, к которому так благоволил Господь (Лк.10:42), когда-либо прежде заслуживала название жены грешницы<sup>499</sup>, как это говорится здесь, а сверх того, как некто остроумно заметил, и сам фарисей, сидя за столом с воскрешенным Лазарем (Ин.12:2), едва ли бы так поспешно заключил, что гость его не был пророк Божий.

Представленные доводы эти настолько убедительны, что кажется странным, почему мнение о взаимном отношении этих повествований в начале так долго колебалось, – и между тем, как греческие отцы вообще различали их, римские католики принимали оба события за одно и то же. Последнее мнение получило на западе перевес и сделалось общим со времени Григория В., который его поддержал всем своим авторитетом. Но со времени реформации, когда книги св. Писания были снова подвергнуты более строгому исследованию, другое толкование постепенно стало снова получать большую силу и признано бесспорным. Только в наше время опять Шлейермахер, а за ним Генгстенберг весьма замысловато поддерживали<sup>500</sup>, что помазание происходило только однажды<sup>501</sup>. Но нам нет надобности далее углубляться в эти прения, и потому мы приступаем к притче «о двух должниках», имеющей свою самостоятельность, независимо от повествования других двух евангелий.

Один фарисей просил Господа нашего *«вкусить с ним пищи, и Он, вошед в дом фарисея, возлег. И вот женщина того города, которая была грешница, узнавши, что Он возлег в доме фарисея»*, не будучи приглашена ни домохозяином, ни Господом, проникла в комнату, где собрались гости и была допущена воздать Ему великую почесть. Нет нужды

предполагать здесь что-либо недосказанное, напр., что она была родственница Симона (по мнению Генгстенберга, Симон был женат на Марфе и, след., был ее зять), или она жила в том же доме, – догадки, вообще чуждые повествованию, чтобы не сказать, противоречащие ему. Достаточно малого знакомства с обычаями востока, где так часто трапеза бывает общей, где различие сословий не наблюдается с такою строгостью как у нас, чтобы видеть, что весь рассказ совершенно достоверен<sup>502</sup>. Но если и были для нее препятствия, казавшиеся непреодолимыми для другого, или и для нее самой в ином душевном настроении, то теперь все это было легко устранимо для нее, все это могло быть преодолено ее сильным стремлением, и она проникла, несмотря ни на какие преграды, не отдавая себе отчета, найдут ли люди поступок ее приличным или неприличным<sup>503</sup>. Мысли, занимавшие душу фарисея, негодовавшего на Господа, что Он не отогнал униженной женщины, но милостиво принял ее приношение, – обличали его фарисейский дух<sup>504</sup>, не способный возвыситься над обрядностью, или уразуметь, что святость состоит в чем-то ином, кроме омовения плоти<sup>505</sup>. Он сказал бы этой женщине, если б только она осмелилась подойти к нему: «не приближайся ко мне, ибо я праведнее тебя».

Из его соображения: *«если бы Он был пророк, то знал бы, кто, и какая женщина прикасается к Нему»* мы заключаем, что различие духов считалось по преимуществу одним из важнейших признаков истинного пророка, и, в особенности, величайшего из пророков, Мессии: такое верование основывалось на Ис.11:3–4 (см. 3Цар.14:6; 4Цар.1:3, 5:26), и в Новом Завете это знание явно или скрытно предполагается в Господе (Ин.1:44–49, 2:25, 4:29, 6:61)<sup>506</sup>. Фарисей действительно в уме своем прилагал к Спасителю дилемму: или Он не знает истинного свойства этой женщины и в таком случае не обладает способностью, составляющей принадлежность истинного пророка; или, если знает и допускает, чтобы она Его касалась, и от ее рук принимает такую услугу, то Он чужд святости, служащей также признаком пророка Божия; и так, ни в том, ни в другом случае Он не пророк. С такими мыслями фарисей,

может статья, уже раскаивался, что оказал почет Тому, чьи притязания на Божие посланничество, по его убеждению, были неосновательны.

Господь показал, что Он истинно есть сердцеведец, читающей в сердцах сокровенные мысли. Прямо перстом Своим коснувшись зараженного места, Он говорит: *«Симон, Я имею нечто сказать тебе»*. Тот не отказывается Его выслушать, да и не настолько он отказался верить в высшее свойство своего гостя, чтобы не обратиться к Нему с почтительным воззванием: *скажи, Учитель*. Затем Господь предлагает притчу: *«У одного заимодавца было два должника: один был должен пятьсот динариев, а другой пятьдесят»*. В самых словах нет никакой трудности, но приложение их требует некоторого рассуждения. Нет надобности говорить, что Господь есть заимодавец, человек – должник (Мф.18:24), а грехи – долг (Мф.6:12). Составляющие долг суммы, пятьсот и пятьдесят динариев, различны, но не в такой несоразмерности, как в притче о немилосердном рабе (Мф.18:24–28). Там один должен десять тысяч талантов, а другой сто динариев – разность огромная, соразмерная, впрочем, с грехами человеческими, учиненными против Бога, и грехами против ближнего; здесь разность чрезвычайно мала и долги относятся как десять к единице. Ибо грехи того или другого человека, по отношению к Богу, не имеют неизмеримого различия.

*«Но как они не имели, чем заплатить, он простил обоим. Скажи же, который из них более возлюбил его? Симон отвечал: думаю, тот, которому более простил. Он сказал ему: правильно ты рассудил»*. Трудность заключается в применении, сказанного здесь, о естественном мире к миру духовному. Заключим ли мы, как с первого взгляда может показаться, что есть некоторая выгода в умножении долгов, что лучше задолжать пятьсот, чем пятьдесят динариев; что чем более кто удалился от Бога, тем, обратясь снова, сильнее прилепится к Нему; что чем более грехов, тем более любви? Не следует ли из того: *«станем делать более зла, чтобы после пришлось нам более добра»*, – станем теперь более грешить во избежание того сердечного охлаждения, которое чувствуют

люди, мало грешившие? И не должно ли заключить отсюда, что предостеречь человека от грубых соблазнов, прежде чем в нем пробудится более глубокое, религиозное чувство, или, прежде чем он достиг духовной зрелости после крещения – все это не заслуга достойная вечной благодарности, а преграда к ближайшему и высшему общению с нашим Спасителем? Такое понимание текста не повлечет ли к нравственному противоречию, что чем менее добра в человеке, менее благородных чувств и силы, чем глубже он погрузился в свою самость и чувственность (все это также грехи), тем более он делается способным к высшей и чистейшей любви?

Все это уяснится само собой, если мы будем рассматривать долг не как объективный, а как субъективный долг, – не как совокупность проступков и проявлений зла, а как наибольшее сознание греха, которое, как известно, не соразмеряется в человеке с действительным и положительным преступлением Божия закона. Часто те, которые наименее грешат или, говоря светским языком (ибо в свете не знают греха), впадают в преступления, чувствуют гораздо сильнее свойство греховности, глубже сознают свое падение, источник душевной скорби; а так как они более сокрушались под бременем сделанного зла, то тем сильнейшую питают благодарность за дар Искупителя. Но в словах *«тот, кому мало прощено»* не следует понимать того, кто мало согрешил, а того, кто слабо сознает зло своего греха и свое участие во всеобщем повреждении; кто поэтому, и не возражая против Божия промысла о спасении, равнодушен столько же, сколько фарисей ко Христу, думая, что без Него имеет средство устроить также или почти также свое спасение. Он мало любит или не любит вовсе, потому что он мало чувствует цену, соделанного для него искупления, потому что он не знает, что значило быть под проклятием нарушенного закона, и потом быть, избавленным и усыновленным Богу, чрез милосердного Спасителя<sup>507</sup>.

Симон сам был образцом человека мало любящего, и, мало сознавая грех, мало сознавал и потребность Искупителя, а потому мало возлюбил этого Искупителя, и обнаруживал недостаток любви в весьма обыкновенном, но знаменательном

обстоятельстве. Считая самое приглашение достаточным почетом для своего гостя, он не оказал Ему самой обыкновенной вежливости в обычаях востока: воды не дал на ноги (Быт.33:4; Суд.14:21), не дал целования (Быт.33:4; Исх.18:7), головы маслом не помазал, как это делалось на пиршествах (Ис.22:5, 140:5; Мф.6:17). Но в то время, как он пренебрег всеми обычаями гостеприимства, женщина далеко превзошла обычную их меру. Он не дал воды на ноги Спасителя, она облила их слезами – кровью сердца<sup>508</sup>, как называет их бл. Августин, и волосами головы отерла их. Он не дал ни одного приветственного устного целования, а она не переставала лобызать Его ноги. Он не помазал головы Иисуса простым елеем, а она драгоценным миром помазала Ему ноги.

*«А потому сказываю тебе: прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много: а кому мало прощается, тот мало любит».*

В этих словах с первого взгляда представляется затруднение, признанное всеми; во-первых, как согласить их с притчей, ибо в ней сказано, что тот должник возлюбил более потому, что ему прощено более, а не прощено более за то, что он любил более; далее, как согласить их с общим духом Писания, которое всегда поучает, что мы любим Бога потому, что Он прежде возлюбил нас, – что вера есть единственное предварительное условие прощения, а не любви, которая вовсе не есть условие, а следствие. Некоторые так сильно сознавали эти трудности, что, боясь, чтобы римские католики не извлекли некоторого довода для своей *fides formata* из этого текста, чем они конечно охотно пользуются, – утверждали, что слово, выражающее причину, предшествует здесь слову, выражающему последствие, – что *прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много* значит: *прощаются грехи ее многие, и потому она много возлюбила*<sup>509</sup>. Но, во-первых, она еще не знала о прощении своих грехов, – отпустительные слова выражены уже в следующем стихе – а сверх того, такая увертка от догматического затруднения, насилующая прямой текст, отвергается всеми, кто сознает, что, при толковании Писания, как и всякой другой книги, должны быть, во-первых,

соблюдаемы грамматические правила и законы человеческого языка; что догматика может и будет заботиться сама о себе и никогда не окажется в противоречии сама с собой. Что касается римско-католических полемистов, то они, ни при каком толковании этого текста, не извлекут доводов в свою пользу. Притча, стоящая в центре повествования, служит неодолимой для того преградой; большой долг не так великодушно прощен одному, как малый долг другому, не *по причине* большей любви, которую тот прежде питал к заимодавцу<sup>510</sup>; но наоборот, благодарность за отпущение бóльшего долга возбуждает в нем бóльшую любовь к заимодавцу. Сверх того, если бы подразумевалось, что прощены ее грехи за ее бóльшую любовь, – в том предположении, что оправдывает любовь, а не вера<sup>511</sup>, тогда о другом должнике надлежало бы заключить: *кто любит менее, тому менее прощается*.

Но слова «за то, что она возлюбила много» – лучше уясняются, когда мы внимательнее рассудим, – что значит сильное сокрушение о грехах и пламенное желание прощения, какое выразила эта женщина, а равно, откуда истекает то и другое? Конечно, от глубокого ощущения в сердце грешника, что грехи отдалили его от Бога, который есть любовь (а не питая в себе чувства любви, он вовсе к тому не способен), – от сознания собственной потребности снова соединиться с Ним любовью, от верования, что утраченное им благо возвратится снова, а иначе надежда его слабеет и умирает. Непрощенный грех поставляет к тому великую преграду; и желание прощения, – если это не простое себялюбивое обеспечение личной безопасности, не имеющее в таком случае никакого значения перед Богом, – только и стремится удалить эту преграду, чтобы таким образом сердце могло свободно любить и восчувствовать Его любовь к себе. Это желание может быть удовлетворено одним благодатным прощением. Это есть цвет любви, способный к развитию, но еще не могущий того достигнуть, пока холод гнева Божия не сменится благодатной весной любви. В этом смысле женщина *возлюбила много*<sup>512</sup>. Все ее действия свидетельствуют о непреодолимом стремлении ее сердца к примирению с Богом, от любви которого она была отчуждена



грехами. Все ее слезы, все ее усердное служение свидетельствовали, как много она желала иметь потребность любить и заслужить любовь Его, и вследствие этой любви, которая в сущности была вера (см. ст. 50 – «вера твоя спасла тебя»), она получила отпущение в своих грехах. Это признание, что жизнь не по Богу есть не жизнь, а смерть, это убеждение, что в Боге заключается полнота благодати и блаженства, и, что Он щедро уделяет от полноты Своей всем, приносящим свободные сосуды сердец их, дабы они наполнились, – это самое – назовем ли верой или *любовью* – одно делает человека способным к восприятию божественного дара. И к этому вовсе не был расположен самодовольный своей законнической праведностью<sup>513</sup> фарисей, потому и получивший очень малую, или даже не получивший никакой пользы, от сообщества с Христом, к которому был приведен благим промыслом Божиим. В полной мере обрела это женщина и, таким образом, получила главнейшее и лучшее благо, даруемое Сыном Божиим. К ней обращены были радостные слова, произнесенные Господом: *Вера твоя спасла тебя; иди с миром* (сн. Мк.10:52; Мф.9:29). И над ней исполнилось другое изречение: «когда умножился грех, стала преизобиловать благодать».

## Притча 17. О сострадательном самарянине

Лк.10:30–37

Нет нужды приписывать какой-либо скрытый, злонамеренный умысел законнику, который встал и предложил Иисусу вопрос, давший повод к этой притче; а еще менее предполагать в нем то затаенное коварство других совопросников, которые замыслили на жизнь Спасителя (Ин.8:6; Мф.22:16). Самый вопрос, «что мне делать, чтоб наследовать жизнь вечную?» вовсе не коварен. Совсем другое намерение скрывалось в вопросе о платеже дани: тогда вопрошающий надеялся поставить ответчика в безвыходное положение. Точно также в нем не заключалось никакой привязчивости или насмешки. Это можно заключить по сочувствию ответа, данного Господом, который обыкновенно никогда не отвечал коварным и льстивым вопрошателям. Правда, что этот книжник или законник (тожество их можно видеть из Мф.22:35 и Мк.12:28) предложил вопрос Христу, искушая Его. Но то же самое говорится о другом законнике (Мф.22:35), который, по-видимому, искушал без дурного умысла, судя потому, что Христос засвидетельствовал о нем: «ты не далеко от Царствия Божия» (Мк.12:34). В самом деле, «искушать» значит не более как «испытывать»; а благое или злонамеренное искушение определяется побуждением, из которого оно истекает. Так Бог «искушает» человека, подвергая его испытанию, открывая ему тайны собственного его сердца, которого иначе он сам никогда бы не изведal (Иак.1:12). Он искушает человека, чтобы обнаружить его добрые свойства и укрепить их (Быт.22:1; Евр.11:17), или, чтобы предостеречь человека, от угрожающего ему, скрытого зла, приготовить его к борьбе и победе, чтобы смирить его для его конечного блага (Втор.8:3, 16). Только тот, кто носит имя «искупителя» (Мф.4:3), вполне им заслуженное, (Быт.3:1–5), «искушает» для озлобления, оскорбления, и умножения человеческих бедствий<sup>514</sup>. Если законник «искушал» и не с такой высокой и святой целью, то в нем все-таки нет ничего

злобного и лукавого. Скорее мы можем предполагать, что молва о молодом галилейском Учителе дошла до его слуха и он хотел испытать его познание, измерить глубину его, и рассчитывал, что всего лучше мог достигнуть своей цели, предложив ему наиважнейший вопрос: *«что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?»*

Господь наш на вопрос отвечает вопросом: *«в законе что написано? как читаешь?»* как бы желая сказать: «нужно ли более разъяснять? ответ на вопрос содержится в том самом законе, преподавание и толкование которого ты принял на себя». Законник признает себя недостойным, принятого на себя звания, и в ответ на такой вызов прямо приводит текст (Втор.6:5) в связи с самой сущностью закона. (Лев.19:18). Сделанное им указание, на великую заповедь Божию, признаваемую за таковую же Самим Господом (Мф.22:36), обнаруживало в законнике немалое духовное образование. Слова его правильны, хотя, может быть, он еще не постигал всей великой важности и глубокого значения того, что они в себе заключают; и Господь объявляет ему: *«правильно ты отвечал; так поступай и получишь жизнь вечную»*. Оправдай на самом деле, что ты знаешь, и ты сделаешь все, что нужно. Совесть его, наконец, тронута, и по замечанию евангелиста, он, *«желая оправдаться, сказал Иисусу: кто мой ближний?»*<sup>515</sup>

Может быть он не был великодушен и щедр в исполнении закона любви по отношению к своим собратьям; но в таком случае как не многие имеют право заявлять о своем преимуществе над ним, и как трудно вообще определить, кто эти немногие. *«Кто мой ближний?»* Самый вопрос, подобный Петрову: «сколько раз должен я прощать брату моему, если он погрешит против меня»? (Мф.18:21) не только мог получать неправильное разрешение, но вместе обнаруживал и дурное духовное настроение вопрошавшего. Тот, кто спрашивал: *«кто мой ближний?»* кто желал для себя предварительно полного изложения обязанностей к ближнему, тот обнаруживал там самым, как мало он понимал любовь, сущность которой состоит в том, что она не знает иных пределов, кроме своей невозможности идти далее, что она лишь сама себе

предписывает законы; будучи долгом, непрестанно уплачивая который, она желает оставаться в долгу (Рим.13:8).

Предлагавшему подобный вопрос, нужно было отвести взоры свои от тех многих или немногих, которым, по его понятию, должно оказывать любовь, и обратиться на того, кто должен оказывать любовь, и это, потребное ему, Господь, по Своей бесконечной мудрости и милосердию, открыл в следующей притче. Без дальнейшего предисловия Он начинает: *«Некоторый человек шел из Иерусалима в Иерихон»*. Он шел, или, точнее, *«схождал»*, не потому, что Иерусалим стоял значительно выше Иерихона, который лежал почти на 600 футов ниже уровня Средиземного моря, – но и потому, что путешествие в Иерусалим, как в столицу, считалось восхождением (Деян.18:22). Города эти отстояли один от другого почти на 150 стадий, дорога шла пустынной, каменистой страной – *«пустынею, простирающеюся до Иерихона»* (Втор.34:3; Нав.16:1). Иерихонская долина, этот оазис в пустыне, отличалась редким плодородием и прекрасной местностью; это была, как бы иудейская Темпея, она обильно орошалась водами и поросла пальмами (*«город пальм»*, Втор.34:3; Суд.1:16; 2Пар.33:15), изобиловала розанами, бальзаминным деревом, медом и всеми лучшими произведениями Палестины<sup>516</sup>. Бедная деревушка Риха указывает теперь на то место, где стоял некогда славный город<sup>517</sup>. На пути этом он *«попался к разбойникам, которые сняли с него одежду»*, и так как несчастный, как естественно предположить, сопротивлялся, то злодеи, по своей необузданности, *«изранили его и ушли, оставив его едва живым»* (в славянск. *«едва жива суца»*, в греч. *«полумертва»*). Картина, снятая с натуры. Разбойники обыкновенно старались не испортить одежды, которая составляла лучшую часть добычи, и оберегали ее от запятнания кровью жертвы<sup>518</sup>. Подобные случаи встречались нередко. Иосиф Флавий не раз упоминает, до какой степени в Палестине было распространено разбойничество<sup>519</sup>, а у бл. Иеронима читаем, что дорога, ведущая из Иерусалима в Иерихон, называлась в одном месте *красной* или *кровавой*<sup>520</sup> по множеству убийств, на ней

случавшихся, что тут, в его время, находился форт с римским гарнизоном для охранения путников. И в наше время не совсем миновала эта опасность: сыны пустыни, аравитяне<sup>521</sup>, устраивая засады в глубоких ущельях скал, как и встарь, нападают на многолюдные толпы богомольцев, идущих в Иерихон без турецкого конвоя<sup>522</sup>.

Когда несчастный путник лежал окровавленный, *«по случаю шел некоторый священник тою дорогою»*, – по чудесному совпадению обстоятельств, могли бы мы сказать; но что нам часто кажется простым случаем, есть действие высшей, в сущности, силы, которая таинственной рукой соединяет различные нити человеческих действий в одну общую ткань: эта рука приводит в соприкосновение отрицательный полюс нужд одного человека с положительными вспомогательными средствами другого; скудость ставит в соотношение с обилием. Сюда относятся многие случаи, побуждающие нас к подвигам любви; но мы, к несчастью нашему, пропускаем их, не умея в них видеть перст Божий. Во всяком случае, шедший той дорогой священник, пропустил такой благоприятный для себя случай. Это был, вероятно, один, из живших в Иерихоне, местопребывании многих священников и других служителей храма, а теперь он отправлялся в Иерусалим для «служения Богу в свою череду» (Лк.1:18), или, отслужив свою черду, возвращался домой. Так или иначе, но это был священник, который вовсе не понимал, что значит: «милости хочу, а не жертвы», который, как бы ревностно ни подвизался в исправлении своей должности, пренебрег важнейшее требование закона: суд, милость и веру, ибо, *«увидев его, прошел мимо»*. *«Также и левит»* – с еще большим жестокосердием; ибо он, *«быв на том месте, подошел и посмотрел»*, и увидя несчастное положение израненного человека, требующего безотлагательной помощи, так как последние признаки жизни истекали из его зияющих ран, – *«он также прошел мимо»*. Тацит, изображая такими мрачными красками недружелюбный, неуживчивый характер иудеев в отношении ко всем прочим национальностям, относит к их чести готовность их спешить на помощь своим соотчичам<sup>523</sup>. Но здесь

нет и этой искупающей добродетели, нет ее в тех, на ком лежит прямой долг быть истолкователями закона, столь строго предписывающего исполнение обязанностей человеколюбия, что в нем дважды сказано: «когда увидишь осла брата твоего или вола его, упавших на пути, не оставляй их, но подними их с ним вместе» (Втор.22:4; Исх.23:5). Здесь же не вол и не осел ближнего, а сам ближний лежал в крови, а священник и левит чуждаются единокровного своего (Ис.8:7).

Без сомнения, они находили для себя какую-либо отговорку, так или иначе оправдывали свою небрежность перед своей совестью; вероятно рассуждали с собой, что где один пострадал, там и другому угрожает опасность, что разбойники могли быть недалеко и ежеминутно могли воротиться, или, что уже напрасна всякая человеческая помощь израненному, что остающейся при нем, мог навлечь на себя подозрение в преступлении. Священник, думается нам, воображал, что ему нельзя медлить; служба в храме не ждет, не должна в его отсутствие оставаться неполной, да и зачем это? Вслед за ним не шел ли левит, на котором лежала естественная обязанность оказать подобную помощь, и, который, конечно, заменит его, вынужденного силой обстоятельств, предоставить другому то, чего сам не исполнил. Левит, в свою очередь, вероятно также рассуждал сам с собой, что для него не было обязательно брать на себя опасной помощи, от которой только что устранился священник, да это вовсе и не обязанность, иначе бы тот от нее не отказался. Вызываться же ему было бы теперь в роде оскорбления своему начальнику, в роде безмолвного упрека ему в бесчеловечии и жестокосердии. Вследствие таких-то и подобных доводов они и оставили умирать своего соотчика.

*«Самарянин же некто, проезжая, наехал на него».* Человек этот был подвержен точно тем же опасностям, как и до него, прошедшие мимо; сверх того, нуждавшийся страдалец не только не был его земляк, но даже был из чужого и враждебного ему племени; он, однако, не смущаясь эгоистичным страхом, не заглушая в своем сердце чувства сострадания и жалости, но смущаясь той мыслью, что израненный и окровавленный был иудей, которого он в качестве самарянина должен был

ненавидеть, увидя его, «сжалился». Сострадание, – этот драгоценнейший дар, который он мог дать, – упомянуто было первым; остальное следовало за ним<sup>524</sup>. Так как священник и левит, надмеваясь служением Богу всякого милосердия и сострадания, пренебрегли самыми обыкновенными обязанностями человеколюбия, то исполнение их оставлено было отлученному самарянину, самое имя которого было бранью между иудеями и тождественно с названием еретика (Ин.8:48). Этому последнему оставлено было показать, что такое любовь, и показать на иноплеменнике<sup>525</sup>, на человеке того неприязненного народа, который не имел никаких сношений с его народом, который предавал их анафеме и, без сомнения, с первыми впечатлениями юности, привыкал, по мере своей восприимчивости, мстить злом за зло, обидой за обиду. Иудей звал самарянина не иначе как куфитом, поклонником львов (4Цар.7:24, 25, 30), язычником, поклоняющимся образу голубя; проклинал его в своей синагоге, молился, чтоб ему не иметь части в воскресении, и ни под каким видом не принимал его в число прозелитов, всячески усиливаясь обеспечить исполнение своей молитвы; провозглашал, что его свидетельство ничтожно и не принимал оное, что, допускаявший самарянина в свой дом, навлекал осуждение на своих детей, что вкушать от его пищи, равнялось употреблению в пищу свинины. Истый иудей готов был скорее вытерпеть всякое лишение, чем прибегнуть к малейшей помощи куфита. Самарянин понятно не уступал ему в проклятьях, а равно и в деятельном проявлении вражды и злорадства. Доказательство этому находим в Евангелии (Ин.4:9; Лк.9:53), а равно из других источников можно почерпнуть примеры враждебности с их стороны. Так, у иудеев был обычай сообщать о точном времени пасхальной луны вавилонским пленникам, зажигая огонь сперва на масличной горе, а потом передавая, с одной горной вершины на другую, по огневой телеграфной линии, продолжавшейся вдоль хребта Аврантиды к берегам Евфрата; самаряне же, с целью ввести их в заблуждение и сбить с толку, давали подобный сигнал в ночь накануне настоящего срока<sup>526</sup>. Иосиф Флавий упоминает, что они не только отказывали в гостеприимстве иудеям,

отправлявшимся на праздник в Иерусалим, но и многих из них умерщвляли<sup>527</sup>; а однажды, к неопisanному ужасу иудеев (4Цар.23:13–14; Мф.23:27; Лк.11:44; Чис.19; Иез.39:15), самарянин, тайно вошедши в Иерусалим, осквернил весь храм, разбросав в нем человеческие кости<sup>528</sup>.

Но этот самарянин не был жестокосерд, хотя столь многие причины вооружали его против иудея, хотя он должен был знать, что всякий иудей, верный своему закону, не только оставил бы его без помощи, но считал бы долгом своей совести оставить израненного с самоуверенностью, что он поступает праведно. Все подробности его нежного попечения о бедном чужестранце, о котором он знал только то, что он принадлежал к враждебнейшему для своего народа племени, изложены с трогательной точностью. *«Подошедши, он перевязал ему раны»*, без сомнения тканью, оторванной от своей собственной одежды, *«возливая масло и вино»*, вино для очищения, а масло для смягчения острой боли и для закрытия ран (Ис.1:6), – то и другое дорого ценилось на востоке и считалось целебным<sup>529</sup>. Это требовало немало времени, между тем как все побуждало к поспешности. Оказав раненому человеку необходимую помощь, и оживив в нем угасающую искру жизни, он *«посадил его на своего осла»* (2Пар.33:15), и сам, идя пешком, *«привез его в гостиницу»*<sup>530</sup> (вероятно в Вахуриме) и там снова *«возымел о нем попечение»*, необходимое в положении страждущего. Но даже и теперь он еще не считал себя, исполнившим весь долг любви, а предусмотрительно позаботился о дальнейших нуждах страдальца; на другой день, отъезжая, он вынул два динария, и, отдавая их хозяину, сказал ему: *«имей о нем попечение, и если что издержишь сверх сего»*<sup>531</sup>, *я, когда возвращусь, отдам*<sup>532</sup> *тебе»*. Оставленная им сумма, небольшая, но она не так незначительна, как это кажется, тем более, что путешественник направлял свой путь в Иерусалим по какому-нибудь делу или промыслу, и дня через два мог возвратиться опять.

Прекрасна притча эта, даже если мы будем рассматривать ее в буквальном смысле как предписывающую нам милосердие и готовность на подвиги любви, хотя бы тяжелые и опасные; но,



насколько прекраснее, насколько назидательнее для любви и добрых дел представляется она нам, согласно толкованию большей части отцов церкви, которые видели в ней еще более глубокий смысл, изображение подвига Христа, милосердного Сына человеческого! Никто не станет отрицать, с какой легкостью все обстоятельства притчи согласуются с этим толкованием. Правда, возражали, что оно оставляет притчу без цели и без содержания; но это несправедливо, ибо в чем состоит это содержание? Возвеличить закон любви, показать, кто его исполняет и, кто не исполняет. Но если Сам Христос, Он, именовавший Себя братом человеков, был и лучшим исполнителем закона о любви, показавшим нам, как и кого должны мы любить, и ежели Его пример, а тем более вера в Его любовь к нам, Своей действенной силой воспламеняет взаимное наше братолюбие: то и должны мы видеть в Нем, и в Его искуплении падшего человечества, вечный образец самоотверженной любви в противоположность холодной и эгоистической небрежности левитов и священников (руководителей теократии)<sup>533</sup>. Эта, проникающая буквальную оболочку мысль притчи, и, придающая ей вящее достоинство, конечно, не скрывалась при ее первом изложении; но, поучая человека о любви к ближнему, она не менее назидательна тем, что прикрывает собой великий подвиг Сына человеческого ко всему человечеству<sup>534</sup>.

Углубляясь в этот таинственный смысл, мы усматриваем, что путник олицетворяет человеческую природу или Адама, представителя и главу нашего рода. Он оставил Иерусалим, божественный град, град мирного видения, и идет в Иерихон, город суеты, город, пораженный проклятием (Нав.6:26; 3Цар.16:34). Но едва он оставил св. город, удалился от присутствия Божия и обратил свои желания к дольному миру, как впадает в руки хищника и убийцы (Ин.8:44), обнажен им и его злыми ангелами от одежд первородной праведности, покрыт тяжелыми ранами грешных страстей и пожеланий, которыми истекает жизненная кровь его души<sup>535</sup>. Но он еще не жертва смерти<sup>536</sup>. Напрасно были бы истощены все попечения самарянина о бедном путнике, если бы восстанавливать было

нечего, если бы в нем вовсе погасла искра жизни. Так и восстановление человека было бы невозможно, если бы в нем не оставалось искры божественной жизни, от которой снова небесным дуновением возгорается пламя, если бы не было ни одной истины, которую можно было бы освободить от обдержавшей ее несправедности. Когда ангелы пали по свободному определенному действию своей воли, без всякого внешнего побуждения, падение их было не частное, а всецелое; иначе было с человеком; он оставлен «едва живой», совесть его все еще свидетельствовала о Боге, зло не сделалось его благом; как ни слабо он с ним боролся, он сохранил в себе чувство чего-то утраченного, и по временам душа его стремилась возвратить себе это утраченное. Его положение было бы безнадежно, когда бы он должен был восстать своими собственными силами, но оно не было отчаянно и безнадежно в руках Всемогущего и Всеблаготворителя.

Он и только Он один может утешать изнеможенного, может приложить целебный бальзам к ранам души его, может сказать ей: «в кровях твоих живи» (Иез.16:6). Закон не мог этого сказать; «если бы был дан закон, могущий давать жизнь, то, подлинно, праведность зависела бы от закона» (Гал.3:21)<sup>537</sup>. То был только жезл Елисея, который, будучи возложен на умершего отрока, не возвратил ему жизни (4Цар.4:21); для оживления его надлежало Елисею самому прийти<sup>538</sup>. Или, по выражению Феофилакта, «закон пришел и стоял над ним, лежащим, изнеможенным от множества ран, и, будучи не в силах исцелить их, удалился». Не более помогали и жертвы; они не делали приходящих совершенными, не избавляли от грехов, не очищали совести. Священник и левит равно были бессильны для успешного врачевания, так что, по прекрасному выражению одного ученого исследователя сочинений Бернарда<sup>539</sup>: «многие проходили мимо, но никто не мог спасти. Мимо прошел великий патриарх Авраам, ибо он не давал другим оправдания, а сам был оправдан верой в Ожидаемого. Мимо прошел Моисей, но не сообщил благодати, а дал только закон, не ведущий к совершенству, ибо праведность не от закона. Мимо прошел Аарон, первосвященник, но своими

жертвами он не очистил совести от мертвых дел для служения живому Богу. Мимо прошли патриарх, пророк и жрец, не могли помочь ни волей, ни делом, ибо сами страдали от ран, в покрытом язвами, человеке. Лишь этот истинный самарянин умилосердился, так как Он есть само милосердие, и излил елей на раны, т. е. Сам вселился в сердца верою» (Рим.8:3)<sup>540</sup>.

Если нужно бы придавать точное значение вину и елею, то вместе с Златоустом можно разумеать под елеем помазание Св. Духа, под вином – кровь страдания<sup>541</sup>. Относительно перевязки ран, должно заметить, что св. таинства часто называются *обязаниями* душевных язв, духовные недуги также, по подобию телесных, исцеляются *обязаниями* милосердия Божия<sup>542</sup>. Самарянин, сажаящий израненного на осла, и, следовательно, сам идущий возле<sup>543</sup>, напоминает нам Того, Кто, будучи богат, ради нас обнищал, дабы мы нищетой Его обогатились, Кто не требовал, чтоб Ему служили, но Сам пришел служить, Кто грехи наши понес на теле Своем. Равно сближается значение гостиницы с образом церкви, духовной лечебницы, куда милосердый Сын человеческий приводит всех избавленных Им от власти сатаны для врачевания и исцеления<sup>544</sup> (Мал.4:2; Ос.14:4; Пс.102:3; Мф.13:15; Откр.22:2; и прообразовательно Чис.21:9).

И, подобно тому, как самарянин не остается в гостинице<sup>545</sup>, так и Сын человеческий не пребывает с теми, врачевание которых Он предпринял: «если Я не пойду, Утешитель не придет к вам, а если Я пойду, то пошлю Его к вам». Так Он дарует богатство благодати, пока *паки приидет*. Некоторые толкователи находили символическое значение во всех подробностях притчи: в *двух динариях* два таинства, или два завета, или Слово и Таинство. Но гораздо лучше просто подразумевать под этим все дары благодати, дар целения, отпущения грехов, вообще власть, предоставленную церкви и все ее домостроительство до второго Его пришествия. Самарянин «*вынул два динария, дал хозяину и сказал ему: имей о нем попечение*»; так именно и Он сказал Петру и в лице его всем апостолам: «*паси овец моих, паси агнцев моих*» (Ин.21:15–17; 20:22, 23). Им, а в лице же их, всем их

преемникам, Господь поручил евангельское служение, дабы в качестве домоправителей и хранителей таинств Божиих, они сообщали их для здоровья и спасения людей Его. И как хозяину было обещано: *«если что издержишь сверх сего, я, когда созвращусь, отдам тебе»*<sup>546</sup>, так и Господь возвещал, что никакой труд не напрасен пред Ним, что, сделанное меньшему из Его братьев, будет зачтено, за сделанное для Него, что *«пасущие стадо Божие не для гнусной корысти, но из усердия, когда явится Пастыреначальник, получают неувядающий венец славы»* (1Пет.5:2, 4)<sup>547</sup>.

Будем с должным благоговением относиться к божественной мудрости, с которой, окончив эту трогательную притчу, Христос обращается с вопросом к законнику: *«кто, думаешь, из этих троих был ближний, попавшемуся разбойникам?»* Законник спрашивал: *«а кто мой ближний, которого я обязан любить?»* Господь в ответ ему снова спрашивает: *«кто есть ближний, тот ли, который оказывает любовь, или кто ее не оказывает?»* Ибо Он желал научить, что любовь имеет свою собственную меру, подобно солнцу, которое не разведывает, кого оно озаряет или кого греет, но светит и греет по закону собственного существа, так что ничто не укрыто от его теплоты и света. Законник говорил: *«определи мне моего ближнего, по каким признакам могу узнать его? Единоверие ли, кровные связи, взаимные ли услуги, или иное что указывают мне того, кому я обязан платить этот долг?»* Господь порицает этот вопрос, указывая на человека, и, притом, на презиравшего самарянина, который, не полагая пределов своей любви, щедро и великодушно оказал ее тому, чье несчастье давало ему единственное право на его сострадание, и кто, по понятию законника, никак не мог быть его ближним. В притче заключается возражение не на сделанный вопрос, а на возбудивший его дух совопросника<sup>548</sup>. *«Ты спрашиваешь: кто мой ближний?»* Представь себе человека, задавшего себе другой вопрос: *«кому я могу быть ближним?»* и сам будь судьей, ты или он более проникнут духом Божиим, кто из вас вернейший исполнитель воли Его, подражатель Его совершенства.

На вопрос Господа: «кто из этих троих, думаешь, был ближний попавшемуся разбойникам?» законник уклончиво отвечает: «оказавший ему милость». Это происходило, конечно, не от упорного отвращения воздать должную честь прямо и по имени самарянину<sup>549</sup>, хотя здесь и обнаруживается некоторая склонность к тому. Так или иначе, но Господь сказал: *иди и ты поступай также* (Лк.6:36; Кол.3:12; 1Пет.3:8), и отпустил его, как можно думать, уже более смиренным и человеколюбивым.

Слова эти опровергают мнение позднейших толкователей, которые в притче и разговоре, подавших к ней повод, видели учение об оправдании верой, и, что Господь, спрашивавшему, указал на закон, с той целью, чтобы он, обличенный во грехе, и сознавая скудость своих духовных средств к оправданию, сознал вместе и нужду в Спасителе. Господь, скорее, имел намерение указать законнику на великую бездну, разделяющую знание и действия, на то, как мало отвечала самая жизнь его нравственному понятию о любви к ближним, в чем удостоверяет его собственное недоумение в том, кто его ближний. В самом деле, сознание, как мало мы оправдываем жизнью учение о любви, должно нас убедить, что им недостаточно закона, что делами закона не оправдится никакая плоть; следовательно, заключаем, что оправдать нас может вера; но это уже более отдаленный вывод, а не непосредственная цель притчи.

## Притча 18. О друге, пришедшем в полночь к другу

Лк.40:5–8

Нетрудно уловить связь между этой притчей и, предшествующими ей словами. Когда Спаситель «в одном месте молился и перестал, один из учеников Его сказал ему: Господи! научи нас молиться, как и Иоанн научил учеников своих». В ответ на эту просьбу, Он милостиво дает им ту совершеннейшую форму молитвы, которая, непосредственно исходя от Него, всегда называется Его именем; но, сделав это, Он теперь наставляет их, в каком духе, с каким постоянством и усердием должны они молиться. Здесь такое же заключение, как и в притче «о неправедном судии» (Лк.18:2–8), от меньшего к большему, от худшего к лучшему, с той разницей, что здесь, коснеющее себялюбие человека, противопоставлено всегда готовой щедрости Бога, а там человеческая неправда молчаливо противопоставляется Божией праведности. Заключение таково, что ежели суровый человек настойчивыми просьбами может быть вынужден дать просимое, а неправосудный право рассудить, то сколь несомненное должны мы ожидать благодати и правосудия от щедрого и правосудного Бога<sup>550</sup>. Дальнейшее различие состоит, по-видимому, в том, что неотступная молитва в этой притче приносится о нужде других, а в той молящийся просит за самого себя. Ни в каком, однако, случае нельзя простираť толкование до того, что молитва вынуждает милосердие Бога, когда в сущности это есть действие Его высшего благоволения<sup>551</sup>. Но хотя при поверхностном воззрении Бог представляется нам здесь каким-то подобием «неправедного судии» или неблагосклонного друга, то здесь нужно иметь в виду ту существенную разность, что Его нерасположение есть *мнимое*, а тех – *действительное*. С таким мнимым равнодушием милосердый Сын Божий отнесся к просьбе хананеянки (Мф.15:21). Но почему? Не потому, что Он ей отказывал, а потому, что, зная ее веру, предвидел торжество ее над, представлявшимися ей, препятствиями, и вера эта, подверженная некоторым искушениям, явилась в большей силе

и чистоте, какой она не могла бы проявиться при иных обстоятельствах. Таким же образом великий Ангел Ветхого Завета состязался с Иаковом, боролся с ним всю ночь и, уступая победу над Собой, оставил ему благословение, и с тех пор Иаков стал Израилем, положение его чрез то возвысилось, так как он, преодолев в борьбе с Богом, стал силен и с человеками (Быт.32:28).

Притча о друге, приходящем в полночь, имеет предметом обыкновенный случай общежития, сказана к простым людям, и не выходит из пределов их быта. *«Положим, что кто-нибудь из вас, имея друга, придет к нему в полночь и скажет ему: друг! дай мне три хлеба, ибо друг мой с дороги зашел ко мне, и мне нечего предложить ему»*. Слова эти открывали свободное поприще для аллегорических и мистических толкований, иногда очень замысловатых, но мы в них находим не более, как старание приспособить эти слова Господа к благим целям. Например, по одному из этих толкований гость, приходящий в полночь, это дух человека, который, утомясь странствованиями по миру, вдруг возжелал небесной пищи, стал алкать и жаждать праведности; но хозяину, который есть сам человек «чувственный и духа неимеющий», нечего предложить неожиданному гостю, и в такой духовной скудости<sup>552</sup> он здесь научается обращаться к Богу с усердной молитвой об истинном хлебе – о пище для души<sup>553</sup>. Другое подобное приспособление мы находим у бл. Августина. Он увещевает своих слушателей достигать такой духовной зрелости, чтобы они были способны не только защищаться, но и приобретать последователей и убеждать; так как может случиться, что язычник, еретик или даже православный по имени, но долго заблуждавшийся, и, наконец, пожелавший просветиться в христианстве, и не находя почему-либо для себя удобным обратиться к епископу или катихизатору, пришел бы к ним за советом и наставлением. Как важно в таком случае иметь потребное, для удовлетворения пришедшего! Если же бы у них не оказалось достаточных средств, то притча научает, где их искать и для себя, и для вспомоществования другу: они должны обратиться к Богу с молитвой, чтобы Он вразумил их, а они могли бы в свою

очередь вразумлять других<sup>554</sup>. По толкованию Витринги<sup>555</sup>, гость есть языческий мир; хозяин, его принимающий, – это служители и ученики Иисуса Христа; их-то научает притча, чтобы они питали, проходящих к ним, хлебом, который сами испрашивают у Бога постоянной и усердной молитвой<sup>556</sup>. При таком мистическом толковании естественно спросить, что означают три хлеба, спрашиваемые пришедшим другом. Под ними, по толкованию одних, подразумевалось, что пришедший просит вразумления о Св. Троице<sup>557</sup>; по другим, три хлеба означают три главные духовные дара: вера, надежда и любовь<sup>558</sup>, и пр. того же рода<sup>559</sup>.

*«А тот извнутри скажет ему в ответ: не беспокой меня, двери уже заперты, и дети<sup>560</sup> (или, как некоторые понимают, мои слуги) со мной на постели; я не могу встать и дать тебе»* (сн. Песн.5:3). В аллегорическом объяснении притчи, последние слова имеют также духовное значение, т. е. все, благовременной молитвой получившие право именоваться Моими чадами, открыли себе доступ в Мое царствие, и покоятся там со Мною; слишком поздно молить, когда уже прошло время доступа<sup>561</sup>.

*«Если, говорю вам, он не встанет и не даст ему по дружбе с ним; то по неотступности его, встав, дает ему сколько просит»*. Замечательна сила выражения в словах Господа. *«Неотступность»* (ἀναίδεια, improbitas, бесстыдство)<sup>562</sup>, предполагающая многократное повторение просьбы, и каждый раз все с большей настойчивостью, пока не получится испрашиваемое<sup>563</sup>, смягчается здесь тем обстоятельством, что проситель настаивает не ради себя самого, а ради другого, и, чтобы не изменить священному долгу гостеприимства. Так, Авраам подает нам другой пример неотступно-настойчивой просьбы; он также молит не о себе, а в защиту Содома (Быт.18:23–33). Вооружаясь одной этой настойчивостью, человек, наконец, испрашивает желаемое, получает не три только хлеба, а столько, сколько ему нужно. Так и вышеупомянутая хананейка, которой Господь сперва как бы вовсе отказал в Своем сострадании, но потом открыл для нее всю сокровищницу Своих милостей, получила все по своему



желанию. В настоящей притче тот, который сначала не хотел послать даже одного из своих домочадцев, сам удовлетворяет просьбе нуждающегося друга. Таким образом, «царство небесное берется силою, и употребляющие усилие восхищают его».

О повторении прошений, не вдруг исполняемых, бл. Августин делает много превосходных замечаний, частью относящихся к притче. Так, напр.: «Если Бог иногда медлит подать, это значит, что Он даст уразуметь цену дара, а не то, что в нем отказывает». «Дар, долго ожидаемый, тем с большей приятностью получается, скоро подаваемый, скоро теряет свою цену». – «Бог замедляет Свои дары, дабы ты научился питать великие желания для получения великого». Временное отдаление ожидаемого дара упражняет нашу веру, терпение, смирение. Итак, очевидно, кто всегда молится и не падает духом, и кто унывает при первой неудаче; последний подобен леопарду, раз промахнувшись, уже не бросается на добычу<sup>564</sup>.

В немногих заключительных словах выражается и нравоучение всего сказанного. *«Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете, стучите, и отворят вам»* (Мф.7:7). В этом содержится не просто троекратное повторение одной заповеди; ибо словами просить, искать и стучать выражается постепенное усугубление молитвы, и употреблением их внушается неослабно и настойчиво возрастать в усердии в молитве, пока просящий не получит желаемого. Господь ожидает лишь благовременной минуты для ниспослания Своего дара молящемуся!<sup>565</sup>

## Притча 19. О безумном богаче

Лк.12:16–21

Среди одной из Своих бесед Господь наш был прерван. Некто из Его слушателей так рассеянно слушал Его поучение, или сердце его так крепко прилепилось к мирским интересам, которые действительно, или только по мнению его, были нарушены, и, которые теперь он желал восстановить, что, не могши дожидаться более удобного времени, он выступил с своей, во всяком случае, неуместной просьбой, подавшей повод к настоящей притче. *«Учитель, воскликнул он, «скажи брату моему, чтоб он разделил со мною наследство»*. Из такой смелой просьбы, сделанной в присутствии множества народа, можно заключить, что брат отнимал у него, законно причитающуюся ему, часть отцовского имущества. Часто, однако же, толкователи предполагали совершенно наоборот, – что он был не прав и, сознавая это, ожидал получить благоприятное для себя решение, надеясь на незнакомство Господа с делом. Но самое содержание притчи приводит нас к противоположному заключению. Притча направлена не против несправедливости, а против «любостяжания» (ст. 15), которое может проявляться как в духе охранения или взыскания своей, так и в незаконном присвоении чужой собственности. Крайняя неблаговременность требования обнаруживает свойство человека, в котором привязанность к житейским благам угрожает опасностью подавить в нем всякую восприимчивость к благам духовным, что и вызвало назидательное слово из уст Господа. Что он желал иметь Христа посредником или примирителем (см. Деян.7:27, 35; Исх.2:14), каковым мог быть Господь<sup>566</sup>, не имевший, однако же, полномочия, законно за Ним признанного, было вовсе не предосудительно. Сам апостол Павел предлагает такой же способ решения споров, возникавших между братьями (Кор.6:1–6); и с достаточностью известно, как обременительно сделалось впоследствии это посредничество для епископов церкви<sup>567</sup>.

Но хотя просьба сама по себе не заслуживала порицания, Христос решительно отказался войти в рассмотрение дела как в этом, так и во всех других случаях. Он отклонил от Себя участие в делах гражданского свойства. Не подлежит сомнению, что проповедуемая Им истина, укоренившись в человеческих сердцах, долженствовала совершенно преобразовать и изменить весь строй общества, что Его слово и жизнь были семенами, из которых могли в свое время развиваться христианские государства с соответственным законодательством, относительно собственности и всех других предметов; но Его задачей было – чрез внутреннее обновление произвести внешнее. Его противники не раз покушались коварно вовлечь Его в решения дел уголовного свойства, напр., относительно жены, взятой в прелюбодеянии (Ин.8:3–11), или в гражданскую и политическую юрисдикцию в деле о римской дани (Мф.23). Но во всех подобных случаях Он предусмотрительно избегал этой, расставленной для Него, сети, этой скалы, о которую разбивались столь многие преобразователи человечества; как, напр., потерпевший крушение, Саванарола. Он ограничил Себя пределами нравственного и духовного мира, откуда только могло и возникнуть обновление внешней человеческой жизни. Слова, которыми Он отклоняет просьбу о вмешательстве: *«Кто поставил Меня судить или делить вас»* – ясно указывают на текст Исх.2:14. Почти повторяя их, Он прямо выражает нежелание вмешиваться в дела, до Него не относящиеся<sup>568</sup>, чего не сделал даже Моисей. Но, отказав просителю в его просьбе, Он сделал для него гораздо больше, дав ему благой совет, который относился не к нему одному, но и ко всему предстоящему народу: *«смотрите, берегитесь любостяжания;<sup>569</sup> ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имения»*. В церк.-слав. переводе: «блюдайте и хранитесь». Для полного уразумения этих слов должно уяснить себе, что значит «жизнь человека», которая, таким образом, не состоит в изобилии вещей, ему принадлежащих, которой этому просителю не прибавилось бы, если бы вместо, отыскиваемой им половины, он добился даже получения целого спорного

наследства. У нас одно, а в греческом два слова для выражения жизни, βίος и ζωή – одно – значит жизненность, продолжаемость жизни от рождения до смерти; другое для выражения жизни, которою мы живем, и об этой-то последней здесь и говорит Христос. Человеку свойственно поддерживать свою жизненность, свою низшую жизнь земными благами; мало того, эти последние сами иногда обозначаются этим словом (Мк.12:44; Лк.8:43, 15:2, 21:4; Ин.3:17); но самой своей жизни, своей ζωής, он не может извлекать из нее<sup>570</sup>. «Бог вдунул в ноздри его дыхание жизни», и все земные обладания, как бы ни были огромны они, ни на мгновение не удержат его духа, когда он востребуется от него. Если же это истинно по отношению к жизни, как одушевляющему жизненному началу земного человеческого бытия, то насколько менее жизнь как тождественная с душевным миром, радостью, счастьем здесь, и бессмертием там, заключается в земных благах, состоящих вне человека и ниже человека! Они могут подавлять, стеснять, омрачать эту жизнь; такой опасностью угрожали они человеку, в глазах которого клочок земли стоил дороже царствия небесного, но продолжить ее они не могут. Эта жизнь есть дар Божий и принадлежит Богу. В этом двояком смысле слова «жизнь» мы имеем ключ к тексту, сила которого теряется из виду, если «жизнь» будем принимать исключительно в одном только низшем или высшем значении.

И эту-то торжественную истину, что жизнь человека состоит не в его богатстве, что низшая его жизнь может мгновенно прерваться и что, разлучаясь с ней, он все покидает, – эту-то истину Христос изъясняет следующей притчей: *«у одного богатого человека был хороший урожай в поле»*. Это не хищник, и не грабитель своего соседа. Стяжание его вполне законно<sup>571</sup>, земля источает для него свое обилие, богатство досталось ему так, что на него всякий смотрит как на обладателя безупречного, ибо труды его благословил Бог. Но здесь, как это часто случается, пользующийся ниспосланными дарами забывает о Подателе, и то, что долженствовало его приблизить к Нему, лишь отдаляет от Него. Задолго прежде сказал мудрый царь (Притч.1:32): «Беспечность глупцов (в лат.

prosperitas) погубит их», и это изречение подтверждает своей печатью безумный богач, так как он посреди своего благоденствия<sup>572</sup> заразился сильнейшим миролюбием и оправдывал самыми действиями эгоистические склонности своего сердца. С каким глубоким знанием человеческого сердца предостерегает таковых Псалмопевец, говоря: «когда богатство умножается, не прилагайте к нему сердца» (Пс.61:11). Известно, что опасность прилепиться к богатству умножается по мере того, как оно ускользает от нас и тает в наших руках. Опыт убеждает нас в другой истине, что земные утраты исцеляют от недуга любостяжания, а что, напротив, умножение сокровищ усиливает его и раздражает; это не вода, потушающая огонь, а масло, его питающее<sup>573</sup>: «кто любит серебро, тот не насытится серебром; и кто любит блаженство, тому нет пользы от того» (Еккл.5:9).

«И он рассуждал сам с собой: *что мне делать? Некуда мне собрать плодов моих*». Некоторые с преувеличением видят в этих словах томительную заботливость человека, которого тревожит обилие, составляющее для многих предмет зависти; он недоумевает, что ему предпринять, и затрудняется избытком своих средств, как другие затрудняются их недостатком<sup>574</sup>. Но лучше сказать, что тут пред нами поднята завеса и открывается сердечная тайна миролюбца, тщеславящегося своим богатством, и верно олицетворяющего «собрание запасов для удовлетворения своих пожеланий». В несчастном заблуждении он говорит: *«некуда мне собрать плодов моих»*; и на это был ему благой ответ: «у тебя есть житницы, – семейства бедных, дома вдовиц, убежища сирот и младенцев»<sup>575</sup>. Если бы внял он увещанию сына Сирахова (Сир.29:12): «ради заповеди помоги бедному, и в нужде его не отпускай его ни с чем», то не нашел бы своих житниц очень тесными. Бл. Августин обращается с нежным увещанием к человеку, который, ссужая других из своего прибытка, боится потерпеть утрату: «Богу угодно не то, чтобы ты лишился своего богатства, но, чтобы ты переменил место его хранения; Он дал тебе совет, пойми же его. Представь, что пришедший к тебе друг, находит, что ты сберегаешь плоды свои в сыром помещении; зная, что они

могут повредиться по причине твоей неопытности, он говорит: в этом деле, брат, ты губишь урожай, собранный тобой с великим трудом; ты держишь запас в сырости, и чрез несколько дней он сгниет». «Как же, любезный брат, мне поступить?» – «Подними их в верхний покой». Ты, конечно, послушался бы дружеского совета и перенес бы свои плоды снизу вверх; а ты не хочешь послушаться Христа, поучающего тебя от земли, перенести свои сокровища на небо, где, конечно, не возвратится тебе то, что ты бережешь на земле; ибо Он повелевает тебе оставить землю, чтоб ты мог получить небо, оставить тленное для получения вечного<sup>576</sup>.

Мудрость Его повелевает «приготавливать влагалища неветшающие, и сокровище, не оскудевающее на небесах» (ст. 3 3). Иначе рассуждает безумный богач и поступает по другому плану: *«я сломаю житницы мои, и построю бóльшие, и соберу туда весь хлеб мой и все добро мое. И скажу душе моей: душа!<sup>577</sup> много добра лежит у тебя<sup>578</sup> на многие годы, ешь, пей и веселись»* Имея, как он мечтает теперь, крепость и твердыню, где, как в безопасном убежище, он может предаться успокоению от трудов, где отныне (чтоб вложить слово язычника в уста этого язычника по духу), он не станет обманывать своих прихотей (*defraudare genium suum*) и ни в чем не будет себе отказывать. Иронией и глубокой грустью отзывается эта речь, обращенная не к телу, а к душе, к душе, хотя способной унизиться до такого раболепия пред телом, до такого скотоподобия, но, которая также была способна услаждаться созерцанием величия Божия, и любовью к Богу, и прославлением Его имени<sup>579</sup>. Мудрый царь сказал: «не хвались завтрашним днем» (Притч.27:1), а этот богач хвалится многими годами (ср. Сир.5:1). Надеется, подобно Иову, умножить дни свои как песок морской и скончаться в гнезде своем<sup>580</sup> (Иов.29:18). «И не знает он, прибавим слово сына Сирахова (Сир.11:18), сколько пройдет времени до того, когда он оставит блага свои другим, и умрет».

Такой именно человек и теперь пред нами. Мы слышали, что он говорит сам себе; теперь мы должны внять тому, что в это время говорит ему Бог: *«безумный! в сию ночь душу твою*

*возьмут от тебя*». Эпитет: «безумный»<sup>581</sup> противопоставляется его самомнению о своей мудрости и предусмотрительности; *в эту ночь* – многим годам, ожидаемого им, благоденствия; этой душе, которую он намеревается покоить, усладить и пресыщать, изречен неумолимый и страшный приговор: он разлучится с нею болезненно<sup>582</sup>. Спросят, может быть, каким образом Бог говорил ему? Внезапным ли предчувствием приближающейся смерти, страшным ли содроганием совести, смертным ли недугом, в эту минуту его поразившим, или как-либо иначе? Ни одним из этих способов, судя по значению слов приговора. С ним не случилось ни как с царем Вавилонским, который, произнося устами своими горделивое слово, услышал небесный глас, возвестивший, что царство его отъемлется от него (Дан.4:31); ни как с Иродом, который был поражен смертным ударом в самый момент его нечестивого обоготворения (Деян.12:23). Ни одним из этих способов, но еще страшнее; среди самых его беспечных размышлений, приговор этот уже решен был в совете Божиим<sup>583</sup>; ибо так Господь на небеси посмеется замыслам нечестивых, скоро обращая их в ничтожество. Здесь пока еще не было такого признака близкого суда Божия, но в ту самую минуту, когда нить его жизни готова была прерваться, он ласкал себя долгими годами ненарушимого благоденствия.

И не просто, как переведено по-русски, «возьмут у него душу его», но как несравненно точнее передано в церковнославянском, «*истяжут*»: «как воды постигнут его ужасы, в ночи похитит его буря» (Иов.27:20). Кто же такие те, которые истяжут? Зачем? Это оставлено в мучительной неизвестности. Вероятно, ангелы – мстители, исполнители приговора (сн. Иов.23:22: «душа его приближается к могиле, и жизнь его к смерти»), так что здесь встречается противоположность отошедшей душе, которую несли ангелы на лоно Авраама (Лк.16:22). Сила этого – *возьмут* или *истяжут* (ср. Прем.15:8), прекрасно объяснена Феофилактом: «Подобно безжалостным взимателям дани, грозные ангелы взыщут долг души его, ангелы смерти исторгнут душу сопротивляющегося животолюбца. Душу праведника не истяжут: он предает ее в руки Бога и Отца

довольно и радостно, без скорби расстаётся с нею, ибо тело для него было легким бременем. Грешник, напротив, одевалил свою душу, прилепившись ею к земле, приготовил для нее мучительный разрыв с телом, а потому и сказано, что «душу его истязают от него», как должник предается безжалостным истязателям<sup>584</sup> (ср. Иов.27:8: «какая надежда лицемеру, когда возьмет Бог душу его?»). Это не корабль, долго ожидающий в пристани попутного ветра, и, по данному сигналу, готовый сняться с якоря для отплытия в небо вечности; это корабль, сорванный порывом бури, и разбивающийся об утесы<sup>585</sup>.

*«Кому же достанется то, что ты заготовил?»* Он собирает и не знает кому достанется (Пс.38:7), и Соломон, задолго прежде, между суетными заботами, сопряженными с богатством, указал на мучительную неизвестность богача о том, кому и на какое употребление они достанутся: и возненавидел я весь труд мой, которым трудился под солнцем; потому что должен оставить его человеку, который будет после меня. И кто знает: мудрый ли он будет, или *глупый*? (Еккл.2:18, 19, 21, 26; сн. Пс.48:6–20; Иер.17:11; Иов.27:16, 17).

*«Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет».* Для самого себя и для Бога суть два полюса, между которыми поставлена душа человеческая, и, склоняясь к тому или другому, она предназначает этим для себя одну цель и один предмет своих надежд и усилий. Стремясь к первому, она собирает сокровища для себя. И исход этого мы видели; человек и его сокровище ни к чему не приходят. Он прилепился внутренним своим бытием к тленному и вместе с ним должен погибнуть и сделаться добычей тления. Внешнее обогащение, поставленное им как цель своего бытия, есть внутреннее оскудение в том, что составляет истинное сокровище по отношению к Богу: «где сокровище его, там и сердце его». Согласно св. Писанию, сердце есть истинное сокровище человека, или оно свидетельствует о его истинной бедности. Кто не любит Бога, но сочувствует своим братьям, тот «несчастен и жалок, и нищ, и слеп, и наг», и придет время, когда он убедится, что он действительно таков, хотя бы он и говорил теперь: «я богат, разбогател и ни в чем не имею нужды»



(Откр.3:17). Он нищ пред Богом; он ничего не имеет для Бога; он ничем не обеспечил себя для будущего. С другой стороны, тот только истинно богат, кто богат в Боге, кто лишь вечное и непреходящее сделал предметом своих желаний и усилий. Он всем обладает в Боге, хотя в мире ничего не имеет; умереть для него значит не покинуть свое сокровище, а идти к нему<sup>586</sup>.

Христос, предостерегши слушателей своих от любостяжания и зная, что оно часто происходит от недоверия к отеческому промыслу Божию (Евр.13:5), поучает затем, где им находить лучшее противоядие против томительной заботы о будущем, а именно, в самопредании себя Его любящему попечению и заботливости (ст. 22–30), что и составляет тесную и прекрасную связь между притчей и непосредственно следующими наставлениями.

Указание на воронов, которых Бог питает, хотя они не сеют, не жнут, не имеют ни житниц, ни хранилищ (ст. 24), составляет может быть отдаленное напоминание о питании пророка Илии этими птицами, равно и намек на свидетельство о том (3Цар.17:4, 6).

## Притча 20. О бесплодной смоковнице

Лк.13:6–9

Поспешная страсть быть первыми вестниками несчастных случаев, которая, конечно, происходит от некоторого скрытного злорадства<sup>587</sup>, часто, впрочем, бессознательного, побудила кого-то рассказать Господу о новом злодействе Пилата. Эти вестники правильно понимали, что Он, в заключении предыдущей главы (58, 59), говорил о грозном суде, который навлекают на себя люди своими грехами: но, по обыкновению весьма многих, они относили эти слова лишь к другим. О самом злодействе, которое относится ко времени ссоры между Иродом и Пилатом (Лк.23:12), и могло быть ее причиной или последствием, – нигде не рассказывается, так как нельзя предполагать, чтобы под этим разумелось рассеяние или умерщвление нескольких самарянских фанатиков, о чем повествует Иосиф Флавий<sup>588</sup>, и на что указывали некоторые древнейшие комментаторы. Известно, что в большие празднества вообще приходилось опасаться бунта или, по крайней мере, беспорядков, и против этого принимались разные предосторожности, так как одной искры было достаточно для того, чтобы воспламенить таившуюся вражду иудеев к ненавистному владычеству римлян, и вызвать строжайшее возмездие со стороны римских властей<sup>589</sup>. Нисколько не удивительно, что между бесчисленными, следовавшими затем, жестокостями, та, о которой здесь говорится, была не более как капля в великом море, а потому и история умалчивает о ней. Взрыв мятежного духа, столь свойственного галилеянам<sup>590</sup>, мог служить поводом или извинением этого убийства, которое, притом, вероятно, произошло не в Галилее, где эти люди, подданные Ирода (Лк.23:7–12), не могли подвергнуться жестокости Пилата, но в Иерусалиме, единственном месте, где приносились жертвы (Лев.17:8,9; Втор.12:26,27; Ин.4:20). При этом замечательно самое выражение, в каком передано было об убийстве галилеян, именно, что *«кровь их Пилат смешал с жертвами их»*, т. е.

кровь самих жертвоприносителей с кровью закланных животных<sup>591</sup>. Этой подробностью рассказчики, вероятно, особенно указывали, как на обстоятельство, бывшее явным знаком гнева Божия на погибших. Если люди где и когда-либо могли находить себе безопасное убежище, то конечно у подножия алтаря и в самом действии жертвоприношения Богу. Но в настоящем случае вестники, подобно друзьям Иова, которые гадали о каких-то важных преступлениях, будто бы навлекших на него столь страшные бедствия, думали, что и здесь какая-то ужасная скрытая вина была причиной, что самая их жертва вменена им во грех, и что она не умилировала, а еще более прогневила Бога, так что сами они соделались очистительными жертвами и кровь их долженствовала омыть самое их жертвоприношение.

Так или иначе рассуждали они о погибших, но Господь, опровергая их жестокосердое заключение, сказал им на это: *«Думаете ли вы, что сии галилеяне были грешнее всех галилеян, что так пострадали?»*

Он не отрицает, что они были грешники, по справедливости заслужившие такого, или еще большего Божеского посещения; но что гибель их нимало не доказывает, что они были грешнее всех своих сограждан; а потом, по обыкновению (Лк.13:23; Ин.21:22), побуждает Своих слушателей, не осуждая других, обратить внимание на самих себя: «Нет, говорю вам, если не покаетесь, все также погибнете». Таков именно урок для нас самих, преподаваемый нам бедствиями, постигающими других; они громко и строго призывают нас к покаянию. Не ставя себя выше страдальцев, как будто мы праведнее их, и потому избавлены от подобных скорбей, размыслим лучше, что несчастья, случающиеся с другими, могут постигнуть и нас самих. Притом, научаясь сознавать в себе горький корень греха, мы чувствуем, что если в других он приносит пагубные плоды, то и в нас самих среди подобных искушений могут созреть столь же или еще более пагубные. Чувство это предохранит нас от презорства, к постигнутому карой грешнику. Мысли человека, научившегося познавать самого себя, обращаются на его собственную жизнь, на его собственное сердце. В наказании,

постигшем ближнего, он увидит участь, которая могла постигнуть и его, – предостережение, спасительное для души. Он не станет отрицать, как и Христос не отрицает здесь, внутренней связи между страданием и грехом; но это есть грех целого человечества, связанный с страданием всего человеческого рода, а не безусловно грех известного лица с своей отдельной частью в общем мировом страдании<sup>592</sup>. Он не только не отрицает этой связи, но чем более в нем развито христианское сознание, тем более тесной и внутренней она представляется ему. При всяком новом проявлении нравственного или материального зла, так часто встречающегося в мире, удалившемся от Бога, он будет снова оправдывать Бога, как виновника всякого добра; является ли Он таким отрицательно, посещая бедствиями человека – греховную тварь, отделившуюся от Бога, или положительно, ниспосылая блаженство человеку, искупленному и воссоединенному с Богом.

Преблагословенный Господь наш для большего уяснения затронутой истины и Сам представляет пример внезапного разрушения, стоившего жизни многим: «думаете ли, что те восемнадцать человек, на которых упала башня Силоамская и побила их, виновнее были (или буквально: наиболее задолжавшие – Мф.5:25, 6:12, 18:24; Лк.7:41) всех живущих в Иерусалиме?» И в этом случае жестокие обвинения были неуместны. Но как никто не мог произнести приговор, что погребенные под развалинами башни были из всех наиболее виновными, так и здесь, быстрые и внезапные катастрофы должны считаться призыванием к покаянию; частью потому, что все они напоминают о непрочности жизни, а, следовательно, и о возможной для каждого близкой кончине, всего же более пробуждают чувство и сознание греха. Ибо все разрушительные явления природы: пожар, потоп, землетрясение и буря, все страшные случайности, подобные падению башни, все это суть частные свидетельства того, что все творение подчинилось суе, вследствие грехопадения человека (Рим.8:20, 21), в них слышится грозное предостережение грешникам: «если не покаетесь, все также погибнете».

Близкое сходство между двумя приведенными примерами бедствий, и участью, которой действительно подвергались мятежные иудеи, народ, упорно отказавшийся повиноваться этому призыванию и покаяться, едва ли было случайно, и обязывает нас показать это, сделанное Господом, сближение, во всей его силе. В самом деле, и они «также» погибли, тот же самый вид насильственной смерти постиг их. Как башня Силоамская упала и раздавила восемнадцать жителей Иерусалима, так точно тысячи раздавлены были в последнюю осаду, и во время приступа под развалинами их храма и города; тысячи были пронзены римскими копьями – или, еще ужаснее, погибли от меча междоусобных партий<sup>593</sup> во дворе храма, во время приготовляемых жертвоприношений, так что буквально «кровь их смешалась с жертвами их».

Эти два бедствия могли служить предвестием приговора, произнесенного над всем иудейским народом. Если бы они приняли это предостережение к сердцу и принесли плоды, достойные покаяния, приговор этот мог бы быть еще отвален, но, в противном случае, эти начала скорбей должны были привести, наконец, к бедствию, когда уже не было места раскаянию. Между тем, в этих ударах, которые до сих пор на них падали не для истребления их, но для спасительного вразумления, им надлежало видеть опыты долготерпения Божия, потому что Бог не хочет гибели грешника, и, говоря словами Ольсгаузена, строгая и укоризненная беседа Господа заключена притчею, являющею высокое человеколюбие милосердного Сына человеческого. Он – Ходатай человека, пред правосудием небесного Отца – дает ему время принести покаяние. Чрез все священное Писание проходит мысль об отдалении срока суда Божия для обращения человека к исправлению: двадцатилетний срок был дан пред потопом (Быт.6:3); Авраам просил за содомлян (Быт.18:24); разрушение Иерусалима последовало через сорок лет после Вознесения Господа, а время второго пришествия Христова определяется и отсрочивается долготерпением Божиим (2Пет.3:9).

Итак, пред нами притча о Божием долготерпении и Его строгом правосудии. «И сказал сию притчу: *Некто имел в*

*винограднике своем посаженную смоковницу*». Эта особенность смоковницы, посаженной в винограднике, не согласная с европейскими понятиями о сплошной массе виноградных лоз, покрывающих холмы, очень обыкновенна в Палестине, где на хлебных полях, в виноградниках, и всюду, где допускает свойство почвы, растут смоковницы и яблони<sup>594</sup>. Виноградник означает здесь мир, а не царствие Божие, как в притче «о злых виноградарях». Среди народов мира иудеи были поставлены как народ избранный, долженствовавший принести более плода, более прославить имя Божие (Втор.4:6). Но, будучи непосредственно обращена к ним, она имеет также всемирное приложение, ибо, как Израиль служит представителем всех и каждого в последующие времена избранных для ближайшего познания Бога, так и здесь назидательный урок преподается для церкви из язычников и для всякой христианской души в отдельности<sup>595</sup> (Ср. Мф.3:2; Ин.15:2).

*«И пришел искать плода на ней, и не нашел»*. В св. Писании постоянно встречается это прекрасное уподобление человека с его делами, дереву, приносящему плод<sup>596</sup>, ибо древесные плоды, как и действия человеческие, суть произведения внутреннего организма, проявления внутренней жизни, а не что-либо случайное, извне привходящее, и придаточное (Пс.1:3; Иер.17:8; Ин.15:2–4,5; Рим.7:4). Это подобие уясняет три рода дел, о которых упоминается в Писании, а именно: *дела добрые*<sup>597</sup> – это плоды, которые дает доброе древо по роду своему; *дела мертвые*<sup>598</sup>, привлекательные по наружности, но не сердечные, не дела свободы обновленного человека, как будто подвязные плоды: разглашаемые милостыни, молитвы на показ людям; *дела злые*<sup>599</sup> – темные плоды, повредившегося дерева, по роду своему, подобно ему, испорченные. И вот тех *добрых* плодов здесь вовсе не находилось, иудейская смоковница, поистине, была обильна плодами двух последних родов.

Что здесь рассказано в переносном смысле, то самое в другом случае очень разительно осуществилось в действии (*sermo realis*), когда Господь, в последние дни своего служения, «увидев издалека смоковницу, покрытую листьями, пошел, не

найдет ли чего на ней» (Мк.11:13). Но, подобно хозяину виноградника, «*ничего не нашел*». Давно уже пророки укоряли народ свой, что, будучи поставлен для принесения обильных плодов во славу Божию, он вовсе не исполнил своего назначения, не принося плодов или принося очень горькие (Ис.5:27; Иер.15; Иос.10:1); и теперь величайший из пророков скрытно повторяет то же обвинение.

«*И сказал виноградарю: вот, я третий год прихожу искать плода на этой смоковнице, и не нахожу*». Под этими «*тремя годами*» Бл. Августин понимает времена естественного закона, закона писаного, – а теперь, наконец, времена благодати. По Феофилакту, «Христос приходил трижды, в лице Моисея, в лице пророков, и, наконец, пришел Сам; Он приходит также, если прилагать притчу к жизни человеческой, – в младенчестве, мужестве, и старости». Ольсгаузен видит здесь три года открытого служения Господа на земле; но уже Гроций заметил, и не без основания, что ежели «*три года*» суть хронологические, то и оставление «*на этот год*», или срок, теперь дарованный, также должен быть хронологический; а между тем не один, а сорок лет милосердия дарованы были иудеям, пока, наконец, не пришли римляне, и не отняли у них их имя и место. – «*Сруби ее*» (см. Ис.5:5,6; Мф.7:19; Лк.19:41:44), *на что она и землю занимает*». Зачем дереву стоять долее, когда оно бесплодно<sup>600</sup>? В этом вопросе<sup>601</sup> заключается нечто более простого замечания о напрасном занятии земли, на которой могло бы расти плодоносное дерево. Бесплодное дерево упраздняло землю и, вредным образом затеняя, похищало из земли питательную влагу, нужную для деревьев, не бесполезно растущих. Так было с иудейской церковью, которая не только сама не приносила благотворного плода праведности, но бесславила даже имя Божие между язычниками (Рим.2:4). Иудеи, препятствуя разными путями распространению истинного Богопознания между народами, вредно действовали на них своей оскорбительной гордостью и лицемерием (Мф.23:13,15). Это суждение, верное по отношению к их церкви, не менее верно и по отношению к каждому отдельному грешнику, который бесполезен для дел

Божиих сам по себе, а сверх того, своим вредным примером, своими развращенными правилами служит камнем преткновения для других на пути спасения. В приказании: «сруби ее», по толкованию св. Василия Великого, слышится голос милосердия Божия к людям; ибо наказание Божие совершается не тайно или безмолвно, но самой угрозой уже предостерегает и приглашает грешника к покаянию. Древняя знаменательная пословица, так остроумно выражающая неслышное приближение Божеского суда («*di laneos habent pedes*», – у богов шерстяные ноги), верная для других, неверна для тех, кто имеет уши для того, чтобы слышать. Прежде чем срубают дерево, при корне его полагается секира (Мф.3:10), готовая для немедленного употребления; она положена, но для того, чтобы это знамение угрозы могло отвлечь исполнение (Пар.33:10)<sup>602</sup>.

Виноградарь, который заступает за дерево, и хотел бы милостиво приостановить, а если можно, совсем отвлечь приговор, говоря: *«господин! оставь ее и на этот год, пока я окопаю ее и обложу навозом»*, очевидно есть Сам Сын Божий, Ходатай за человеков (Иов.33:23; Зах.1:12; Евр.7:25). Не должно, однако понимать это в том смысле, будто Отец и Сын не согласны в мнении о грешниках, что совет Отца есть гнев, а совет Сына – милосердие; ибо праведность и любовь не суть лишь качества Того, Кто есть сама праведность и сама любовь; поэтому в Нем одно не может быть противопоставлено другому, будучи Его сущностью. Между тем, избегая одного заблуждения, мы не должны впадать в противоположное, ослабляя в глазах наших действительность гнева Божия против грешника, действительность жертвы Христа, не только по отношению к людям, но и по отношению к Богу; ибо страдания Христа умиляют Бога, а не свидетельствуют только о любви Бога к грешникам. Как примирить эти две истины, и как избежать, помянутых двух заблуждений, это явствует из Писания: «Агнец, закланный от создания мира» (Откр.13:8), «предназначенный, еще прежде сотворения мира» (1Пет.1:20). Жертва, по необходимости, принесенная внешним образом, и в определенное время в совете Того, Кто принес и, Кто принял,



имела место прежде всех времен, или лучше, вне времени, так что мы не можем представить человека несозерцаемым во Христе Богом; совет Божеский не изменялся в отношении к человеку<sup>603</sup>, поскольку Тот, Кто видит конец в самом начале, искони видел его примиренного и восстановленного в Сыне (Рим.14:25,26). С этой точки зрения мы и должны рассматривать первосвященническое ходатайство Христа, имевшее спасительную силу до восшествия Его от земли на небо, и там, представшего за нас, пред Бога; к этому предстательству должно относить долготерпение Божие к грешникам, поущение греховности в ветхозаветном мире и, наступившее *отпущение* (Рим.3:25), чрез совершившееся искупление «во Христе Иисусе»<sup>604</sup>; «колеблется земля и все живущие на ней: Я утвержу столпы ее» (Пс.74:4). Многие из отцов церкви видят в этом или предстательство Церкви, в ее здоровых членах, за немощных, или предстательство Церкви за мир<sup>605</sup>. Такое предстательство несомненно имеет важное значение пред Богом (как об этом свидетельствуют: Быт.18:23-33, 20:7; Исх.32:11; Иов.42:8; 1Цар.12:19-23; 4Цар.19:4, 20; Иер.15:1; 1Тим.2:1-4; Иак.5:14-28; 1Ин.5:16). Не исключая безусловно здесь этого предстательства, мы должны прежде всего и преимущественно относить его к единому Ходатаю, на предстательстве которого должны основываться все другие. Но, будучи Ходатаем, Он вместе есть и исполнитель приговора. Только Он, поставленный Судьей мира, решит участь бесплодной смоковницы («сруби ее»); такой власти не могло быть дано человеку (Мф.13:29, 30).

Этот великий Ходатай предстательствует за людей, но не для того, чтобы они, продолжая грешить, оставались ненаказанными, а, чтобы временно отдалить приговор, и таким образом испытать, обратятся ли грешники и раскаются ли. Ходатайство Его верно выражено заступлением виноградаря за бесплодное дерево, не для того, однако, чтобы оно праздно занимало место, оставалось по прежнему бесплодным (в этом последнем случае он признает приговор совершенно справедливым<sup>606</sup>; Он просит только годичного срока: «не

*принесет ли плода<sup>607</sup>; если же нет, то в следующий год срубишь ее».*

В продолжение этого года *он окопает ее и обложит навозом*, как и теперь это делают с апельсинными деревьями на юге Италии. Эти вспомогательные средства соответствуют различным кротким мерам, предпринимаемым для исправления народов и отдельных людей<sup>608</sup>. Так, пред потопом, Ной проповедовал покаяние, – перед великой катастрофой иудейского народа некоторые из его величайших пророков, напр., Иеремия – перед покорением Иерусалима халдеями, а пред своим конечным рассеянием они могли внимать учению Христа и Его апостолов. Последнее и разумеется здесь как обильнейший дар благодати, как сошествие Духа, следовавшее за смертью, воскресением, и вознесением Господа. «Если они не сделались лучшими, толкует Феофилакт, чрез законы пророков, и не принесли плодов покаяния, то увлажу их Моим учением и страданиями, когда от их воли будет зависеть явить плоды послушания». Когда бы истории отдельных лиц были написаны так же обширно, как истории народов и церкви, мы бы чаще замечали, что к ним прилагаются одни и те же истины; мы бы заметили в жизни людей решительные моменты, от которых зависит все их будущее, – это именно время благодатных посещений, которые они не должны оставлять незамеченными, и которыми должны пользоваться. Для иудейского народа такой эпохой посещения были служения Господа и Его апостолов (Лк.19:42); это было последнее удобрение почвы для смоковницы, столь долго остававшейся бесплодной. И вот, дни милосердия кончились, и она неумолимо была посечена. В самой притче Господь не утверждает положительно, до конца ли останется смоковница бесплодной, и допускается иное предположение – *«не принесет ли плода»*; таким образом, дверь покаяния остается еще отверстою; выражено признание свободной воли человека и отдана ей справедливость; грешники не отвергаются, если только, по своей злой воле упорствуя в неверии и жестокосердии, сами не навлекут на себя неизбежного и страшного приговора<sup>609</sup>.

## Притча 21. О великой вечере

Лк.14:15–24

Излишне было бы доказывать, что эта притча, и та, которая изложена ев. Матфеем (Мф.22:1–14), существенно различаются между собой как по своей цели, так и по вызвавшим их обстоятельствам.

В настоящем случае Господь был приглашен одним из начальников фарисейских вкусить хлеба (ст. 1). Это было не простое обыкновенное угощение. Стол был богатый и пышный. Тут, вероятно, собрались друзья, родственники, и богатые соседи хозяина (ст. 12) (между которыми происходили споры за первое место)<sup>610</sup>. Между этими гостями, как можно думать, большей частью неприязненными к молодому галилейскому Учителю, однако же нашелся один, который не мог не выразить своего сочувствия к словам Господа (ст. 15). Но в его заявлении, тем не менее, было некоторое чувство самоудовлетворенности. Если читать его заявление помимо всякой связи с последующей притчей, которая, как выразительно говорится, обращена была именно к нему, то у него, очевидно, не было никакого опасения за свое место среди тех, что «вкусят хлеба в царстве Божиим». И, однако же, было совершенно возможно, что в самый решительный момент он мог лишиться блаженства, о котором он говорил так назидательно; довольный настоящим, земным, он мог отказаться подняться в тот горний мир, куда его приглашали.

К нему-то, а в его лице и ко всем нам, Христос благоволил обратиться с следующей притчей: *«Один человек сделал большой ужин и звал многих»*. Нередко толковали, что подобно тому, как этот пир происходил вечером, так и при наступлении великого вечера в последнее время (1Ин.2:18; 1Кор.10:11) пришел Христос и звал людей к участию в евангельских блаженствах. Но это значило бы давать слишком широкое значение слову, принадлежащему к разговорному языку, слову, которое и у позднейших греков преимущественно означает ужин и здесь имеет смысл лишь главной дневной трапезы. Люди так

мало расположены к небесному, что для привлечения их от житейских предметов к божественным, Господь наш духовную пищу представляет в виде телесной<sup>611</sup>. Многие, которых велел пригласить богатый человек, суть иудеи<sup>612</sup>, не в качестве целого народа, а лишь те, которых можно считать наиболее расположенными к принятию истины, люди, наиболее религиозные, следовательно, стражи и хранители веры, священники и старейшины, книжники и фарисеи в противоположность мытарям и грешникам, презреннейшему классу народа, очередь которых наступает после того, как первозванные не уважили приглашения.

«И послал раба своего сказать званым: идите, ибо уже все готово». По мнению некоторых, самое напоминание гостям о наступлении пиршества обнаруживает уже, что они мало ценили приглашение. Но это несправедливо и, как уже было показано, объясняется тогдашним обычаем; пренебрежение, к сделанной им чести, и нарушение данного слова, которое можно предполагать здесь, – начинается с их извинения явиться на пиршество. В истории мира была эпоха, когда более чем в какое-либо другое время надлежало сказать – *все готово*; – полнота времени<sup>613</sup>, в которое именно, а не прежде, пришло царство небесное, и люди были призываемы, первыми – иудеи, а за ними язычники, вступить в это царство (Гал.4:1–4). Слуга, зовущий гостей, по толкованию Феофилакта, есть именно «великий Апостол и Первосвященник нашего исповедания», – Тот Самый, Кто принял зрак раба и может быть назван так. Под этим одним слугой, во всяком случае, нельзя понимать ветхозаветных пророков, ибо слуга был послан не прежде как уже действительно наступила *пора ужина* (вечери); поэтому многие толкователи видят в нем не глашатаых, идущих впереди, а слуг, сопровождающих Царя, евангелистов и апостолов, всех, кто, напоминая иудеям пророчества о наступлении царствия, и о их в оном участии<sup>614</sup>, звали их к благодатной трапезе, уже не отдаленной, а близкой. Но мы склоняемся к первому толкованию.

«И начали все<sup>615</sup>, как бы сговорившись, извиняться»<sup>616</sup>. Есть ли существенное различие между извинениями со стороны

первого и второго гостя; представляют ли они существенно разные препятствия, которые удерживают тех или других от последования Христу, или преподают нам общее наставление, что любовь в миру заглушает всякое желание и искание небесных благ, это нелегко определить. Вероятно, между ними есть различие. Может быть первый, извинявшейся тем, что *купил поле и ему нужно пойти посмотреть его*, представляет собой людей, которые надмеваются нажитым богатством. Он идет на поле не как Ахав, посещающей виноградник, приобретенный ценой крови (3Цар.21:15, 16), и не делает ничего предосудительного; важность предостережения заключается в том, что, хотя каждый из гостей оправдывает себя причинами, в которых нет ничего преступного, но все они грешат тем, что подчиняются побуждениям, над которыми должны бы господствовать. Он обзревает свое приобретение и тщеславится им подобно тому, как Навуходоносор, вступая в свой дворец, говорит: «это ли не величественный Вавилон, который построил я в доме царства силой моего могущества и в славу моего величия!» (Дан.4:27). Итак, он представляет собой тех, кого «похоть очес» и «гордость житейская» удерживают от Христа; второй же гость олицетворяет собой заботу об этой жизни, не гордость обладания, но страсть к стяжанию, до того наполняющую его душу, что в ней не остается места высшим помыслам или желаниям. Он сделал значительную покупку и ни на день не может отложить испытания оной<sup>617</sup>: «*я купил пять пар волов; иду испытать их*». Он самым выражением (πορεύομαι) дает понять, что собрался уже идти на свое дело, и просит не задерживать его. Число пять не должно смущать нас; когда Илия нашел Елисея, то последний пахал на двенадцати парах волов (3Цар.19:19). Оба они отделяются от приглашения вежливым отказом: «*прошу тебя, извини меня*». Извинения этого нельзя считать вымышленным, хотя в действительности бывает наоборот, т. е. сначала смотрят вещь, а затем покупают ее. Так, в книге притчей, выразительно говорится о добродетельной жене: «порассудит она о поле и приобретает его» (Притч.31:16), т. е. не так как званый гость в притче, а сначала посмотрит, и затем уже купит.

Первые двое извиняются суетностью и житейскими хлопотами, последнего удерживают от последования Христу удовольствия. «Разве вы не видите, что у меня собственный праздник?» *Я женился и потому не могу прийти*<sup>618</sup>. По Моисееву закону это могло служить достаточной причиной, чтобы не идти на сражение (Втор.24:5), но это не отговорка для того, чтобы не явиться на праздник<sup>619</sup> (1Кор.7:30). Приглашаемый, однако, считает ее, более чем достаточной. Другие, сознавая несостоятельность предлога к отказу, извинились и поручили слуге передать хозяину пиршества благовидные отговорки; этот же последний уверен в полной законности своего несогласия и свое прямое «не хочу» облек в форму: *я не могу*, не озабочиваясь никаким оправданием своего отсутствия<sup>620</sup>.

Здесь мы находим в поведении гостей ту же возрастающую непокорность, хотя не так сильно выраженную, как и в другой притче (Мф.22:5, 6), где одни с пренебрежением встретили зов, другие оскорбили и умертвили зовущих. Первый из этих гостей, по-видимому, очень бы рад был прийти, если бы только имел возможность, если бы не встретилось препятствия, его задержавшего. Это, по его словам, была необходимость, о которой он, без сомнения, хотел сообщить распорядителю пиршества. Второй вовсе не оправдывается такой крайностью, но находит достаточный повод идти за другим делом; впрочем, и он просит его извинить. Третий имеет собственные обязательства и прямо объявляет: не могу прийти. Следуя прекрасному замечанию Бенгеля, есть иная покупка «поля» (Мф.13:44), иное «возложение руки на плуг» (Лк.9:62), участие в ином «обручении» (2Кор.11:2), которые не помешали бы им принять приглашение, так как все они имели одну и ту же цель и были тождественны.

Замечательна связь этих извинений с следующим изречением Спасителя: «если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего, и матери, и жены, и детей, и братьев, и сестер, а притом, и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником»<sup>621</sup> (Лк.14:26). Комментарием к этому служат слова ап. Павла: «я вам сказываю, братья: время уже коротко;

так что, имеющие жен, должны быть как не имеющие; и плачущие как не плачущие; и радующиеся как не радующиеся; и покупающие как не приобретающие; и пользующиеся миром сим как не пользующиеся» (1Кор.7:29–31). Не обладание само по себе, ибо они не имели ничего такого, что было бы незаконно иметь, но чрезмерная привязанность к предметам, вот что служило им препятствием и лишило их участия в пиршестве.

*«И, возвратившись, раб тот донес о всем господину своему»,* т. е. о дурном успехе зова; передал ему, о заявленных гостями, извинениях; все это было именно и в действительности, так как, по всей вероятности, из духовных старейшин иудейского народа едва ли хоть один последовал открыто и безусловно учению Христа (Ин.7:48). *«Тогда<sup>622</sup>, разгневавшись, хозяин дома сказал рабу своему: пойдь скорее по улицам и переулкам<sup>623</sup> города, и приведи сюда нищих, увечных<sup>624</sup>, хромых, и слепых».* Этот второй разряд приглашенных, приходилось искать внутри города, а потому еще речь не касается призвания язычников. Здесь Господь прямо указывает на то наставление, которое пред этим Он высказал хозяину пиршества: «зови нищих, увечных, слепых и хромых» (ст. 13). Великие мира также войдут в царствие Божие, если наперед в душе своей сознают свою нищету и немощь. Великий Учредитель небесного пиршества исполняет Свое собственное приказание, – Он призывает к Своей трапезе духовно-недужных, духовно-оскудевших; между тем, богатые, собственными своими добродетелями, собственными заслугами, удаляются сами; Господь исключает их (Лк.6:24–25; Откр.3:17). Народ, не знавший закона, презренные и отверженные, мытари и грешники войдут в царствие Божие прежде тех мудрых и разумных, которые благодарят Бога, что не походят на других людей и ни в чем не имеют нужды.

*«И сказал раб: Господин! исполнено как приказал ты, и еще есть место».* На такое донесение – ибо благодать, как и природа, пустоты не терпит<sup>625</sup>, ему снова приказано: *«пойди по дорогам и изгородям и убеди прийти, чтоб наполнился дом мой».* Если званные «с улиц и переулков города» были самые последние из иудеев, меньшие, наиболее невежественные, и

преданные грубейшим порокам, то, живущие вне города, который принимается за символ теократии, подгородные, бесприютные, странствующие по дорогам, живущие под изгородями<sup>626</sup>, считались еще более презренными бродягами как нынешние цыгане, и это были язычники, идолопоклонники в полном значении этого слова<sup>627</sup>. Отсюда явствует, что притча, будучи до сих пор исторической, делается пророческой, возвещая, что всеобъемлющая благодать не удовлетворяется приятием части или одного иудейского народа, что, уготованное пиршество, должно быть многолюдно, что церковь способна вместить и иудея, и язычника, что все соделаются согражданами святых и присными (domestici) Богу (Еф.2:19). Это объявлено не прямо, так как еще не наступило время разоблачения сокровенной тайны<sup>628</sup>.

«Убеди (или принудь) их прийти» – этот текст по-своему толковали инквизиторы, фанатики, и все те, которые, насилуя совесть, думали найти в Писании для этого основание или предлог, между тем, странно, как могли они отсюда извлекать доказательство для какого-либо другого побуждения, кроме нравственного. Во-первых, принимая в рассуждение основное содержание притчи, в котором нельзя допустить никакого противоречия, было бы нелепо предполагать в рабе, посланном для приглашения, иной образ действия, кроме усердной просьбы. Можно ли вообразить, чтобы этот *один раб* гнал перед собой с поля в город стадо понуждаемых гостей, и притом, гостей, собранных из грубого и беспорядочного сословия, за коими он, наконец, был послан? Это «убеди их прийти» поставлено совершенно с другим намерением. Учредитель пиршества, конечно, не ожидал теперь встретить сопротивления в принятии его зова, и не рассчитывал на насильственные меры в случае их равнодушия. Напротив того, он мог предполагать, что эти бездомные бедняки, жившие по дорогам и под изгородями, до того сочтут себя недостойными приглашения, что едва ли поверят, чтобы оно к ним относилось; едва ли без особенного ободрения и настоятельности они решатся войти в жилище богатого человека и разделить с ним его угощение. Переходя к духовному значению этих предметов, мы не можем



допустить никаких насильственных мер, кроме усиленных убеждений<sup>629</sup> со стороны посланников Христа, глубоко сознающих важность своего посольства, и, предусматривающих роковые последствия, для приемлющих или отвергающих призвание. Они побуждают, но подобно ангелам, которые, взяв за руку медлившего Лота, выводят его за стены осужденного города (Быт.19:11). Посланники Христовы побуждают и другим образом, исполняя поручение Того, Кому должны внять Его создания, Кто не только упрасивает, но повелевает всем и всюду принести покаяние и веровать в Евангелие<sup>630</sup>. По замечанию Анзельма, люди побуждаются и другим образом, когда Бог посещает их Своими бедствиями, прибегать к Нему и спастись в Его церкви<sup>631</sup>; или обильной проповедью о законе, устрашающей совесть<sup>632</sup> и ведущей ко Кресту, как единому убежищу и единой надежде.

Притча заключается строгим заявлением негодующего хозяина: *«ибо сказываю вам, что никто из тех званых<sup>633</sup> не вкусит моего ужина»*. Множественное число «вам» относится здесь к слуге, который один был послан. Это изречение Христа нельзя отнести к окружавшим Его фарисеям; оно произнесено хозяином пиршества. Представляет ли этот единый раб многих, в присутствии которых сделано заявление, или допустит, что те, к которым хозяин обращается, суть уже собравшиеся гости? Конечно, исключенные и не допущенные на торжество, видя входящих, могли также пожелать войти за другими, основываясь на прежде сделанном приглашении, – и вот они за свое пренебрежение наказаны решительным отлучением. Так раскаивается Исав и со слезами просит, видя, что право первородства досталось другому, но уже не может вернуть себе благословения (Евр.12:17). Он навсегда лишился его; и ничто не может отменить раз сделанного приговора (Притч.1:28; Мф.25:11, 12; Ин.8:21).

Сравнивая эту притчу с притчей «о браке царского сына», мы должны заметить, с каким тонким искусством распределены все малейшие обстоятельства во взаимном соответствии. Там главное лицо царь, начальствующий над войсками и высылающий толпы слуг, а не одного только раба, исполнителя

его приказаний. Там непринятие царского приглашения, по восточным обычаям о покорности, было не менее как бунт; оно сопровождалось оскорблением посланных слуг и вызвало страшное возмездие. Здесь оскорбление представляется менее важным, и ему соответствует наказание, т. е. во внешних обстоятельствах, дополняющих содержание притчи – отлучение от пиршества; впрочем, оно не легче в духовном смысле и означает лишение царства Божия, вечное отлучение от лица Божия и славы Его всемогущества.

## Притча 22. О заблудшей овце

Мф.18:12–14; Лк.15:3–7

Слова, служащие введением к трем последующим притчам XV гл. евангелиста Луки, «*приближались к Нему все мытари и грешники слушать Его*», не должно принимать за означение какого-либо известного и определенного времени. Скорее, они указывают на преобладающий характер служения Христа в этот период (ср. Мк.2:15; Лк.7:37), когда некая тайная сила влекла к Нему, и к слушанию словес Его, отребие народа<sup>634</sup>. Из этой среды *мытарей и грешников*, первые презираемы были своими единоземцами за свой промысл<sup>635</sup>, последние, призываемые Им к покаянию и исправлению, слыли за нарушителей закона Божия (Лк.7:39). Он же не только их не отвергал и не избегал их прикосновения, которых боялись оскверниться фарисеи, но милостиво принимал, охотно поучал и сближался с ними. Смотря на это, книжники и фарисеи роптали и соблазнялись<sup>636</sup>. Они лучше могли понимать предтечу Иоанна, который удалился в пустыню, не вступал в сообщество с грешниками, был подвижником, как по внешнему образу жизни, так и по своему внутреннему настроению. Это внешнее отдаление от грешников, составлявшее форму ветхозаветной праведности, считалось нужным для людей, которые заботились об ограждении своей чистоты в те подзаконные времена, до пришествия Того, Кто принес в мир силы добра для торжества над злом, силы более мощные и доселе неведомые. Доселе сами предрасположенные к заразе, считали мудростью убегать зараженных. Он же был врач, смело искавший зараженных, дабы его здравие осилило их немощи, его праведность восторжествовала над их греховностью. Между тем, книжники и фарисеи вовсе не понимали, чего ради Он искал общения грешников, а не избегал их. Они не имели ни любви, внушающей надежду на восстановление падших, ни спасительных средств для восстановления, ни же противоядия для предохранения самих себя при первом искушении.

Сделанное ими раньше выражение своего недовольства на это, вызвало замечательные слова Господа: «не здоровые имеют нужду во враче, но больные; Я пришел призвать не праведников, а грешников к покаянию» (Лк.5:31,32); теперь новый их ропот подал повод к трем последующим притчам. В них Христос хотел пристыдить этих ропотников, представляя им, что ангелы Божии и Сам Бог радуются обращению грешника, и противопоставляя эту чистую радость на небесах узкой досаде и завистливому негодованию на земле. Небо и святые небожители приветствуют кающегося, а подобные ему грешники горделиво держатся вдали от него, боясь, чтобы прикосновение его не осквернило их, а прощение грехов его считают для себя оскорбительным.

Но это еще не все. Не просто была радость на небесах о кающемся грешнике, но была *большая* радость о нем одном, чем о девяноста девяти таких, какими были сами строгие его порицатели. Что и в них могло быть нечто доброе, Он не отрицает. Многие между ними, без сомнения, питали ревность по Боге, были последователями праведности, как они ее понимали, праведности по закону. Но теперь, когда с откровением высшей праведности, праведности по вере, с учением о новой евангельской жизни, они упорно отказываются принять в этом участие, отвергают тех, которые возродились чрез Него для новой жизни, эти последние, хотя до сего времени удалявшиеся от Бога, несравненно более их к Нему приблизились; так одна овца была принесена *домой*, а девяноста девять оставлены в пустыне; так для блудного сына заклан упитанный телец, а старший брат не получил и козленка. Им, наконец, было объявлено, что, коснея в своих убеждениях, они *вовсе* будут исключены из этого нового царства праведности и мира, и радости о Святом Духе, вступление в которое им свободно было предложено вместе с мытарями и грешниками.

Из трех притчей этой главы две первые представляют, главным образом, *ищущую* любовь Божию, третья же, в особенности изображает, соответственно этой любви, объем и возрастание раскаяния в сердце грешника. Таким образом, одна

и та же истина последовательно представляется с разных точек зрения, – причем первой выставляется ищущая любовь Божия, так как от нее исходят все добрые движения; но во всех одна и та же истина, ибо из слияния этих двух родников, – ищущей любви извне и веры, внутренне пробуждающейся, из обыкновенной благодати и веры – проистекает раскаяние. Таким образом, эти притчи, вместе взятые, составляют одно совершенное гармоническое целое. В двух первых ничего не говорится обо охлаждении сердца и внутреннем удалении от Бога; ибо действительно «заблудшая овца» и «потерянная драхма» суть образы, не соответствующие этому значению; последняя лишь говорит о такой перемене, умалчивая о предшествующем действии Духа Божия в сердце, о предваряющей силе и любви, которые обретают странника, прежде чем он сам оглянулся на себя и обратился к Богу. Итак, эти притчи составляют трилогию, состоящую из двух главных частей, из которых начало второй имеет место у еванг. Луки в 11 ст.

Укажем и на другие внутренние между ними соотношения. В следующих одна за другой притчах усматривается постепенное понижение чисел (количественный anticlimax): 1 из 100, 1 из 10, 1 из 2<sup>637</sup>; тогда как в смысле цены или внутренней стоимости понесенных утрат находим восходящую прогрессию (climax realis). Равным образом различаются человеческие ощущения и интересы, затронутые в этих последующих притчах, из которых в каждой постепенно усиливается боязнь, относительно возврата того, чему угрожает гибель. Хозяин стада во сто овец может, в некотором смысле, считаться человеком зажиточным, а потому, конечно, он не столько огорчается потерей одной овцы, сколько женщина потерей одной из десяти драхм, и в то же время, сила ее скорби отнюдь не может идти в сравнение с сокрушением отца, у которого один из двух сынов делается жертвой разврата. Так мы постепенно переходим из одного в другой теснейший и более замкнутый круг, испытываем сильнейшие ощущения надежды, страха и любви, с каждой притчей более и более приближаемся к внутреннему средоточию и самому сердцу истины.

С другой стороны, в каждом из приведенных случаев представляется образ большей человеческой виновности и вящего милосердия Божия. В первой притче вина кажется наименьшей: грешник является в притче под образом простой заблудившейся овцы. Это одна только сторона истины, но и самая существенная, т. е. что грех не только часто, но и вообще в большей или меньшей степени есть неведение (Лк.23:34; Деян.3:17; 1Тим.1:13); грешник не понимает, что он делает, и если с одной стороны навлекает на себя гнев, то с другой возбуждает сострадание. Он есть заблудшая овца, часто еще не опознавшаяся, что ей должно делать, не понимающая, что у ней есть пастырь, или что она принадлежит к стаду. Другие грешники представляются в образе потерянной драхмы. Они знают, что они создания Божии, что в душе их напечатлен образ Великого Царя, но, не смотря на то, отметаются, отрекаются от своего высокого происхождения и добровольно погружаются в водоворот мирской суеты. Грех их конечно больший; но грехопадение блудного сына еще тягостнее. Изведать любовь Божию, познать Бога, напечатлевшего в нас Свой образ Бога и Отца, к семейству Которого мы принадлежим, и пренебречь этой любовью, покинуть этот дом: это есть верх греха; но при всем том, милосердие Божие столь велико, что прощает этот грех и возвращает беглеца его семейству<sup>638</sup>.

Предпослав такое введение, приступаем к последовательному рассмотрению этих притчей по одиночке, и, во-первых, притчи о заблудшей овце. *«Кто из вас, имея сто овец и, потеряв одну из них, не оставит девяносто девяти в пустыне, и не пойдет за пропавшей, пока не найдет ее»*. С первого взгляда может показаться, что пастух заботится об одной заблудшей овце на счет всех других, и что он покидает девяносто девять в пустыне; но *пустыня* не означает здесь утесистого или песчаного и безводного края; это не убежище хищных зверей или кочующих разбойнических орд; скорее, это обширная и злачная равнина, степь, названная пустыней, лишь по безлюдью, а, собственно, представляющая удобнейшее пастбище овец<sup>639</sup>. Так мы читаем у ев. Иоанна (Ин.6:10), что «было много травы» на месте, которое у ев. Матф. называется

пустынным (Мф.14:15; см. Иез.34:25). Мы обыкновенно под пустыней в Писании представляем однообразную, бесплодную и безжизненную глушь, а это не согласно с действительностью. Правда, что некоторые части пустынь Палестины и Аравии каменисты и песчаны, но в целом они представляют более разнообразные виды, изобилуют обширными и плодородными полосами или, по крайней мере, удобными пажитями<sup>640</sup>. Поэтому мы в праве заключить, что, когда пастух пошел на поиски одной заблудшей овцы, стадо оставлено было на обычном и безопасном пастбище. Этот образ особенно верен по отношению к духовным водителям иудейского народа. Они также были пастыри, непрестанно обвиняемые, порицаемые, предостерегаемые под этим самым именем (Иез.34; Зах.11:16); под именем пастырей Того, Кто, также именуя Себя, являет бдительную заботливость о Своем народе (Ис.40:11; Иер.31:10; Иез.34:12, 37:24; Зах.13:7; ср. Пс.22:1, 79:1); но они не только не искали пропадавших<sup>641</sup>, не только не приносили назад на плечах своих овец заблудших, не только не собирали рассеянных, но роптали на Него «Пастыря Израилева, «Великого Пастыря овец» за то, что Он лично делал то, чем Его представители столь долго пренебрегали, Сам исправляя их опущения.

В обыкновенном порядке вещей, отставшая овца могла бы сама возвратиться к стаду. Но не так бывает с овцой Божией: раз заблудившись, она, по-видимому, не в силах воротиться назад. Грех увлекает центробежной силой, и чем долее блуждает странник, тем более и более удаляется; а потому, раз сбившись с пути, он неминуемо гибнет<sup>642</sup>, если только Сам Пастырь не взыщет его; в противном случае, раз затерявшись, он, конечно, оканчивает своей гибелью. Сын Божий в Своем воплощении препоясавшись на этот подвиг; вся Его земная жизнь была посвящена возвращению заблудившихся на путь истины. Он не утомлялся трудностью этого пути, не останавливался, когда терние язвило Его тело или вонзалось в Его ноги; Он изведаль всю глубину наших зол, понес на Себе, заслуженное человеком, проклятье, ибо Он искал пропавшей, «пока не нашел ее», хотел совершить Свой труд до конца. С какой

нежностью пастырь заботится о найденной заблудившейся овце, обретение которой стоило ему всех этих трудов! Он не гонит ее грубо к стаду, никому ее не поручает, *а, нашедши, берет ее на плечи свои с радостью* и заботливо несет ее к своему стаду (ср. Втор.32:10). В этом мы узнаем образ подкрепляющей благодати Христовой, действие которой не прекращается, пока не соделает, искупленных Им, участниками конечного спасения. Но если некоторые придают великую важность утомлению пастуха под тяжестью его бремени, разумея под этим страдания Того, Кто «грехи наши Сам вознес телом Своим на древо»<sup>643</sup> (1Пет.2:24); на Кого возложены все наши беззакония, то это есть непонимание истинного смысла. В словах: *пока не найдет ее*, выражается все изнеможение, все истощение на пути Того, Кто пришел для обретения Своей заблудившейся твари<sup>644</sup>. И это есть образ торжественного возвращения Его на небеса с Своим трофеем, добычей, которую Он, сильнейший Давид, освободил от льва и медведя (1Цар.17:34, 35)<sup>645</sup>.

«И, подобно как человек, пришедши домой, созовет друзей и соседей и скажет им: *порадуйтесь со мною*»<sup>646</sup>, я нашел свою пропавшую овцу», делает их участниками своей радости, как прежде они принимали участие в его горе (ибо он предполагает своих друзей, сочувствующими его потере), так бывает радость и на небеси, когда один заблудившийся возвращен к небесному стаду, ибо небо и искупленная земля образуют единое царство, соединяемое той любовью, которая есть «союз совершенства». «Сказываю вам, что так на небеси более радости будет об одном грешнике, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии». В словах: *сказываю вам* должно заметить тонкое, но величественное указание на достоинство лица Своего, подобно как у св. Иоанна: «мы говорим, что знаем»; ибо Христос, говоря о небесных предметах, говорит о них как Своих собственных (Ин.1:51, 3:11). О радости сказано в будущем времени: *более радости будет*, и это вполне понятно, так как здесь разумеется радость Великого Пастыря; ибо Он еще не вознесся на небо, куда Он «приведет» и всех Им искупленных.



Если это было все, то тут не было бы ничего неясного; но в притче говорится не просто о радости об одном кающемся, но о том, что радость об одном кающемся бывает большею, *нежели о девяносто девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии*. Легко понять, почему между людьми может быть большая радость при избавлении от небольшой утраты, нежели при постоянном и безопасном обладании многим. Так мать, сосредоточивая всю свою нежность на больном детище, кажется, любит только его одного, и при выздоровлении его, более радуется, чем, видя постоянно здоровыми, всех других. Или, выражаясь словами Августина:<sup>647</sup> «что такое происходит в душе, что она более услаждается, снова находя или возвращая любимые предметы, чем, когда непрерывно ими обладает? Полководец торжествует свою победу и ощущает тем большую радость, чем большим опасностям подвергался. Буря бросает плователей, угрожает крушением, все бледнеет при виде смерти, но проясняется небо, утихает буря и общая радость тем сильнее, чем больше испытано ужаса. Друг наш болен, биение пульса его нас пугает, все, кому дорого его выздоровление, страдают вместе с ним, но ему становится легче, хотя он еще не обнаруживает прежних сил, между тем, чувствуется такая радость, которой не ощущали, пока он был здоров и силен<sup>648</sup>. Отчего же происходит такая безмерная радость? Конечно, от неожиданного исхода; от временной неизвестности. Но такая неизвестность не имеет места пред Богом, Который знает конец при самом начале; небесная радость не вызывается и не усиливается предшествующим страхом. Высокая любовь Божия не усиливается к находящимся в опасности как в представленном примере матери и детей ее – не отдаляет на второй план и любовь к другим, так что аналогия и объяснение, извлекаемое из человеческой природы, не представляют решения трудностей.

Далее, кто может не иметь нужду в покаянии, когда все, подобно овце, заблудились, и потому все должны вступить на истинный путь? Вообще, предлагаемые толкования не решают всех трудностей<sup>649</sup>. Мы можем их устранить, усматривая здесь строгий, но исполненный любви упрек, т. е., что эти «девяносто

девять, коим не нужно покаяние», уподобляются тем, которые не нуждаются во врачах (Мф.9:12), – людям самооправдывающимся, и, потому Богу не угодным, не радующим неба; потому неудивительно, что обращение одного грешника может произвести большую радость. Трудно, однако же, представить, чтобы мысль Господа этим ограничивалась, и это опровергается всем ходом в изложении притчи. Девяносто девять овец *не* заблуждались, девять драхм *не* были потеряны, старший сын *не* покидал отеческого дома; единственная точка зрения, при которой эти трудности исчезают, следующая: мы должны считать этих праведных праведниками лишь по отношению к закону, по ветхозаветному установлению, так что меньший в царствии небесном более их. Закон, отчасти, совершил свое дело по отношению к ним, обуздывая их от грубейших преступлений, а потому им не нужно, подобно мытарям и грешникам, каяться в них; но закон не совершил другой части своего дела, он не был «пестуном во Христе», не обличал их виновности и последующей необходимости искупления. Мытари и грешники, хотя иным путем, но обратились к Нему, и здесь-то Господь произносит, что об одном из них<sup>650</sup> бывает более радости при его вступлении во внутреннее святилище веры, чем о девяноста девяти стоящих в преддверии и не входящих<sup>651</sup>.

## Притча 23. О потерянной драхме

Лк.15:8–10.

В предшествующей притче сказано было много такого, что относится и к настоящей; но близкое сходство не есть еще тождество: это не две притчи на одну тему. В притчах «о жемчужине» и «скрытом сокровище», «о квасе» и «горчичном семени», вторые, с первого взгляда, могли казаться повторением первых; но, при ближайшем исследовании, между теми и другими оказалось важное различие. Так и здесь. В предыдущей притче Пастырь означал Христа, а в настоящей «жена», потерявшая драхму, без сомнения, означает церковь<sup>652</sup>. Если здесь разуметь Божественную мудрость<sup>653</sup>, столь часто превозносимую в «притчах» Соломона, ищущую спасения людей, воплощаемую в виде озабоченной своей утратой жены, то в этом взгляде не будет разногласия и оба толкования приводят нас к одному выводу, т. е. что чрез посредство церкви Св. Дух возвращает заблудшихся на путь истины, и что, будучи только оживляема и подкрепляема Божественным Духом, она возбуждается к деятельному служению любви для спасения погибающих, для обретения погибших душ. (Откр.22:17). Церковь, естественно, олицетворяется в образе женщины; Дух же Святый в разные времена, по непосредственной близости с нашей душой, был олицетворяем в образе матери<sup>654</sup>.

*«Или какая женщина, имея десять драхм, если потеряет одну драхму, не зажжет свечу, и станет мести<sup>655</sup> комнату и искать тщательно, пока не найдет».* В этой драхме древние и новые толкователи особенно любили находить подобие души человеческой, первоначально запечатленной образом и надписью Великого Царя<sup>656</sup> («Бог сотворил человека по образу Своему», Быт.1:27), и всегда хранящей следы своего происхождения, хотя грех едва не изгладил их и надпись едва может быть прочитана. Некоторые с особенным удовольствием останавливаются на этом, так как сближение это очень назидательно; но в то же время не должно забывать, что греческая драхма, именно здесь названная, не имела на себе

императорского изображения и надписи, как это было на римском динарии (Мф.22:20); штемпель ее состоял из какой-либо эмблемы, напр., совы, черепахи или головы Минервы. Как женщина тщательно ищет затерянную монету, так церковь, в лице своих служителей, печется об исправлении грешника, о возврате потерянной драхмы в сокровищницу Божию, в место ее первоначального происхождения<sup>657</sup>.

Зажигание свечи или лампы, часто служащее указанием на таинство воплощения, на Божественное величие, проникающее телесный покров<sup>658</sup>, не соответствует принятому здесь толкованию притчи; и гораздо удовлетворительнее объясняется из Мф.5:14, 15; Флп.2:15, 16 и Еф.5:13. «Свеча» – это слово Божие; ее зажигает церковь и ею освящает, так как в этом состоит ее служение Слову. При свете этого пламени церковь обретает заблудшихся грешников, они сами познают свои заблуждения<sup>659</sup>. С этой свечою она *«метет комнату»*, причем, по замечанию Бенгеля, не обходится без пыли<sup>660</sup>. Как беспорядок начинается при этом в покое, как пыль, доселе терпимая и лежавшая слоями, вдруг, поднявшись, носится в воздухе; как приятно все происходящее для тех, кто живет в покое и равнодушен ко всему, что в нем делается, лишь бы не тревожили его эгоистической беспечности; так обвиняли и Евангелие, что оно возмущает мир (Деян.17:6). Это и действительно бывает в некотором смысле: ибо как только возвещается великая проповедь, вражда к истине, скрытая дотоле, явно обнаруживает себя. С каким негодованием встречают этих возмутителей Израиля, свидетелей, одетых во вретище, которые «мучили живущих на земле» (Откр.11:10)! Но та, которая несет эту свечу Господню посреди этого мятежа и воплей, ищет лишь потерянного и не успокоится, «пока не найдет».

В предыдущей притче пастырь идет за овцой, заблудившейся в пустыне, но драхма потеряна в комнате, где, следовательно, и должно ее искать и найти<sup>661</sup>. Различие это не случайное. В выше приведенной притче, описано возвращение Сына в небесное жилище, а здесь указывается на церковь, основанную на земле, и в лоно которой грешники

возвращаются. Сверх того, находятся и другие легкие различия, а именно: в первой усматривается более личное и непосредственное служение Христа; а здесь – вспомогательное служение Его церкви. Пастырь говорит: «я нашел свою пропавшую овцу», а женщина: «я *нашла потерянную драхму*» а не «*свою* потерянную», ибо она никак не ее; тогда как овца у пастыря своя. Он говорит: «*пропавшую*», т. е. которая пропала (τὸ ἀπολωλός, quae perierat); а она говорит: «*потерянную мною*» (ἧν ἀπώλεσα, quam perierat), признавая чрез то свою вину; тогда как овца сама по себе уходит, драхма же теряется по неосторожности той, кому она принадлежала. Женщина эта, если мы правильно истолковываем, есть Церковь, невеста, то есть, доброго Пастыря. Удивительно ли, что в час радости она поступает и говорит так, как поступал и говорил Он? И прежде всего: она созывает подруг и соседок» (Руфь.4:14, 17)<sup>662</sup>, чтобы они были участницами ее радости. Это объясняется заключением притчи, в которой сказано: «*Так, говорю вам, бывает радость у ангелов об одном грешнике кающемся!*» Предыдущая же притча заключается словами: «*на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся*». Между ангелами, которые восходят и нисходят на землю, присутствуют в собратях верующих, скорбят при виде неустройства (1Кор.11), радуются порядку, но всего более обращению грешников, – между этими ангелами будет более радости, когда церковь искупленных, оживотворяемая Св. Духом, созывает их к себе для воздаяния хвалы Богу за спасение погибавшей души. Ибо, если ангелы Божии восхваляли гласом велим Бога при первом творении (Иов.38:7), то сколь большая радость имеет место при новом возрождении души для вечной жизни (1Пет.1:12; Еф.3:10). Ибо, по прекрасному выражению Бернарда, слезы кающихся грешников составляют, как бы вино для ангелов<sup>663</sup>.

## Притча 24. О блудном сыне

Лк.15:11–32.

Притча «о блудном сыне», если только позволено сравнивать между собой Божественные предметы, по справедливости может быть названа перлом и венцом всех прочих притчей Писания<sup>664</sup>; она есть самая обработанная и изящная по своему вдохновенному и свободному изложению, если только приложен этот эпитет, который, впрочем, по совершенству всех подробностей в ней, вполне соответствует ей. Совмещая в себе круг благодатнейших истин, она совершенно оправдывает, приписываемое ей, название Евангелия в Евангелии. Об отношении ее к двум предшествующим в той же 15 главе, уже сказано было выше, и поэтому, без дальнейшего предисловия, мы приступаем к толкованию притчи.

*«У некоторого человека было два сына».* Толкователи, при самом приступе ее, распадутся на две группы. Некоторые в этих двух сынах видели язычника и иудея, а именно: в младшем, покидающем отцовский дом – историю великого отпадения язычников, а в его возвращении – благодатное воссоединение их в Новом Завете; в старшем сыне – тип себялюбивого и самодовольного иудея, ропщущего, что грешные язычники уравнивались с ними в правах, и упорно отказывающегося от благодатных даров, которые долженствовали быть у них общими. Другие, напротив, признают в двух сынах не язычников и иудеев, и, в особенности, не этих последних, а грешников кающихся и грешников горделивых, где-то встретившихся, и пример первых, естественно, видели в мытарях, вторых в фарисеях, полагая, что Господь произнес эту притчу, с той целью, дабы пред этими последними оправдать благодатное восприятие первых.

Эти последние по справедливости возражают на толкование других, что оно не согласно с целью притчи, что при таком объяснении она не удовлетворяет потребности, ее вызвавшей, или убеждает лишь отдаленным наведением в

истине, преподать которую так очевидно намеревался Христос. Он желал спасительным обличением подействовать на иудеев, соблазнявшихся Его столь свободным и милостивым сообществом с отпадшими членами иудейской церкви. Если бы действительно «*мытари и грешники*», которых Он так благосклонно допускал к Себе, были язычники, а не иудеи, то первые толкователи, отчасти имели бы основание для такого понимания. Тогда, милосердное принятие небесным Отцом, обратившегося к Нему языческого мира, послужило бы собственным оправданием тех, которых Он начал призывать, и, которых можно считать первенцами из язычников. Некоторые упорно утверждали, что под «*мытарем и грешником*» понимаются язычники. Тертуллиан, напр., бывший того же мнения, опасается, что если принять их за отпадших членов иудейской церкви, то можно заключить, что на таком основании должно повторять торжественное восприятие тех, которые в лоне Церкви после крещения совершили тяжкие грехи. Он смело утверждает, что мытари были вообще язычники, забывая, что, по заявлению Самого Господа, Закхей<sup>665</sup>, начальник мытарей (Лк.19:9), был сын Авраама, что апостол Матфей был мытарь, сидевший у сбора податей (Лк.5:27), что мытари крестились крещением Иоанновым (Лк.7:29)<sup>666</sup>. В обществе своих соотчичей, поставляемые в уровень с язычниками, считавшиеся изменниками самым дорогим интересам своего народа, пока слово Господне не пробудило их к благороднейшей жизни, все, или почти все, заслуживавшие презрение, мытари были, без всякого сомнения, иудеи<sup>667</sup>, а потому, мы смело заключаем, что здесь не говорится о таинстве приобщения язычников к обетованию, о чем Господь, в продолжение Своей земной жизни, говорил лишь слегка, но что здесь провозглашается та высокая истина, что, согласно обетованию, Он пришел призвать грешников к покаянию. Если такого толкования и нельзя признать за очевидное, то еще не следует вовсе отвергать его. Притча эта находит свое осуществление всюду, где только есть кающиеся и нераскаянные грешники, а таким образом, вполне позволительно в меньшем, блудном сыне видеть язычество, в

старшем, самооправдывающемся – иудейство. Но значение притчи чрез это не исчерпывается. Она и для нас имеет силу. И в христианской церкви всегда имеются блудные и старшие братья. Тысячи и десятки тысяч блудных сынов почерпнули в ней мужество возвратиться в дом Отца Небесного, и до скончания веков будут тысячи, у которых никакое превратное, узкое, завистливое настроение не отнимет великой отрады, предлагаемой притчей.

*«И сказал младший своему отцу: отче! дай мне, следующую мне, часть имения».*

Не без намерения, из двух сыновей младшему именно приписывается роль блудного. Юношескому возрасту свойственно тщеславие (Притч.7:7). Это требование своей части, облеченное в законную форму, в форму права<sup>668</sup>, а не как испрашивание милости, этот благовидный прием характеризует разрыв нежных семейных связей, доселе дорогих его сердцу. Такое право Господь мог допустить в нем. И без сомнения, обычай этого рода существовал между некоторыми восточными племенами, напр., между индусами. Но нет достаточных доказательств, чтобы это делалось у иудеев<sup>669</sup>. Но нам нет надобности и предполагать, чтобы он требовал своей доли иначе, а не как особенной милости. Он требует следующей себе части, хочет получить теперь то, что ему предназначается впоследствии. Эта часть, по иудейским законам о наследии, составляет половину доли старшего брата (Втор.21:17; 4Цар.2:9). В духовном смысле этим требованием выражается желание независимости от Бога, желание быть самому себе богом (Быт.3:5), расположить жизнь свою для своего собственного удовольствия. Тяготясь жить от полноты щедрот Божиих, он хочет добиться того, чтобы он сам служил источником своего счастья, так как убежден, что, живя для себя, он лучше распорядится своей жизнью, чем Бог устроил бы ее для него<sup>670</sup>. Этот грех гордости есть самый тяжкий из грехов, совмещающий в себе, как в семени, все прочие, из него одного развивающиеся. В противоположность требованию блудного сына; *«дай мне следующую мне часть»* дети молят: *«хлеб наш насущный дай нам днесь»* объявляя через то желание



непрестанно надеяться на Бога и от Его руки получать свой хлеб насущный.

*«И отец разделил им имение».* Было бы бесполезно против воли удерживать того, кто уже в сердце своем отчуждил себя от своего дома: лучше ему горьким опытом убедиться в своем безумном требовании. Таков и промысл Божий. Бог сотворил человека духовно свободным существом, а когда его служение оказывается не вполне свободным, когда человек обещает себе нечто лучшее в другой сфере, то он волен сделать опыт<sup>671</sup>. Он узнает и, если нужно, самым тяжким испытанием, что истинная свобода в едином Боге, что удалиться от Него, не значит сбросить иго, а променять легкое иго на тяжкое, и одного благодушного владыку на тысячу суровых повелителей и деспотов<sup>672</sup>.

*«По прошествии немногих дней младший сын собрал все».* Получив свою часть, он еще остается несколько дней, прежде чем окончательно покинуть дом отца. Это утонченный, деликатный прием; сердечное отступничество, по замечанию Бернарда, часто предшествует отступничеству в жизни<sup>673</sup>. Грешник действительно ощущает самодовольство, так как не тотчас же открывается, что его воля расходится с волей Божией. Это, впрочем, не может замедлиться. Подобно тому, как младший сын притчи, остановясь на долгое или короткое время, обращает все, доставшееся на его часть, в деньги и драгоценные вещи, *«идет в дальнюю страну»*, так, *«по прошествии немногих дней»*, явно отдаляется от Бога тот, кто в своей воле и своих наклонностях уже отчуждился от Него. Обдуманно, собрав все свои силы и способности, решаясь с помощью их добыть себе от мира<sup>674</sup> все, чаемые им блага, и уже открыто предпочитая тварь Творцу, он уходит *«в дальнюю страну»*<sup>675</sup>, в страну безбожия.

И вот ему привольно, он удовлетворен, он достиг желаемого; отныне он сам себе господин и не знает власти над собой; — но лишь для того, чтобы бедственным опытом убедиться в своем заблуждении. Опыт не заставил себя ждать долго. В этой отдаленной стране блудный сын (так метко названный на церковном языке<sup>676</sup>), хотя этого эпитета и нет в

Писании) *«расточил имение свое, живя распутно»* (ср. Притч.29:3); как скоро соби́рание его обратилось в расточение, так мало оно заслуживало и названия соби́рания. Пока еще тянулся достаток, им захваченный, до тех пор он благодушествовал и находил, что, вырвавшись на свободу, поступил умно. *«Когда же он прожил все, настал великий голод в той стране»*<sup>677</sup>. Голод дал себя почувствовать ему. Какая картина душевного падения для человека, добровольно удалившегося от источника своего счастья и радости! Злое не вдруг открывается. Мир имеет свои прелести, плоть свои удовольствия, не все сердечные привязанности исчезают вдруг, не мгновенно иссякает источник наслаждений. Между тем, грешник более или менее быстро приближается к этому духовному банкротству, и неизбежно наступает время, когда мир перестает удовлетворять его; он чувствует, в свою очередь, что обнаруживается *«великий голод»*<sup>678</sup> в стране, избранной им для жительства<sup>679</sup>, голод истины и любви, и вообще всего, что составляет существенную потребность духа, – чувствует, что горе и беда тем, которые оставили источник живой воды и высекли себе водоемы разбитые, которые не могут держать воду (Иер.2:13, 17:5, 6, 13). И без всяких внешних бедствий, в которых, впрочем, не бывает недостатка, этот голод скоро дает себя знать. Человек может быть окружен мирскими благами; обилие их может возрастать; все внешние средства для счастливой жизни могут оставаться во всей силе, а он, расточив все истинные богатства, начинает *«нуждаться»*<sup>680</sup>. Голод, о котором говорит Христос, часто председатель за пышными столами богачей, проникает в царские дворцы. В самых величественных дворцах, за самыми роскошными столами бессмертная душа может алкать, может *«умирать с голоду»*. Так это и бывало не раз.

Мы уже предупредили, что во второстепенном значении этой притчи имеем право видеть отпадение языческого мира от истинного богопознания и богочитания. Растрата имения в этом смысле точно описана в посл. к Рим.1:19–23; а все остальное содержание, этой главы соответствует тому, как блудный сын жил у обитателя чужой страны, принужден был

питаться свинными рожками. В языческом мире особенно ощущаем был великий голод, когда снизшел на землю и воплотился Спаситель: в этом, отчасти, состояло «исполнение времен», наибольшая потребность Его пришествия. Слава древнего мира как бы увядала и гнила; детская вера в древние религии иссякла; отжившие верования нисколько не удовлетворяли духа людей. Греческая философия довершила свой посильный труд, но не дала удовлетворительного ответа на вопросы, не рассеяв сомнений, которые томили человечество. «Что есть истина»? спрашивал каждый, одни с насмешкой, другие в отчаянии, иные без всякого желания; но все без надежды получить ответ.

Расточитель *«начал нуждаться»*, еще слегка предвкушая наступающую беду: это было первое напоминание возвратиться в дом, им покинутый. Но горделивое сердце еще не укротилось: уверенность в собственных средствах хотя и поколебалась, не вовсе еще ослабла. Первый суд Божий не всегда смиряет; пораженный грешник, подобно Ефрему, восклицает: «кирпичи пали, построим из тесаного камня; сикоморы вырублены, заменим их кедрами» (Ис.9:10, 57:10; см. Иер.5:3; Ам.4:6–10; Откр.16:11). В таком настроении он *«пошел и пристал к одному из жителей страны»*, пристал, по выражению Гамонда, в надежде своими усилиями восстановить сокрушившееся благосостояние<sup>681</sup>, исцелить свои раны (Иер.2:36; Ос.5:13; 1Цар.2:5). «Этот житель, говорит Бернард, по моему понятию, есть никто иной, как один из злобных духов, которые, греша с неисправимым упорством, и вполне предавшись нечестию и злобе, уже не пришельцы и гости, а граждане и обитатели в царстве греха». Но термин этот не выражает ли глубокого различия между блудным сыном и хозяином, к которому он пристал на время? При всей своей вине, он не был *«жителем»*, а – пришельцем в этой *«далекой стране»*; ему не жилось там, как дома, и он еще не обрел там себе нового отечества. Тому же было хорошо; голод его не коснулся, но, между тем, насколько более он жалок, чем тот, кто *«начал нуждаться»*! Тому еще есть надежда, кто чувствует себя жалким пришельцем: но на что может надеяться тот, кто получил там право гражданства, кто не

томится тоской по небесной родине, кто не чувствует святой скорби, не воспоминает о лучшей стране, о покинутом доме Отца? Здесь раскрывается пред нами картина глубочайшего падения: человек, непосредственно погружаясь в бездну греха, добровольно и сознательно служит злу. Он продает себя миру, обманчивый призрак обладания исчез; – он, очевидно, делается его рабом. Тут делается для нас указание на страшную тайну, душевно падшего человека, который сначала прибегает к миру как к послушному исполнителю своих удовольствий, а оканчивает обратной переменой отношений, становится невольником мира и рабом греха. Мир, которому он поработил себя, ценит его дешево. Ему уже не предлагают доброго вина, – упившемуся подают худшее<sup>682</sup> (Ин.2:10). Мир отвергает его, подобно тому, как море выбрасывает трупы, недавно им же поглощенные.

И вот теперь, в конец разорившийся расточитель, находит скудную помощь у нового господина, которому он вверился и который, при встрече с бедняком, подчиняющимся ему из-за куска хлеба, удаляет его с глаз. *«И тот послал его на поля свои пасти свиней»*, – осуждает его на труд, в глазах еврея самый презренный и унижительный<sup>683</sup>. *«И он рад был наполнить чрево свое рожками»*<sup>684</sup>, *которые ели свиньи, но никто не давал ему»*. Значило ли это, что он смотрел завистливыми глазами на свиные рожки, что даже и в этом корме ему отказывали? Так толкуют вообще<sup>685</sup>; но правдоподобнее допустить, что, томимый неразборчивым голодом, *«он был рад наполнить чрево свое этими рожками»*, и наполнял<sup>686</sup>; так как никто не давал ему лучшего пропитания. Не без намерения поставлено это грубое выражение<sup>687</sup>: свиным кормом он мог только *наполнить чрево свое*, а не утолить голод<sup>688</sup>. В этих словах заключается глубокая нравственная истина, что никто кроме Бога не может насытить алчущую бессмертную душу; что сердце, для Него сотворенное, Им только наполняется.

Все это описание чудесно, и всего более, по внутреннему соответствию между карой и грехом. Кто, как сын, не захотел пользоваться щедрым содержанием отцовским, тот принужден

сделаться слугой и батраком чужеземца; кто не захотел жить по воле Божией, тот подчиняется воле дьявола; кто не захотел оставаться в царских чертогах отца, тот отсылается на поле к свиньям; кто не захотел быть в обществе братьев и князей, тот принужден быть служителем п товарищем скота; кто не захотел питаться ангельским хлебом, тот, голодный, будет выпрашивать свиных рожков<sup>689</sup>. В этой свиной пище какая эмблема человека, порабощенного страстям, в котором божественное временно померкло совсем и преобладает одно животное, и в этом напрасном покушении – наполнить рожками чрево, какой образ человека, ищущего, неограниченным угождением плоти, утолить неутолимый душевный голод! Он лишь расширяет свои пожелания, как ад, как смерть, и не удовлетворяется. Нельзя угасить огонь, подливая масло; нельзя утолить желаний, угождая им<sup>690</sup> (Иез.16:28, 29). Верх злополучия в том, что человек, утоляя этот голод, и поблажая порочным страстям, более и более раздражает; его ощущение ожидаемого удовольствия обманывает его надежды и слабеет, а снова возбужденная жажда удовольствий, усиливается; сила, потребная для свержения ига страстей, истощается<sup>691</sup>. Вся чудовищная роскошь и безумное распутство императорского Рима были именно подобны отчаянному голоду блудного сына, желавшего наполнить чрево свое рожками<sup>692</sup>. С этой именно точки зрения мы можем смотреть на великолепные праздники, на золотые дворцы, громадные театры, и великолепные зрелища, и на всю пышность и гордость, доведенную до крайних пределов<sup>693</sup>, на естественные и неестественные пороки; а между тем, из всей этой среды громче всего раздавался голос страждущего человечества. Опыт, произведенный в таких самых широких размерах, всего более изобличил всю несостоятельность земных наслаждений и вполне доказал, что пища, насыщающая скотов, не может питать человека.

Могут возразить, что картина, представленная в притче, преувеличивает распутство и бедствия тех самых, которые оставили Бога; что, во времена господствующего разврата, не все, а в более нравственную эпоху, только немногие, столь

глубоко погрязают в пороках и несчастии, и, что милосердие щадит их и в падении. Это совершенно верно, однако, и все могут пасть так. При первом отпадении от Бога, такая виновность и такое злополучие делаются возможными как естественные результаты, которые лишь потому не всегда последуют, что Бог, по Своему бесконечному милосердию, не допускает, чтобы грех приносил все горькие плоды, которые от горького корня произрастают. В настоящем случае представляется попущение наигорчайшего, гибельнейшего плода; мы видим человека, который низошел до ада, – без этого притча была бы неполной; она не была бы притчей для всех грешников; она недостаточно уясняла бы, что нет такой степени удаления от Бога, которая бы делала возврат невозможным.

До сих пор мы шаг за шагом следовали за этим странником по пути, который все более удалял его от Бога; теперь наступил поворот, перипетия в этой душевной трагедии, и нам предстоит более отрадная задача, указать следы его возвращения, от первого раскаяния до полного восстановления сыновних прав и преимуществ. Он оставил своего Бога, но Бог не оставил его – ни в отдаленной стране, ни на свином пастбище; ибо, все падшие на него бедствия, выражали гнев Божий против греха, но, вместе с тем, и любовь к грешнику. Бог заграждает путь его тернием, чтобы он не нашел стези своей (Ос.2:6); дает ему почувствовать горечь греха, чтобы он не прилепился к нему; преследует Своих беглецов и зовет их опять к Себе словами языка, который теперь один только понятен для них<sup>694</sup>. Он попускает миру обратить их в рабов, дабы они узнали разность между служением Ему и служением царствам земным (2Пар.12:8, 33:11–13<sup>695</sup>). Здесь перед нами беглец, над которым строгие, но родительские средства не истощаются. Не так бывает, к несчастью, со многими, кто не свергает ига, а меняет его одно на другое. Они переходят только к иному жителю в той же чужой стране, который им обещает несколько лучшее содержание или менее унижительное обращение. Или, как может статься, они учатся как приправить эти рожки, придать им вид человеческой пищи и не считать ее уже свиной. Может статься и то, что, величаясь своим срамом, они валяются в

скотском хлеве с свиньями, которых кормят, и разглашают, что никто и не думал никогда о различии между скотской и человеческой пищей, между скотскими и человеческими удовольствиями. Но так бывает не со всеми. Не так было и с тем, о ком теперь идет речь. Испытывая эту строгость любви, *он приходит в себя*<sup>696</sup>,—слова глубокознаменательные, из которых заключаем, что прийти в себя и прийти к Богу одно и то же; что познавая самих себя, мы познаем Его, или лучше, находя Его, мы находим и самих себя<sup>697</sup>; ибо тот человек не в союзе с Богом, который ставит себя выше истинных условий человечества, — это человек, не состоящий в этом союзе, и в своем отпадении, унижающий человеческое достоинство.

«*Пришедши же в себя*», он теперь вспомнил свой родительский дом и свое прежнее в нем довольство. «*Сколько наемников*<sup>698</sup> *у отца моего избыточествующих хлебом, а я умираю от голода*»<sup>699</sup>. Черта, весьма верно изображающая человеческую природу; ибо, никогда грешник не чувствует так сильно внутренней дисгармонии, до которой сам себя довел, как сравнивая себя с одушевленной и неодушевленной природой, его окружающей. Он видит около себя счастливых тварей, не знающих внутренней борьбы, чуждых преступлений; он созерцает небесные светила, стройно вращающиеся, и всю природу, верную цели своего назначения: везде мир и радость; он только один нарушает всеобщую гармонию. Многие из его собратий, не возвышающиеся своим воззрением до того, чтобы жить во славу Бога, чтобы восторженно к Нему стремиться, удовлетворяются, однако, исполнением своего дневного долга; трудятся в духе рабов, а не как сыны; обращают к Нему взоры, как к своему владыке, а не по свободному побуждению любви, — и остаются без награды. Правда, они лишаются чистейшей радости, испытываемой некоторыми из сынов его; но, с другой стороны, они далеки от бедствий и злополучия, в которых погряз он. Они *наемники* отца его, однако *избыточествуют хлебом*, тогда как он, сын, и некогда имевший сыновнюю долю и место, умирает с голоду<sup>700</sup>.

Мы легко можем представить себе картину, как молодой человек долго сидел на земле, ибо земля представляется

*естественным троном для крайнего злополучия (Иов.2:8–13; Ис.3:26, 47:1; Плач.2:10; Иез.26:16), и погружен был в размышления о бездне несчастий, в которую он впал. Но вот, упавшая сила души его, снова пробуждается, в сердце его воскресает лучшая надежда. Зачем ему медлить долее и оставаться между свиньями? – «Встану, пойду к отцу моему», – слова, которые пелагиане приводили в доказательство того, что человек может самостоятельно обращаться к Богу, и, что ему не нужно внушения свыше, не нужна благодать, предваряющая и руководящая. Подобным образом и унитарии (социниане) новых времен в возвращении блудного сына находили довод, что раскаяние человека само по себе достаточно для примирения его с Богом без посредства Исккупителя или жертвы. Так думали и германские рационалисты текущего века. Но против этого заблуждения имеются достаточные и весьма ясные доказательства: во-первых, у ев. Иоанна (Ин.6:44); во-вторых, в послании к Евреям (Евр.10:19–22); да и нельзя ожидать, чтобы каждый текст Нового Завета содержал в себе целое христианское учение, тем менее притчи, ограничиваемые самыми пределами развиваемой истины. Желая познать истину о Боге, должен вникнуть не в одно из Писаний, а рассмотреть все совокупно, и умолчание в одном месте нимало не служит к опровержению других мест Писания.*

*«И скажу ему: отче!» Это родственное отношение установлено не его послушанием, а потому не могло быть и разрушено его непокорностью. На нем утверждалась его уверенность. Сын всегда остается сыном. Усыновление при крещении, а равно, дары и призывание Божие остаются с ним неотъемлемо. Те, конечно, могут погибнуть и погибают, которые намеренно решаются оставаться до конца в преступном непризнании, но раз эти дары им ниспосланы по свободному благоволению Божию, они имеют на них право во всякое время, и преступное непризнание их не может уничтожить их. «Я согрешил против неба и пред тобою»; придавая этим словам высшее значение, мы оба признания соединим в одно (Исх.10:16): «я согрешил против тебя, Отец Небесный», – и к этому он прибавляет, «и уже недостойн называться сыном*



Твоим». Этим он показывает, что его раскаяние внушено ему свыше, что оно есть действие Духа; он признает свой грех в его корне, что он есть нарушение заповеди Божией, грех пред Богом. Так каялся Давид: «Тебе Единому согрешил я» (50 пс.), тогда как он согрешил против второй скрижали. Своим злом мы *вредим* самим себе; *преступление* совершаем против ближнего; но в строгом смысле мы *грешим* только *против Бога*, и сознание соделанного зла, в смысле оскорбления Господа, составляет сущность истинного покаяния, и отличает его вообще от угрызения совести или иного рода скорби, обыкновенно последующей за дурными делами. Эта готовность к сознанию в Писании всегда принимается за начало истинного раскаяния; равно как нежелание грешника смирить себя в исповедании пред Богом, есть признак продолжающегося ожесточения (2Цар.12:13; Езд.9:6; Иов.9:20, 31:33, 33:27; Пс.31:5, 37:18; Притч.28:35; Иер.2:35, 3:13, 16:10; Ос.14:2; 1Ин.1:9, 10). По словам бл. Августина, он являет себя достойным, исповедуя свое недостойнство<sup>701</sup>, и ученик Бернарда восклицает при этом: «храни, счастливый грешник, заботливо и неусыпно твое истинное чувство смирения и благоговения, чрез это ты можешь всегда с верностью судить о себе в смирении и благодати Божией. Нет большего дара между дарами Св. Духа, нет ничего более драгоценного в сокровищнице Божией, ничего более святого в милостях, ничего более спасительного в таинствах. Храни, повторяю я, если хочешь быть сам храним; храни смирение этого чувства, и слово, с которым ты исповедуешься пред Отцом твоим: Отче! я уже недостойн называться сыном Твоим! Смирение есть главнейший из даров благодати, хотя вовсе и не сознает себя благодатью. С него они начинают, чрез него преуспевают, в нем совершенствуются, чрез него сохраняются»<sup>702</sup>. До сих пор все это ясно, но слова: «*прими меня в число наемников твоих*»<sup>703</sup> подают повод к вопросу: выражают ли они духовное исцеление так, что желательно было бы слышать их из глубины души, истинно кающегося? В настоящем случае должно заметить, что позднее (ст. 21) он их опускает, но об этом сказано будет более впоследствии.

Теперь ему нечего медлить: он спешит, дорожит временем, и приводит в исполнение свое намерение. *«Встал и пошел к отцу своему»*. Он верил в любовь своего отца, и теперь убедился, что любовь эта гораздо сильнее, чем он смел верить. *«И когда он был еще далеко, увидел его отец его»*. Не случайностью было то, что отец именно первый увидел его. Он несомненно уже много дней, утешая себя надеждой, ожидал и следил за его возвращением; и теперь дальнзоркая любовь еще издали открыла ему того, кого он так долго ждал. *«И сжалился, и, побежав, пал ему на шею (Быт.33:14, 45:14, 15, 46:29; Деян.20:37), и целовал его»*<sup>704</sup>. Любовь отца описана с трогательными подробностями; не ожидая, чтобы бедный, возвращающийся странник, прошел один весь путь, он сам спешит ему навстречу; он не принимает наперед вида суровости, чтобы потом смягчить его и изгладить, но прямо приветствует не знаками простого расположения, а поцелуем, который, в особенности на востоке, служит знаменательным залогом примирения и мира (Быт.33:4; 2Цар.14:33; Пс.2:12). Так Бог приближается к тем, которые к Нему приближаются (Иак.4:8)<sup>705</sup>. Он слышит первое слабое вздыхание о Себе, ибо Он Сам пробудил их вздыхающее сердце. И хотя *«они еще далеко»*, едва начинают помышлять, о соделанных ими грехах, о святости Бога, Он уже сретает их с явными знаками Своего благоволения. Он не принуждает их подвергнуться тяжелому искусству рабского страха вдалеке от Него, но отверзает им объятия любви и в первые же минуты ободрительно утешает – может быть, даже сильнее, чем потом, когда они, с большей твердостью, совершают путь христианской жизни; ибо теперь они имеют нужду увериться в своем прощении; их нужно убедить в том, чему часто нелегко верят кающиеся, – что Бог действительно отпускает их прегрешения и с ними примиряется.

Но блудный сын, хотя и принятый так милостиво, что о его проступке вовсе не упоминается, тем не менее, должен принести раскаяние, которое пробудилось в его сердце при первой мысли о возвращении. *«Отче! я согрешил против Неба и пред тобою и уже недостойн называться сыном твоим»*. И это справедливо, ибо если Бог прощает человека, то это не дает

права человеку забывать о своих грехах. Заметим также, что *после*, а не *прежде* примирительного поцелуя, делается признание; поцелуй этот не заграждает, а отверзает уста его; ибо, чем более грешник сознает и ощущает любовь Божию, тем более сокрушается об оскорблении этой любви.

Под благотворными лучами сыновней любви, это сердце, прежде скованное мертвящим холодом, тает, и свободно изливается в слезах раскаяния. Познание любви Божией во Христе – это соль, которая превращает горькие воды угрызения в целительную влагу (4Цар.2:19–22). Так, искреннейшее и глубочайшее раскаяние последует, а не предшествует чувству прощения: к тому же, раскаяние продолжается всю жизнь, ибо каждая мысль о прощающей любви побуждает грешника сокрушаться, о соделанных против нее, прегрешениях. Несправедливо думать, что люди (я разумею тех, в которых действительно совершается духовное возрождение) перестают чувствовать раскаяние, как только они убедились в прощении своих грехов; и так как раскаяние полезно сосредоточенное, продолжительное, сопровождаемое сердечным сокрушением, то поэтому – чем долее люди остаются в недоумении о своем прощении, тем лучше, ибо таким образом раскаяние в нас укореняется. Нелепо думать так о взаимном отношении между раскаянием и прощением. Это отношение открывает нам пророчество Иезекииля (Иез.36:31): «тогда, говорит Господь (а что значит это *тогда* см. стихи 24–30), «когда Я очищу вас и дам вам сердце новое, и ниспошлю на вас все Мои благословения, когда вы все это почувствуете, тогда вспомните о злых путях ваших и недобрых делах ваших, и почувствуете отвращение к самим себе за беззакония ваши и за мерзости ваши». Выше (Иез.16:60–63) Господь объявляет, что он с этой целью восстановит союз с Иудею, и говорит устами пророка для того, чтобы «ты вспомнила и постыдилась, и чтоб вперед нельзя было тебе и рта открыть от стыда, *когда Я прощу тебе все, что ты делала*». Младший сын, хотя с полной очевидностью убеждается в примирении с ним отца, тем не менее, признается в своем постыдном поведении<sup>706</sup>. Правда, он не высказывает того, что прежде хотел сказать; он не говорит «прими меня в

число наемников твоих»; хотя некоторые и вносили эти слова из ст. 9, где они на своем месте, в этот стих; ибо это предположение – удалиться от любви отца своего и от его предупредительного милосердия, которое готово возвратить ему все его права, было смутным действием, только что пробудившегося в нем раскаяния, и в опущении им этих слов, в его нетерпеливом ожидании отцовского благословения явствует доказательство, что это милосердие оказано не напрасно. Бенгель допускает, что сыновняя самоуверенность при виде отца, благодушно идущего навстречу, заглушила в нем всякое раболепное чувство, или родительская нежность заставила умолкнуть уста сына<sup>707</sup>. Если так, то ученик Бернарда, прекрасные мысли которого о смирении приведены выше, ошибается, увещевая кающегося упорно оставаться рабом даже и после приказания ему отца занять прежнее сыновнее положение. Это есть ложное смирение, которое особенно часто встречается в монашестве, хотя в св. Писании и умалчивается о нем. Истинное смирение не запрещает стать выше, когда на то есть высшая воля. Истинное смирение побудило Петра дать Господу свои ноги для умовения, так как было бы ложным смирением, и даже непослушанием, сопротивляться доле, чем он это делал (Ин.13:6–10). Блудный сын истинно смирялся, когда по воле отца своего занял прежнее сыновнее положение.

*«А отец сказал рабам своим: принесите<sup>708</sup> лучшую одежду и оденьте его, и дайте перстень на руку его и обувь на ноги его».* Все это составляет наряд не раба, а свободного<sup>709</sup>, все означает восстановление его прежнего достоинства и чести. Нельзя полагать, что в этих подробностях заключался намек на римский обычай отпущения на волю рабов, едва ли известный в Палестине; известно, однако, что на востоке считалось высшим знаком милости и почета пожалование одеждой и кольцом: такой же смысл оно имеет и в настоящем случае (Быт.12:42; 1Мак.11:15; Есф.6:7–11).

Этим подробностям придавали духовное значение даже и те из толкователей, которые вообще считают их неважными. Подвергался обсуждению вопрос: какое чтение – «лучшая», или первая одежда<sup>710</sup>, т. е. прежде принадлежавшая сыну, когда он

еще оставался в отцовском доме, долго для него берегаемая, и теперь возвращенная, лучше соответствует смыслу подлинника. Различие неважное (в слав. пер. прѡтъѣ переведено «первый», в русском «лучший») будем ли мы принимать дарование этой одежды за вменение праведности Христа,<sup>711</sup> или за восстановление душевной святости. То и другое соединяется в таинстве крещения. «Приносящие лучшую одежду» вообще принимаемы были за слугителей примирения, а если притом представить себе, что они сняли бедное пастушеское рубище, его прикрывавшее, тогда мы найдем близкую параллель этому у пр. Зах.3:4. Стоящие у него пред лицом Господа, соответствуют слугам притчи, и, исполняющие повеление Иерея Великого, отымая ризы гнусные, облакая его в подир, и возлагая кидар чистый на главу его, суть слуги, делающие то же для сына, с той разницей, что вместо кидара, обыкновенного украшения первосвященника, здесь упоминается о кольце и обуви, а символическое действие равно знаменательно в обоих случаях и ясно выражено у пророка: «Се, отнял от тебя беззакония твои». Из этого сопоставления заключаем, что одевание в лучшую одежду знаменует благодатное действие в смысле отрицательном – избавление от суда, отъемлющее от грешника его беззаконие, – в смысле положительном – вменение ему заслуг и праведности Христа (Ис.61:10).

Это объяснение является предпочтительным и по другим причинам, так как дар духовного восстановления часто означается чрез кольцо, а им именно украшает отец возвратившегося сына<sup>712</sup>. Употребление кольца вместо печати на востоке и между нами (Есф.3:10–12; Иер.22:24) подает также повод к сближениям со многими местами Писания, напр., Еф.1:13, 14; 2Кор.1:22, где говорится о запечатлении Духом Божиим, которое свидетельствует верным об их усыновлении и обетованном наследии (Гал.4:6; Рим.8:23; 2Кор.5:5). Кольцо имеет значение и в другой сфере образов, не чуждое вышеизложенному, а именно, как залог обручения<sup>713</sup>. У пророка Осии (Ос.2:14, 20) читаем: «и обручу ты себе в правде и в суде, и в милости, и в щедротах: и обручу ты себе в вере и увеси

Господа»<sup>714</sup>. На ноги дана ему обувь, чему соответствует обещание: «укреплю их в Господе, и они будут ходить во имя Его» (Зах.10:12). Кающийся снабжен всем для святого послушания<sup>715</sup>; ноги его «обуты в готовность благовествовать миру» (Еф.6:15). Средства и силы ни в чем ему не изменяют (Втор.33:25).

«И приведите откормленного теленка и заколите» (Быт.18:7; 1Цар.28:24; Ам.6:4; Мал.4:2<sup>716</sup>. Возвращаться<sup>717</sup> здесь к жертве искупительной, которая уже подразумевалась под облачением в новую одежду, значит производить сбивчивость образов. Притом, эта жертва не есть следствие возвращения грешника, как заклание упитанного тельца есть следствие возвращения блудного сына, а причина, делающая возвращение возможным<sup>718</sup>. Равным образом, нельзя в этом видеть символ<sup>719</sup> св. Евхаристии, а, скорее, торжественной радости и веселья в небесных обителях, о покаявшемся грешнике<sup>720</sup>.

Как пастух сзывает своих друзей, а женщина своих соседок, так здесь отец – своих слуг, чтобы быть участниками в радости. Истинная радость переполняется и спешит сообщиться другим; а если так происходит на земле, то сколь чище и сколь шире разливается радость на небесах!<sup>721</sup> Отец семейства сзывает своих слуг, чтобы разделить с ними свою радость. Из числа их, можно думать, многих не было при отъезде молодого человека, которым, следовательно, нужно объявить, что странник, прибывший в пастушьем рубище, есть домохозяин, имеющий право на должное к нему уважение, и в доказательство того отец торжественно восстанавливает его во всех его правах. «Ибо сей сын мой», говорит он, называя его так в присутствии всех, «был мертв» (греховное состояние всегда в Писании уподобляется смерти – 1Ин.3:14; Мф.8:22; 1Тим.5:6; Еф.2:1; Кол.2:13) «и ожил» (ибо жизнь по Боге есть единая истинная жизнь, Ин.10:28); – «пропадал и нашелся» (1Пет.2:25); и вот потому-то, что он пропадал и нашелся, был мертв и ожил, они и начали веселиться (Соф.3:17; Песн.2:4).

Здесь притча, подобно двум предыдущим, могла бы окончиться. Но упование о двух сынах в ст. 11 и в соединении с

второй частью, она представляет более обширное значение и, притом, разительную противоположность между всеобъемлющей любовью Бога и узким, завистливым человеческим сердцем.

*«Старший сын его был на поле»<sup>722</sup>*. Подробность эта не лишняя: она дает знать, что, между тем, как младший его брат расточал свою долю имения, этот занимался дома на поле отца своего, трудолюбиво добывая от земли, тяжело достаемый прибыток, и теперь, проведя один из многих рабочих дней, возвращается домой, ничего не зная о всем случившемся, и только тогда, *«когда подошел к дому, услышал пение и ликование»*. Было бы чуждо обычаям и расположению восточных жителей предполагать, что сами гости предавались такому увеселению; они были только слушателями и зрителями, нанятых на этот случай певцов и музыкантов. Он был удивлен этим необыкновенным шумом, *«и, призвав одного из слуг, спросил: что это такое?»* С какой тонкостью очерчен недоброжелательный характер этого человека, он не вдруг входит, он не верит, что если отец его сделал праздник, то, конечно, не без достаточной причины. Он уже заранее предубежден и лучше хочет разведать от слуг, что подало повод к веселью: *«что это такое?»* спрашивает он, призвав одного из слуг. Тот сказал ему: *«брат твой пришел, и отец заколол откормленного теленка, потому что принял его здоровым»<sup>723</sup>*. С какой тщательностью соблюдены здесь все подробности повествования! Сердце отца полно радостных ощущений, а вместе погружено в размышление о возврате сына, который уже не тот, каким был до своего удаления или во время своего странствования в чужой стране. Предаваясь радости, он теперь видит в нем истинного сына, прежде умершего, а теперь ожившего, прежде потерянного для себя и для Бога, а теперь, обретшегося для обоих. Но слуга объясняет старшему брату дело лишь внешними чертами<sup>724</sup>. Он, хотя и мог сообщить большие подробности, но удерживается: так как они для всех были очевидны.

Объяснение не удовлетворило спросившего. Радость отца, исправление брата не нашли сочувствия в его сердце, а

встречены, напротив, досадой: *«он осердился и не хотел войти. Отец же его, вышедши, звал его»*. Но он не только не смягчился, а громко сетовал на свое скудное содержание в родительском доме и на щедрость к виновному брату. *«Он сказал в ответ отцу: вот я столько лет служу тебе и никогда не преступал приказания твоего; но ты никогда не дал мне<sup>725</sup> и козленка (Быт.27:9, 38:17; Суд.15:1), чтобы мне повеселиться с друзьями своими»<sup>726</sup>*. Затем он завистливо указывает на великодушную встречу брату: *«А когда этот сын твой (он не хочет сказать: брат мой), расточивший имение твое (новый взрыв зависти, ибо он расточил лишь свою часть) с блудницами<sup>727</sup> (правдоподобно придает он характер несомненности) пришел<sup>728</sup> (не говорит – обратился, а, как бы, называя его пришлецом), «ты заколол для него откормленного теленка» (не козла, а лучшего теленка)*. Что же сказал бы он, когда бы ему было все известно? – если бы увидел брата, одетого в лучшую одежду и в прочих украшениях, что бы сказал он, когда уже это одно, пересказанное ему слугою, воспламенило в нем такое негодование?

Для отца настоящий случай был слишком радостен, чтобы он мог обидеться этим упреком, как можно понимать по тону и характеру заявления. Чтобы ничье чело не омрачалось грустью, он, вместо строгого ответа, доказывает ему неосновательность его жалоб, остерегая его, в то же время, что он, в сущности, впадает в тот же грех, как и брат его, сказавший: *«дай мне, следующую мне часть имения»*. Он так же не считает своим то, чем владеет вместе с отцом, что ему также следует выделить часть отцовского имения в личную, полную его собственность. В словах его затаено то, что брат его высказал прямо, и отец ставит ему это на вид: *«сын мой! ты всегда со мною, и все мое твое»*, – и показывает, что его недовольство проистекает от его нелюбящего духа, выставляя вместе и причину настоящей радости: *«А о том надобно было радоваться и веселиться, что брат твой сей (не просто мой сын, как этот с грубостью выражался о нем, а «твой» брат родной, к которому он должен питать братскую любовь) был мертв и ожил<sup>729</sup>, пропадал и нашелся»*.



Этим притча и заканчивается; но остается неизвестным, уступило ли неудовольствие старшего брата этим убеждениям или нет. Это нам главным образом поясняется толкованием, с которого мы начали. Должно допустить, что, принимающие младшего брата за язычника, а, след., старшего за иудея<sup>730</sup>, не встречают столько трудностей, сколько те, которые отрицают, что в основном своем содержании она выражает их отношения к Богу и взаимные – одного к другому. Последние должны искать в другом месте разрешение трудностей, близких к тем, которые мы уже встречали в притче «о рабочих в винограднике». Они приводятся к одному вопросу. – Истинна или мнима праведность тех людей, которых изображает старший брат? и утвердительный, и отрицательный ответ равно не могут быть удовлетворительны. Если праведность эта истинная, то как согласить ропот против отца и нелюбовь к брату<sup>731</sup>? Истинно верующий может ли винить Бога в неправосудии и пристрастии? не должен ли он вместо зависти чувствовать радость, когда ближний, который более его заблуждался, сопричисляется к верному стаду? Как притом согласить это объяснение с той частью притчи, которая направлена против фарисеев, мнимых праведников и лицемеров? Но если под тяжестью этих затруднений, мы вовсе не признаем в нем истинной праведности, то как понимать его постоянное пребывание с отцом, как это согласить с его покорностью, не оспариваемой самим отцом, или с похвалой отца его поведению? То и другое решение вопроса имеет свои неудобства. Не малые, хотя, но самые большие трудности на стороне тех, которые в старшем брате видят фарисеев<sup>732</sup>, т. е. людей притворно-праведных и лицемеров. Его заявления о своей постоянной покорности, говорят они, могут быть допущены, если признать их истинными, так как это не изменяет сущности дела, и доказательства отца имеют силу *e concessio*<sup>733</sup>. «Пусть так, пусть твоя покорность непоколебима, пусть твои действия благовидны в глазах моих, но ты должен по любви радоваться, что брат твой возвратился, и принять участие в торжественном веселии по случаю его прибытия в родительский дом». Нельзя ли, однако, найти средину для избежания трудностей,

встречающихся в том и другом толковании, а именно, предполагая в старшем брате низший, но не лживый вид любви? Закон обуздывает его от содеяния грубых преступлений; его действия были законны, но раболепны. Так, без сомнения, поступали многие из фарисеев. Некоторые были лицемеры; некоторые искренно, хотя в слепоте сердечной, заботились о праведности (Рим.10:1, 2). Праведность их была низшего рода<sup>734</sup>, и, стремясь за ее внешностью, они не в силах были познать своей сердечной язвы, дабы соделаться кроткими и милосердными к другим, не постигали широты закона, сохранение которого проповедовали, дабы это не унизило их пред Богом. Таковы могут быть здесь ропшущие; было бы несправедливо совершенно отвергать их или отрицать в них всякое добро; но должно указать все, что в их служении недостаточного, узкого и нелюбезного, чтобы их раболепие уступило сыновней любви, чтобы они свободно вступили в церковь и царство, утвержденное Христом на земле. До сих пор старший сын трудился *на поле*<sup>735</sup>, теперь он призван явиться на пиршество. Те, делание которых для Господа было до сих пор рабское, которые несли тяжкое иго закона, призваны «войти» в радость Господа, в свободу духа. Эта часть притчи содержит благовестие царствия законникам, подобно тому, как первая ее часть проповедовала Евангелие великим грешникам; – как любовь проповедовала одним, так она же проповедует здесь другим.

Но ответ старшего сына (29, 30) на первый зов отца слишком явно обнаруживает в нем представителя людей, не знающих о свойстве царства, в которое их призывают. Он ждет себе какой-то определенной mzды и эту mzду предпочитает обладанию всем в Боге<sup>736</sup>: «*все мое твое*». Не полагая истинной награды в том, что всегда пребывал с своим Небесным Отцом, он хочет присвоить себе право на награду высшую<sup>737</sup>. В дальнейшем возражении (31 ст.) отца должно обратить внимание на особенно ударяемое слово, чтобы не упустить из виду существенной мысли. Если поставить ударение на «*ты*»: «сын мой! ты всегда со мною», то это будет выражать противоположность в отношении к другому, надолго

покидавшему отца. Перенося ударения на последнее местоимение: «сын мой! ты всегда был *со мною*» – получаем другой оттенок мысли. «Какая нужда говорить о друзьях, если ты всегда с лучшим своим другом, со мною самим? Зачем обижаться, что тебе никогда не давали козленка, если *все мое твое?*» Выводить отсюда, согласно первому смыслу, похвалу прежнему сыновнему послушанию, или, согласно второму смыслу, что все отцовское наследие ему достанется, в том и другом случае значило бы извращать значение целого. Скорее, в первом способе чтения скрывается весьма колкий, но дружелюбнейший упрек. Не более ли я для тебя, чем все прочее? Во втором назидательнейшее предостережение: «все мое твое, если только ты это принимаешь так; но что я могу сделать для тебя, если, будучи моим соучастником в имении, ты не считаешь себя богатым?» Такое понимание слов «*все мое твое*» как прекрасно уясняет нам истинное свойство мзды царствия! В глазах старшего сына дать брату, значить отнять у себя самого; но в свободном царстве любви не беднеет один, когда богатеет другой; каждый обладает всем. Источник Божией благодати не есть узкий пустынный ручей, у которого жаждущие путники принуждены спешить и оспаривать, мутя воду своими ногами, отталкивая один другого, чтобы он не был осушен одними, пока достанется очередь другим: это неистощимая река, на берегах которой всем просторно; никто не должен завидовать и бояться за себя, когда другие пьют обильно и свободно. Не одному, а каждому из своих верных слуг и детей, Господь может сказать: *все Мое твое*<sup>738</sup>. Если кто гневается и думает, что у него недовольно, то он гневается, подобно старшему сыну, не в Боге, а в самом себе, в своем узком и завистливом сердце.

Легко заметить, почему ничего не сказано о том, успел ли, или напрасно пытался отец успокоить завистливый ропот недовольного сына; почему мы при чтении чувствуем в конце притчи некоторую недосказанность. Это было неизбежно, так как теперь еще оставалось в неизвестности, обратятся ли книжники и фарисеи к раскаянию, которое действительно, хотя и другого свойства, и по иным грехам, было для них необходимо

столько же, сколько для мытарей и блудниц. Господь не объявляет прямо, что старший сын до конца упрямо отказывался, или, что он был окончательно устранен за свое упорство, давая чрез то знать, что Царствие Божие для них не затворено, что они, равно как мытари и грешники, призываются оставить свое земное, бедное и формальное служение, поработенное вещественным началам мира (Гал.4:3), и войти в славное царство благодати как гости, если такими желают явиться на брачное торжество, где Он явит славу Свою, превращая слабую и пресную ветхозаветную воду в здоровое укрепляющее вино новозаветное (1Ин.2:1–11)<sup>739</sup>.

В действительности нельзя читать этой притчи без некоторого предубеждения, что старший брат, до конца и вопреки всем отцовским увещаниям, не захотел войти. Такой отказ имел место в более широких размерах, когда иудеи в апостольские времена не хотели участвовать в великом пиршестве примирения, при допущении язычников в церковь искупленных, и даже всеми силами сопротивлялись этому принятию (1Сол.2:14). Какой печальный комментарий представляет вся книга «Деяний Апостольских» (Деян.13:45, 14:19, 17:5, 13, 18:12, 22:21–23) на эти слова: *«не хотел войти»*, потому только, что распутный брат его был так радостно встречен отцом с пением и ликованием. Если бы этот меньший брат подчинен был строгой дисциплине закона, если бы он был послан работать *«на поле»*, тогда было бы иначе (Деян.15:1); но так как он свободно был допущен в царство Божией благодати, и прямо приведен на великое пиршество, то вынести подобное предпочтение было выше сил старшего брата. Многие явно и с прискорбием стояли вне. Другие, как, напр., евиониты, лишь считали себя вправе войти, или даже вступали, ошибочно ожидая найти порядок вещей, сообразный с их близоруким взглядом и холодным душевным настроением (Гал.2:12–14), но, убедясь в своем заблуждении, вернулись назад<sup>740</sup>. В виду этого факта, мы, по отношению к язычникам, должны помнить, что все условия притчи имеют получить иное приложение при конце настоящего служения, и *нам* в оный день может угрожать опасность явиться представителями старшего брата, как

повинными в его грехе. И это будет с нами, если мы возропщем на полноту благодати, дарованной иудею, некогда сыну, неразлучно пребывающему со своим Отцом, а ныне блудному сыну, питающемуся рожками вдали от дома<sup>741</sup> своего Отца Небесного (Ос.3:4–5; Рим.11), в который он имеет некогда возвратиться.

## Притча 25. О неправедном управителе

Лк.16:1–9.

Все вообще толкователи согласны в том, что притча эта представляет великие трудности, а Каэтан признает их даже непреодолимыми и отказывается разрешить их. В виду этого не удивительно, что она была предметом различных и совершенно противоположных объяснений. Не принимая на себя труда исчислить все подобные опыты<sup>742</sup>, считаем полезным остановиться на мнениях писателей, удачнее находивших ключ к уразумению истинного ее смысла, а равно и тех, которые вдавались в противоположную крайность. Здесь, по нашему убеждению, представляется притча о христианской мудрости: Христос убеждает нас, так сказать, пользоваться миром и мирскими благами против самого мира и Бога ради.

Окончив притчу о «блудном сыне», Спаситель не прервал беседы; но вероятно после краткой остановки, дабы слова Его глубже запали в сердца слушателей, – снова начал, обращаясь теперь не к совопросникам Своим, а как это прямо указано (ст. 1), к слушателям радостно ему внимавшим, к ученикам Своим. Число их не должно исключительно ограничивать двенадцатью (см. Лк.6:13), с другой стороны, под ними нельзя разуметь и всю толпу, добровольно следовавшую за Господом, и, отчасти к Нему расположенную. Под «учениками» должно разуметь вообще тех, которые в глубине души своей прониклись словом Христа, и которые начали служить Ему, оставя служение мира. К «ученикам» в этом смысле и обращена была эта притча, хотя некоторые, вопреки всякому правдоподобию, полагают, что она была произнесена в присутствии их, но относилась к фарисеям. Последние также были *слушателями* словес Господа (Лк.16:14), но, из упоминания об их слушании, нельзя заключить, чтобы притча к ним преимущественно относилась<sup>743</sup>. Она касается их слегка, и как бы случайно. Отсюда, для объяснения притчи, весьма важно решение вопроса – кого именно она преимущественно имела в виду. Но без дальнейших предисловий приступаем к самому изложению притчи.

*«Некоторый человек был богат и имел управителя»* – не простого старосту<sup>744</sup>, а управителя над всем своим именем, каким, напр., был Елеазар в доме Авраама (Быт.24:2–12) и Иосиф в доме Пентефрия (Быт.29:4). Главной обязанностью такого управителя было раздавать слугам в должное время по определенной мере хлеба (Лк.12:12), – обязанность, иногда исполняемая внимательной хозяйкой в семействе (Притч.31:15).

На этого управителя *«донесено было ему, что расточает имение его»*: и при том, как можно заключить, не вследствие простой небрежности, а извлекая<sup>745</sup> незаконный прибыль, сопряженный со вредом для господина, вверившего ему свою собственность. Что господин мог узнать о злоупотреблении своего управителя чрез чье-либо посредство – это вполне согласно с житейским представлением истины, чему примером служит Быт.18:30, 31. Нет достаточного повода предполагать, как некоторые это себе позволяли, что управитель был ложно обвинен или оклеветан; в словах Господа нет ни малейшего на то намека. Сатана есть *обвинитель* или *клеветник братьев* (Откр.12:10), названный потому *диаволом*; но и он взводит на них справедливые обвинения. Некоторые халдеи *обвиняли* Трех Отроков, злоумышленно, но не ложно, в непоклонении золотому истукану (Дан.3:8); *обвиняем был* (по выражению LXX) и сам Даниил, но без оболгания, что преклонял колена и молился своему Богу, вопреки царскому запрещению (Дан.6:24)<sup>746</sup>. Несправедливо было бы, основываясь на этих словах, вообще или в частности, оправдывать управителя<sup>747</sup>. В самом деле, в собственных речах его (ст. 3) содержится скрытое признание в его виновности; тот, кто теперь так бесчестен, едва ли и прежде был добросовестен, и по истине, мы не будем к нему несправедливы, если признаем, что обвинение, взводимое на него, быть может его врагом или по злобе, тем не менее было совершенно основательно.

В таких обстоятельствах, *«призвав его, (господин) сказал: что это я слышу о тебе? Это не допрос, а упрек негодования; что это я слышу о тебе?»*<sup>748</sup>, которому так много доверял и много поручал? И потом, когда обвиняемый не смеет ничего сказать в свою защиту, его сменяют: *«дай отчет в управлении*

*твоим; ибо ты не можешь более оставаться управителем».* Те, которые, подобно Анзельму, видят в притче начало, развитие, и плоды покаяния, придают великую силу упреку: *«что это я слышу о тебе?»* В этих словах они слышат голос Господа, говорящего грешнику, обличающего совесть его в том, что ему было поручено домоправительство, а он употребил это во зло; угроза *«ты не можешь более оставаться управителем»* равным образом дает чувствовать грешнику, болезнью или другим посещением, что он скоро будет удален от житейского домоправительства, и, что ему предстоит отдать в нем отчет. И при этом человек чувствует, что не может принести ни одного оправдания в бесчисленных грехах своих; что, будучи удален отселе, он лишается всего и ему негде искать помощи; он не может копать землю, потому что наступит ночь, когда никто не может ничего делать, и стыдится просить о милосердии, не надеясь на пощаду. Сообразно с таким взглядом, в понижении долгов со стороны управителя видят не дальнейший и окончательный акт его неправоты, но первый акт праведности со стороны того, кто хочет, пока еще есть время, распорядиться вещами, в его власти находящимися, без всякой своекорыстной цели, для пользы других хочет сберечь, не для себя, но для Бога, ищет небесного, а не мирского стяжания. Такие толкователи вовсе обходят объяснение обмана, или вообще придают подделке счетов таинственный смысл, наотрез отказываясь понимать его буквально, или же прибегают к следующему способу: управитель, говорят, называется *неправедным* (ст. 8) не потому, что он таким остается, но за прежние злоупотребления и для поощрения кающихся, которым чрез то напоминает, что, бывши прежде неправедным и злочестивым, заслужил теперь от своего господина одобрение и похвалу. Он удерживает прозвище управителя, как Матфей, ставь апостолом, продолжал носить прозвище «мытаря» (Мф.10:3), увековечивая память благодати, обретшей его в этой презренной среде, возвысившей его на степень столь высокого сана. Равным образом Зина (Тит.3:13) удерживал прозвище *законника*: Раав – *блудницы* (Евр.11:31); Симон – *прокаженного* (Мф.26:6); но таковыми были они не при получении своего



высшего назначения, а прежде того<sup>749</sup>. На все это можно возразить, что в раздумье этого человека ничто не обнаруживает признаков духовной перемены к лучшему, ни малейшего сознания, злоупотребленной им доверенности, ни желания сделаться отныне верным, но одно только выражение эгоистического страха за будущую свою участь, чтобы не впасть в нищету и отчаяние; и объяснение аналогическими примерами, хотя и остроумное, будто человек притчи только отмечается прозвищем *неправедного* управителя (ст. 8), вовсе неудовлетворительно; да и название «мытаря» или «законника» не предполагает непременно чего-либо нравственно предосудительного.

Но вот он впадает в раздумье и прежде всего сознает свою безнадежную крайность, из которой не видит себе исхода в будущем. Он расточал имущество своего господина, с беспечностью тратил его на себя и ничего не сберег на черный день, теперь внезапно наступивший. До сих пор изнеженная жизнь расслабила его для труда; *копать землю я не могу*<sup>750</sup>; гордость запрещает ему<sup>751</sup> *просить милостыню* (Сир.40:29). Впрочем, он не долго остается в беспомощном и безнадежном положении, он знает, что ему делать: и он быстро составляет план, как ему избавиться от предстоящих нужд и лишений. План нечестный, но, во всяком случае, наскоро придуманный; он рассчитывает на свою хитрость, чтобы спастись от неминуемого близкого крушения. *«Знаю, что сделать, чтобы приняли меня в дома свои, когда отставлен буду от управления домом»*<sup>752</sup>. Как человек, оказавший другим услугу, он надеется, в свою очередь, найти у других гостеприимное убежище: жалкая перспектива «скитаться из дома в дом», как выражается сын Сирахов (Сир.29:22–28), но все-таки еще сноснее, нежели крайняя нищета и лишение.

Затем следует вероломная стачка управителя с должниками господина. Последние, как видно, должны были домохозяину, по крайней мере, те двое, которые приведены в пример и служат представителями многих других (подобно тому, как в другом месте названы *трое* слуг из десятирых – Лк.19:13, – получивших мины), один *«сто мер масла»*, другой – *«сто мер*

пшеницы». Конечно, это не были арендаторы, платившие произведениями за аренду, пониженную теперь управителем, вместе с платой: термин «должника», по-видимому, имеет здесь иное значение. Притом, огромное количество масла и пшеницы<sup>753</sup>, произведений весьма ценных (Притч.21:17), также заставляет предполагать, что это не были бедные соседи или наемщики, которых богатый домохозяин ссудил средствами для пропитания, и не в виде дара, а в виде займа, по взятому с них обязательству, уплачиваемому, по мере их состоятельности. С большей вероятностью здесь можно допустить прежние расчеты, вследствие которых эти лица оставались должниками домохозяина; – что он, богатый землевладелец, имевший большие запасы естественных произведений, продавал часть их чрез своего управителя в кредит настоящим его должникам, – купцам или факторам, теперь еще не уплатившим, условленной цены. Они, во всяком случае, дали собственноручные расписки в сумму, которую задолжали. Счеты эти, хранившиеся у управителя, он возвращает им, говоря одному и потом другому: «возьми свою расписку»<sup>754</sup>, и, требуя от них вместо того другие, новые, свидетельствующие, что ими получено гораздо меньшее количество масла и пшеницы. Одному из должников он прощает половину, другому пятую часть долга, научая нас этой несоразмерностью (таково мнение как оправдывающих, так и порицающих его образ действия), что милосердие не есть слепая расточительность, без разбора лиц и их нужд раздающая; напротив того, оно соображает и поступает осмотрительно<sup>755</sup>; оно сеет семена рукой, а не высыпает их прямо из мешка.

В этом понижении счетов, Витринга<sup>756</sup> находит ключ к разумению притчи, и остроумное объяснение его заслуживает того, чтобы упомянуть о нем. «Богач это – Бог, управитель – духовные вожди еврейского народа, блюстители таинств царствия. Их обличали пророки Иезекииль (Иез.34:2), Малахия (Мал.2:8)), а напоследок, и Сам Христос (Мф.2:3), за их пренебрежение к домоправительству, за то, что врученную им власть они употребили не во славу Божию, а в видах своего честолюбия, что они *«расточили Его сокровища»*. Они

чувствуют справедливость этого обвинения, сознают, что они чужды благодати своего Господа и только по наружности принадлежат Его царству. Таким образом они теперь стараются снискать дружбу других должников своего господина, грешников, поступая так, как будто они еще имели власть в делах Его царства. Средство же, которым они стараются приобрести себе друзей, состоит в том, что, понижая знамя правоты и покорности, утонченным толкованием обходя строгость закона Божия, допуская говорить «это есть дар» (Мф.15:5), дозволяя, под ничтожным предлогом, брачные разводы (Лк.16:18), и разными изворотами ослабляя закон Божий (Мф.23:16), всевозможными способами, «индальгенциями», в точном смысле этого слова, снискивают для себя благосклонность и влияние, и, когда уже благодать Божия отнята от них, продолжают удерживать власть над народом, дорожа своим почетом и своими особенными преимуществами. Иезуитская казуистика, обличенная Паскалем, представляет, вполне соответственные этому, нравственные явления. Это толкование особенно заманчиво оригинальным объяснением понижения цены: «пиши *пятьдесят*, пиши *восемьдесят*», чего не находим у других толкователей. Нравоучение прямо следует из самой притчи: «*будьте мудры как сыны века сего*», но ищите для себя не временных друзей, а вечного крова; другие пользуются небесными благами для житейских целей, но вы поступайте обратно и покажите, как житейские блага могут послужить для целей небесных<sup>757</sup>.

К такому толкованию очень близко подходит статья в одном немецком журнале<sup>758</sup>. Автор ее также полагает, что притча направлена против книжников и фарисеев, но содержит в себе совет для них, так как неправедный управитель представлен за образец достойный подражания; напротив, по толкованию Витринги, в ней содержится осуждение их. Они были поставлены блюстителями подзаконного служения, теперь упраздняемого, и с основанием Царства Христова от них было отнято домоправительство, которое они употребили во зло. Притча призывает их в краткий срок, между возвещением и действительным исполнением предначертаний Божиих,

воспитывать в себе дух, который один только открывает доступ в «вечные обители», дух, ставший для них совершенно чуждым, – дух кротости, любви и благодушия ко всем людям, подобно им грешным. Этот дух и подвиги, им внушаемые, говорит он, весьма верно представлены под образом отпущения долгов<sup>759</sup>, так как, в сущности, всякий грех прежде всего есть грех против Бога. Дух любви и снисхождения начинается в сознании нашей собственной виновности, каковое сознание автор находит в том, что управитель не оправдывается вовсе. Такое же духовное настроение, побуждающее к подвигам любви и милосердия, открыло бы им доступ в «вечные обители», будущее царствие, которое, несходствуя с преходящим временным служением, никогда не отнимется. Но, спросят, каким же образом это толкование Витринги примирить со словами: «и еще сказал ученикам Своим», коими евангелист начинает притчу?<sup>760</sup> В этом случае притча явно должна относиться не к ним, а к книжникам и фарисеям.

Этими новыми деяниями неправды сын века наполнил краткий промежуток, от объявленной ему угрозы, до действительного удаления, от вверенного ему домоправительства. Не сказано, что он покушался утаить свои подложные сделки, или что он сзывал должников своего господина «тайно», по уверенности ли в их согласии на свой умысел, вследствие общей корысти и готовности на неправоное дело, или потому, что, подделывая таким образом счета, он не заботился, огласится ли самая сделка или нет, – как отчаянный человек, которому уже нечего терять, и который уверен, что господин не будет вознагражден по распискам, свидетельствовавшим не в его пользу. Дело, как гораздо вероятнее, происходило явно среди белого дня<sup>761</sup>. Как бы то ни было, сделка, раз заключенная, по той или другой причине не могла быть отменена. Если бы имелась в виду тайная сделка, то открытие ее господином, конечно, не было бы пройдено молчанием, и управитель за свой грубый обман, тотчас обнаруженный, едва ли получил бы и малую долю похвалы, теперь ему приписанной. Всего менее он удостоился бы одобрения от простой снисходительности своего господина, в

случае обнаружения обмана, которое, как показало последствие, было вероятно при самом начале. На такую снисходительность нельзя было рассчитывать, если бы даже словам господина можно было придать тот смысл<sup>762</sup>, что он предоставил управителю право воспользоваться плодами его злоупотребления.

Но была ли эта стачка тайная или нет, во всяком случае, она была незаконная. Это не подлежит сомнению, и напрасны все усилия оправдать ее или извинить<sup>763</sup>. Некоторые полагали, что незаконность эта не касается сущности притчи, а есть несообразность, проистекающая от неполноты или ограниченности земных отношений, когда их избирают образом для выражения Божественных. Они неизбежно оказываются недостаточными. Такова именно слабая сторона земных отношений между управителем и господином, несовершенно выражающая обязанности человека пред Богом, что в этом последнем отношении «человек, по словам Гаммонда, имеет полнейшую свободу употреблять, порученные ему блага, не только для своего господина, но также и для своей собственной пользы, ради небесного мздовоздаяния. Польза эта может, конечно, считаться несправедливостью и обманом пред земным господином, верный слуга которого преимущественно блюдет выгоды своего доверителя, а не свои личные. Между тем, наш долг и заповедь Божия предписывают нам исполнять обязанность управителя, которая возложена на богатого человека Богом. Это и составляет главное содержание притчи. Извлекающий выгоды из вверенного богатства, не только не называется неправильным и неверным управителем, но, напротив, в последней части притчи именуется верным (πίστος), неправедным же (ἄδικος) тот, кто этого не делает». В житейских делах нет и не может быть такого абсолютного тождества выгод между господином и слугой, чтобы слуга, действуя вполне своекорыстно, мог в то же время лучшим образом способствовать пользе господина. Но мы, как рабы небесного Господа, должны жить так, чтобы наша истинная польза безусловно во всем совпадала с Его благой волей: чтобы, располагая для Него предметами, порученными нами, мы

находили в них свою пользу, а, располагая ими по своим расчетам, для прочного и вечного блага нашего, в то же время трудились бы для Него.

«И похвалил господин управителя неверного, что догадливо поступил», именно господин управителя, дважды уже в притче, названный тем же именем (ст. 3 и 5), а не Христос, *наш* Господь, Который в притче не говорит от Своего лица до ст. 9, служащего переходам от притчи к непосредственному наставлению<sup>764</sup>.

Касательно самой похвалы, которая может быть объяснена не иначе, как простым удивлением при виде хитрости этого человека, только злонамеренные люди, подобные Юлиану отступнику, покусились бы заподозрить св. Писание в противонравственности или предполагать, что Иисус намеревался похвалить неправо действие и указать на него, как на образец, достойный подражания. В похвале, конечно, есть нечто затруднительное, происходящее, впрочем, от выражения, допускающего превратное толкование и при первом взгляде двусмысленного, хотя оно, в сущности, не таково (ст. 11), и объясняется удовлетворительно<sup>765</sup>. Действие этого человека можно рассматривать с двух точек зрения: со стороны предосудительной оно заслуживает порицание; но, как действие предусмотрительности и благоразумия, оно если не особенно одобчительно, то представляет достаточную аналогию с христианской доблестью, которая долженствовала бы преобладать, но которая слаба в большинстве последователей Христа, равнодушных и к увещаниям, и к упрекам, так, что иные поступки отважных злонамеренных людей своей твердой решительностью пристыжают, колеблющуюся робость добрых. Есть такие «мученики диавола», которые стыдят святых Божиих и, с большей бодростью идя на смерть, чем эти последние, идут к жизни<sup>766</sup>, могут служить образцам соревнования. В дурном человеке должно различать энергию от его честолюбия и, рассматривая отдельно, одно хвалить и порицать другое. Так и Господь наш различает здесь неправоту управителя от его предусмотрительности: первая может заслуживать только Его строгий упрек, последняя может быть одобрена для

возбуждения Его последователей к подобной же предусмотрительности, потребной в делах высшей важности<sup>767</sup>.

Эту мысль вполне выражает следующий стих: «*сыны века сего догадливей*<sup>768</sup> *сынов света, в своем роде*». Относительно слова «догадливей» (в цер. слав. «мудры») тоже должно заметить, что было сказано относительно предшествующего стиха. «*Сыны века сего*» суть «сыны земли» у псалмопевца, доля которых ограничивается житейскими целями; рожденные по духу мира, они располагают свою жизнь по его стихийным законам. Выражение «*сыны света*» встречается у Луки (Лк.19:34), у Иоанна (Ин.12:36) и ап. Павла (1Сол.5:5; Еф.5:8). Так называются верные преимущественно перед другими почетными именами, им свойственными. Равно и дела их, как сынов дня и света, совершаемые по правде и по совести, противоплагаются «делам тьмы», скрытым делам неправды, совершаемым сынами века сего, чему действующее лице притчи представляет замечательный образец.

Самое заявление это понимали различно, смотря по различному дополнению главной мысли. Одни дополняли так: «*сыны века сего умнее сынов света в своем роде*», а именно, в делах житейских, нежели сыны света в тех же житейских делах, или: плотские люди умнее людей духовных в житейских делах, как в своей сфере, своей стихии; тут они у себя дома, более внимательны, более деятельны и потому более преуспевают, хотя не подлежит сомнению, что это совы, лучше орлов видящие во мраке<sup>769</sup>. Нелегко, однако, представить, каким образом такое общее разъяснение приложить к притче, которая, по мнению большинства, поучает христиан не житейской мудрости примером разумного миролюбца, а наоборот, примером сметливого миролюбца в житейских делах указывает путь к Божественной мудрости.

Ближе к истине другие, дополняющие общую мысль так: *сыны века сего умнее в своем роде* (в человеческой мудрости), нежели *сыны света* (в своей), т. е. в небесной мудрости; это упрек сынам света за то, что они гораздо менее предусмотрительны, менее пекутся о небесном царстве, нежели *сыны века сего* о стяжании земных благ, что миру слуги его

более угождают, нежели Богу – Божии. Для ясности этого толкования надо точнее определить слова «в своем роде», или следуя некоторым, *для своего рода*<sup>770</sup> (для своего поколения) – намека на должников притчи, часто оставляемый без внимания. Эти усердные клеветы несправедливого управителя являются действительно людьми его рода; все они принадлежат одному поколению злочестивых чад мира сего; и изречение Господа имеет тот смысл, что люди века сего более извлекают из своего сообщества, нежели сыны света пользуются выгодами в своем братстве<sup>771</sup>. Ибо, сколь удобного случая – по смыслу этого изречения – лишают себя те из них, которым достались в удел земные богатства, – удобного случая радоваться о сокровищах для неба, о снискании себе друзей между нищими святыми, забывая о своем долге любви к домостроительству веры, – к тем из своих единокровным, благотворя которым сообразно с своими средствами, они могли бы удостоиться сторицной мзды.

Ученики Его не станут пренебрегать своими средствами, и, по примеру Того, Кто благодатями привязал к Себе людей в роде своем, привлекут к себе подобных им самим «сынов света»<sup>772</sup>. *«И Я говорю вам: приобретайте себе друзей богатством неправедным, чтобы они, когда обнищаете, приняли вас в вечные обители»*. Это несправедливое богатство обыкновенно понимается как злоприобретенное<sup>773</sup> обманом или насилием, «сокровище беззаконных» (Притч.10:2)<sup>774</sup>. Но такое толкование явно повело бы к злоупотреблению, как будто человеку возможно торговаться с своей совестью и с Богом, и, удаляя на милостыни, частицу от несправедливого стяжания, все остальное присвоить себе. От такого хищника чужой собственности прежде всего требуется, чтобы он возвратил похищенное законному владельцу, как решился поступить Закхей после своего обращения (Лк.19:8), ибо «иже приносит жертву от неправды, приношение порочно» (Сир.34:18, 35:11), или по русскому переводу: «кто приносит жертву от несправедливого стяжания, того приношение насмешливое». Только при невозможности такого возврата чужой собственности, что бывает нередко, можно допустить раздачу ее бедным. Другие под этим разумеют не столько богатство



настоящего владельца, неправомерно приобретенное, сколько богатство, которое, по самому свойству житейских условий, едва ли может быть собрано безукоризненно и безгрешно, если не по отношению к настоящему владельцу, то к ближайшему или к отдаленному, от которого дошло по наследству к настоящему<sup>775</sup>; а потому наследник богатств должен наследовать и обязанность возратить, прежде приобретенное, неправомерными собирателями. «Неправомерное богатство» противопоставляется «истинному», т. е. небесному, прочному сокровищу, которое не погибает, тогда как «неправомерное» неверно, непостоянно, сегодня в руках одного, а завтра в руках другого; доверяющие ему, доверяют лжи, тому, что рано или поздно обманывает надежды<sup>776</sup> (1Тим.6:17); что они должны оставить (Екк.2:18), или что их оставит (Екк.5:15). Всякое богатство предполагает некоторую неправду, и только в совершенном состоянии общества, при осуществлении царствия Божия на земле, не будет речи о собственности, подобно тому, как при самом основании христианской церкви все было общее (Деян.4:32–35)<sup>777</sup>. При всем том, не должно забывать, что преждевременные опыты к осуществлению той или другой части царствия Божия, в отдельности от всех прочих, пока властвуют над людьми разврат и пороки, были источником величайших бедствий в мире.

Слова «когда вы обнищаете» на простом языке значит «когда вы умрете»<sup>778</sup>. Последующие слова: «чтобы они вас приняли» многие находили странным, относить к друзьям, приобретенным с помощью неправомерного богатства, так как через это приписывалось бы слишком большое значение людям и их посредничеству, и, как будто, давалось бы право, облагодетельствованным вводить своих благодетелей в «вечные обители» – право, принадлежащее единому Богу. Чтобы устранить такое сомнение, некоторые под словом «они» понимают ангелов; так (ст. 22) ангелы, напр., относят нищего на лоно Авраамово; другие разумели Бога и Христа «имеющих принять»; а иные, наконец, считают это выражение безличным (сн. XII, 11, 20; XXIII, 31), видя тождество между выражениями «чтобы они вас приняли» и «чтобы вы были приняты». Но,

рассматривая этот стих, не как содержащий отдельное учение, а в связи с притчей, мы тотчас находим средство оправдать такое выражение. Здесь очевидно отношение к должникам; они, став друзьями, примут смененного управителя во временные обители; и, разбираемое выражение, есть отголосок притчи, оно бросает на нее свет и объясняет важнейшую ее часть. Бесполезно доискиваться дальнейшего смысла в этих словах, и, вопреки всякой аналогии, утверждать на одном этом изречении, что прославленные святые, как бы без воли Божией, по собственной своей власти, допускают в небесное царство; но равно несправедливо бы доказывать, что выражение «они вас приняли бы», во второй половине приводимого текста, относится к каким-либо другим друзьям, а не к упомянутым в первой его части<sup>779</sup>. В параллель такому положению может служить текст Мф.25:34–40, содержащий в себе должное объяснение и оправдание конечного вывода. Небесные обители как «вечные»<sup>780</sup> мысленно противоплагаются *временному* убежищу, на которое неправедный управитель только и может рассчитывать со всеми своими ставками, замыслами, со своими хитростями и беззаконностью; так будет и с каждым из нас, временным управителем на земле, на краткий срок поставленным, и подлежащим скорой смене и удалению; и вот отсюда можно видеть, как много заключается в изречении, что надлежит пещись о доступе в вечную неотчуждаемую обитель<sup>781</sup> (Екк.11:2).

В отношении последующих стихов (10–13), состоящих во внутренней связи с притчей, должно заметить, что в них требуется не мудрость и умение, а верность в употреблении земных благ, и, таким образом, должно устранить всякую мысль о том, что неверный управитель мог ожидать хоть какого-либо милосердия Господа. Житейские блага, распоряжаясь которыми, человек может доказать свою верность и способность к высшему управительству, с пренебрежением названы «малым», сравнительно с духовными дарами и талантами, которые названы «многим»; они именуются неправедными, неверными, мамоною, ибо люди часто легкомысленно поставляют их выше небесных сокровищ веры и любви,

истинных и вековых; они составляют «чужое»<sup>782</sup> по сравнению с небесными, получение которых делает нас истинными обладателями, – это часть нас самих, это путь и врата к нашей истинной жизни. Так Господь, унижая временные богатства, возвышает важность правильного их употребления, ибо чрез такое употребление этого *малого, неверного*, не имеющего существенной цены и чуждого внутренней природе человека – обладатель может доказать свою верность, оправдать свои сердечные побуждения и свое право на высшее управление богатствами царствия Божия<sup>783</sup>. Далее (в ст. 13) объясняется, что такое верность, потребная в этом управлении; она состоит в том, чтоб не мамону, а Бога избрать своим владыкой, ибо в этом мире мы как рабы, от которых два господина требуют покорности: Бог, законный царь человека, и неправедный мамона, долженствующий быть нашим рабом, послушным в наших действиях во славу Божию, сам по себе слабый, тленный, чужой, но, который в греховном мире стал властителем и нас порабощает себе. Уступая ему, мы уже не по Божией воле распоряжаемся тем, что Он нам поручил как вещь, нам подчиненную, но вооружаем ее властью повелевать и предписывать нам самим законы. Мы уже не управители и не слуги Божии, ибо самозванец, подчинивши нас, требует иного, предписывает противоположные законы, так что вскоре встречаются обстоятельства, в которых неминуемо оказывается презрение и непокорность одному, в угодность и уважение к другому<sup>784</sup>; Бог, например, повелевает раздавать, когда мамона побуждает к дальнейшему собиранию; Бог повелевает уделять другим, когда мамона или мир соблазняет нас пользоваться для самих себя. При такой противоположности между этими двумя повелителями и между их предписаниями, нет возможности примирить служение им (Иак.4:4); одного должно возненавидеть или другого возлюбить; верность одному есть измена другому. «Не можете служить<sup>785</sup> Богу и мамоне». Такова связь между ст. 13 и двумя предыдущими, а равно между всеми ими и притчей, которой они должны служить нравоучением<sup>786</sup>.

*Прим. перев.* Лучшим заключением толкования да послужит красноречивое слово нашего великого святителя. Митрополит Филарет в беседе о милосердии к бедным»<sup>787</sup> «главным образом выводит свое поучение из заключительных слов притчи. Он также отличает более знаменательную ее часть от повествования, служащего ей внешней оболочкой. Притча, по его мнению, предложена «приблизившимся» послушать Его (Лк.15:1), и таким ученикам (Лк.16:9) из мытарей и грешников, которые в стяжании и употреблении богатств руководствовались мирской мудростью. Землевладелец хвалит приставника не за неправду, за которую он уже удаляется от своей должности, а за его находчивость в затруднительном положении. Приставник означает всякого человека, в течение своей жизни обязанного должным образом распоряжаться, а по смерти отдать отчет в богатстве, которое ему лишь временно поручалось. Сделке приставника с должниками господина дан такой смысл: «приставник имеет надежду быть принятым в дома тех, которым он, от избытков вверенного ему управления, сделал одолжение. Душа при недостатке совершенства имеет надежду, что бедствующие и скорбящие, которым от своего земного благосостояния подавала помощь и утешение, благодарной молитвой веры помогут и ей отворить дверь вечного крова, которую отверзают себе верностью в подвиге терпения». На текст премудрого сына Сирахова (Сир.35:2) о чистоте жертвоприношений присоединена поучительная мысль об одном из способов современной благотворительности: «очень ли хорошо поступают, когда говорят: дай деньги на зрелище, или на другое суетное увеселение; половина их издерживается для твоего удовольствия, а другая обратится в милостыню. Что тут будет? Милостыня ли очистит суету? Или суета лишит чистоты милостыню? Найдется ли на сие ответ, который был бы приятнее вопроса? Но, конечно, не подлежит сомнению то, что если бы, назначаемые на благотворительное увеселение деньги, с устранением увеселения и издержек на него, сполна были отданы на милостыню, то милостыня была бы вдвое больше и несравненно чище. Апостол учит нас плакать с плачущими (Рим.16:15), а не ликовать с мыслью о несчастных, и

не переполнять чашу веселья, чтобы дрожде досталось плачущим».

## Притча 26. О богаче и Лазаре

Лк.16:19–31.

При рассмотрении предстоящего нам места св. Писания, прежде всего возникает вопрос: имеем ли мы здесь пред собой притчу вообще? Не есть ли оно, по самому своему существу, таковое, что в нем земные вещи излагаются при помощи земных вещей, так что тут, так сказать, есть как бы земная кора и небесный плод, и для достижения последнего мы должны проникнуть чрез первую? Но в этом многозначительном маленьком повествовании, обыкновенно понимаемом, как мы думаем, верно, нет ничего подобного, хотя, в строгом смысле, оно не соответствует условиям притчи. Этот факт признавался многими как в древнее, так и в новое время<sup>788</sup>. Есть, правда, толкование, которое пользовалось значительной любовью, и которое, если принять его, восстанавливает этому рассказу права притчи; но мы не расположены принимать это толкование. К нему мы обратимся опять, прежде чем закончить изложение, предстоящего нам места. Оставляя в настоящий раз в стороне вопрос о том, есть ли это притча или нет, и не оспаривая этот вообще даваемый ей титул, мы приступим к ее ближайшему рассмотрению.

Так как эта притча была обращена к фарисеям (ст. 14, 15), то самое это обстоятельство требует некоторого объяснения. Конечно, они были «сребролюбивы» и алчны, по явному свидетельству евангелистов (ст. 14; ср. Мф.23:14); но ни из священной, ни из гражданской истории не видно, чтоб они были расточительны, подобно, представленному здесь богачу<sup>789</sup>. Скорее, они были умеренны в образе жизни, бережливы, а некоторые из них отличались суровым аскетизмом. Все это признает за ними Сам Господь; приводимый Им в пример фарисей, еженедельно по два дня постится (Лк.18:12). Грехи их были, по преимуществу, духовного свойства; и если они впадали в искушения, часто неизбежные для людей, приобретших известность своей высшей духовностью, не избавляющей, однако, от любостяжания, то они были далеки от

пресыщения, расточительности и роскоши. Точные блюстители буквы закона, они слыли за людей духовного направления, и если от него уклонялись, если питали в себе сребролюбие, то не позволяли себе роскоши, пышности и расточительности. Во избежание трудностей, Мосгейм предполагает даже, что притча направлена против саддукеев<sup>790</sup>, и мы должны, по его мнению, видеть здесь самое полное описание их самоугодливости, их жестокости и презрения к нуждающимся (ибо, по их религиозной системе, бедность считалась преступлением, или, во всяком случае, явным свидетельством гнева Божия). Но притча эта не может относиться к ним: в ней не упоминается о присутствии саддукеев, а между стихами 18 и 19 не представляется перемены в составе слушателей.

Можно, по-видимому, допустить такое объяснение. – Сребролюбие фарисеев не подлежит сомнению, и, притом, скорее можно ставить им в вину их неправоное собирание богатства, нежели безрассудную расточительность; но алчность и мотовство вырастают от одного и того же злого корня – от неверия в Бога и в Божие слово, от упования не на Творца, а на тварь; они равно служат мамоне, хотя и в разной форме. Поэтому Господь, порицая фарисейство, свойственные ему мирские надежды и цели, отдаляющие от благоугождения живому Богу, для обличения их, взял пример от греха, по-видимому, противоположного сребролюбию, но, проистекающего, из одного и того же порочного сердечного настроения. Ибо не должно терять из виду, что главная цель притчи не та, чтобы показать страшные следствия злоупотребления богатством и жестокосердого презрения к бедности, – это лишь второстепенная цель: а та, чтобы показать страшные следствия неверия, сердечной привязанности к этому миру и упорного непризнания другого, невидимого, только верой здесь познаваемого, пока, наконец, несчастный, и уже слишком поздний, опыт откроет и для неверов существование этого мира. Богач грешит, таящимся в сердце его, неверием и жестокосердое презрение к нищете, равно как и эгоистическая расточительность, суть только различные виды, под которыми проявляет себя этот грех. Корень болезни кроется глубоко, и

только наружный веред свидетельствует о внутреннем поражении. Кто не верит в невидимый мир правды и истины, в духовную радость, тот должен полагать свои надежды в вещах, которые он видит, вкушает, осязает или обоняет. Сущность дела не в том, собирает ли он, или расточает: в том и другом случае он возлагает надежды на мирские блага. Кто не верит в Бога, благоволящего к милосердию, любящего благотворительность, награждающего милостивых, карающего немилостивых, тот вскоре запрет свое сердце для сострадания к своим братьям, – будет ли прятать он более денег в сундуки или более тратить, из угождения своему сластолюбию. Грех богача, источник всех других грехов, был тот, что он не верил в высший мир, постигаемый верой, не только в мир загробный, но и в царство истины и любви, существующее среди жестокого и себялюбивого мира, и этот-то грех был очень свойствен миролюбцам фарисеям, кара же его состояла в том, что он тогда только сознал это истинное положение вещей, когда участие в нем стало для него навсегда невозможным. Что грех его в основании есть неверие, это явствует из его предположения, что его братья послушаются явившихся мертвых, после того, как они отказывались слушаться непреложного слова Божия – «Моисея и пророков». Неверие обыкновенно отличается той странностью, что оно придает каким-нибудь необычным знамениям и чудным феноменам ту веру, в которой отказывает истине Божией. Калигула, смеявшийся над бытием богов, прятался от грома под кровать<sup>791</sup>; суеверие и неверие – это два близнеца, развращенного человеческого сердца; это крайности, которые по свойству своему соприкасаются. Нужно предполагать, что порицание неверия есть главная цель притчи; так как если принять, что цель ее преимущественно заключается в предостережении от злоупотребления богатствами, то нельзя удовлетворительно согласить ее с поясняющим ее разговором; с другой стороны, в ней не будет единства цели, отличительного свойства притчей нашего Господа; она разделится на две части, лишь слабо связанные между собой, – будет иметь не один, а два центра. Если же, наоборот, считать сущностью –



постигнутое карой неверие богача и формой его проявления – его жестокосердие к другим и самоуслаждающую расточительность, тогда притча представит нам строгое единство, а равно и внутреннюю связь разговора с Авраамом в последней части с пышной трапезой, с пурпуром и виссоном в первой. Но приступим к самой притче.

*«Некоторый человек был богат, одевался в порфиру и виссон и каждый день пиршествовал блистательно»*<sup>792</sup>. Порфира и виссон часто сопоставляются между собой (Есф.1:6; Откр.18:12); они ценились высоко и представляли прекрасное сочетание цветов, белого и голубого. В древности хорошо известна была ценность настоящего морского пурпура: это был царский цвет, и пурпурные ткани служили, как и теперь, для царской одежды (Есф.8:15; Дан.5:7; Мак.10:20, 11:8, 14:43); в пурпур были наряжаемы языческие кумиры (Иер.10:9), а потому, он составлял предмет гордости и роскоши. Виссон или тонкое полотно ценилось едва ли менее<sup>793</sup>. Таким образом, богач любил щеголять всем, что было дорогого и редкого; не в торжественные только дни он так пышно одевался и пировал; пурпур и виссон служили ему обычной одеждой, роскошные пиры вседневным занятием. При всем том (и этого не должно забывать) он не обвиняется в каком-либо нарушении закона, не избличается ни в одном из тяжелых преступлений, падающих на богачей у св. Иакова (Иак.5:1–6). Иисус Христос не называет его ни клеветником, ни притеснителем бедного; Он не называет его и хищником чужого добра, ни ложным доносчиком, грабителем сирот, гонителем вдов. Он не говорит ничего подобного; но что же говорит Он? просто – *«некоторый человек был богат»*. В чем же было его преступление? А в том, что какой-то прокаженный Лазарь лежал без помощи у ворот его<sup>794</sup>. Мы видим в нем человека, о котором, по общему понятию, можно сказать все хорошее и ничего дурного; он любил пожить весело; желал удалить от себя все прискорбное для чувства, окружить себя всем приятным. Христос не сказал нам его имени, но по имени назвал только бедняка. «Не догадываетесь ли вы, спрашивает бл. Августин<sup>795</sup>, что Он прочел ту книгу, где написано имя бедного человека, но не нашел в ней имени

богатого? ибо та книга есть книга жизни». «Иисус, говорит Казтан, с намерением наименовал нищего, а о богаче сказал только: *некоторый человек*, дабы показать, что духовный порядок вещей противоположен житейскому. В мире богатые известны и в разговоре о них их называйте по имени, имен же бедных или не знают, или даже считают недостойными особенного замечания».<sup>796</sup>

«*Был также некоторый нищий, именем Лазарь*<sup>797</sup>, *который лежал у ворот его в струпьях и желал напиться крошками, падающими со стола богатого*». У ворот или портика богатого человека, имя которого, громкое на земле, неизвестно на небесах, брошен был нищий Лазарь. Может статься, его туда принесли его знакомые и родственники, которые, тяготясь им, думали, что довольно сделали для него, сложа свое бремя на глазах человека, столь обильно наделенного средствами, для облегчения судьбы несчастного. Долго ли он так лежал, об этом не упомянуто, но, по-видимому, довольно долго, так как богач, часто проходя мимо его, до того пригляделся к нему, что тотчас узнал его на лоне Авраама. Вследствие этого, он не мог оправдываться незнанием нужд нищего. Это оправдание было предоставлено другому, современному нам адвокату его<sup>798</sup>, который принял его под свою защиту, который, ревностно собирая улики против непоследовательности и неправоты Писания, утверждает, что богач был наказан напрасно, что единственной виной его было его богатство. Но он не мог сослаться на свое незнание, так как если бы он действительно не знал, то самое неведение должно быть вменено ему в преступление; обеспеченный благосостоянием, он должен был знать о нищете и злополучии стоящих у дверей его дома.

Блистательный образ жизни богача обрисован немногими чертами; в немногих столь же выразительных словах изображено и бедствие Лазаря. Подобно Иову (Иов.2:7) он был покрыт струпьями, был голоден, и никто не подавал ему; – хотя мы и не имеем права вводить подобных слов в текст, но без сомнения, должны понимать, что он желал, но «напрасно», напиться крошками, падающими со стола богача (ср. Суд.1:7);

даже крошек не бросали ему, или бросали недостаточно для утоления голода. Отчужденный от человеческого сообщества и сострадания, он находил сочувствие лишь в бессловесных животных: *псы*, которые обыкновенно бродят без хозяина по улицам восточных городов (Пс.58:15, 16; 4Цар.9:35, 36), *приходя лизали струпья его*. Златоуст, а за ним и другие, видят в этом картину крайнего злополучия, до которого довели его болезнь и голод. Ему будто бы даже не доставало сил отгонять этих псов, когда они лизанием струпьев усиливали его страдание. Но едва ли это так; языку собак приписывается в народе целебное свойство<sup>799</sup>, влажность и мягкость его скорее смягчает боль от ран, а не раздражает. Вероятнее, что указанием на это во всей силе представляется пренебрежение и жестокость богача. Человек безжалостен к злополучию своего ближнего, не помогает в его бедствии, которое тронуло бы и псов, если б они могли чувствовать. Так пред нами две одинаково ярких картины: Богач покрыт порфирой и виссоном, Лазарь покрыт струпьями; один за пышной трапезой, другой алчет крох для утоления голода. Один (как невольно дополняет наше воображение) окружен толпой слуг, исполняющих его прихоти, другого окружали только псы, приходившие лизать ему струпья<sup>800</sup>.

Исследователи часто обращали внимание на то, что ничего не сказано о нравственном состоянии Лазаря, о его вере, терпении, надежде. Но это не совсем точно. Как в царстве правды Господней слово есть дело, то и тот, кто получил имя Лазарь, т. е. «Бог мое прибежище», данное из уст Господа, несомненно питал веру в Бога, и, следовательно, не его бедность, а его вера привела его на лоно Авраама. Это обстоятельство не было упущено из внимания знаменитейшими проповедниками в поучениях на эту притчу. На этом сильно настаивает бл. Августин, который во многих своих прекрасных рассуждениях, после грозных уроков счастливым чадам мира сего, обратившись к бедным, предостерегает их, что кроме рубища и струпьев потребно нечто большее, чтобы уподобиться Лазарю и вселиться в место его покоя. С внешней бедностью должна идти рука об руку другая, духовная нищета; первая,

будучи очень полезным пособием к смирению, сама по себе не составляет его, подобно тому как богатства мира сего, если и подают повод к величайшим искушениям, то не исключают вовсе смирения, если только обладающие ими не высокомерны и не доверяют своим неверным богатствам более, чем живому Богу. Он нередко напоминает, что тот самый Авраам, на лоно которого отнесен Лазарь, был богат стадами и пользовался на земле благосостоянием<sup>801</sup> (Быт.13:2).

Но эта житейская слава, как и житейская бедность, имеет один конец; это скоропреходящие явления, а не постоянная сущность. «Умер нищий!» И какая дивная перемена! Кому еще за минуту никто не думал послужить, к кому ласкались одни только псы, тот «отнесен был ангелами на лоно Авраамово»<sup>802</sup>. Некоторые видели в этом особенное, оказанное ему, предпочтение. Он достиг высшей почести и блаженства, которого просили себе сыны Зеведеевы (Мф.20:23); он был приобщен к сонму верных, возлежащих с Авраамом в небесных селениях, и один, по преимуществу, удостоился быть принятым на его лоно, подобно тому, как на пасхальной трапезе возлюбленный ученик возлежал у груди Иисуса (Ин.13:23). Впрочем, под этими словами разумеется не трапеза или пиршество, так как в загробной жизни нет для них места. Лोन Авраамово должно объяснять не из Матфея (Мф.13:11), и не из Луки (Лк.13:29,30), а из Иоанна (Ин.1:18); оно в собственном смысле означает глубочайшую тишину и внутреннейшее общение<sup>803</sup>. Притом, иудеи, из богословия которых заимствовано это выражение о всех правоверующих, говорили, что они переселяются к Аврааму, блаженствуют на его лоне<sup>804</sup>, витают в Эдемских садах, или пред престолом Славы собираются в общее селение блаженных, но чающих душ<sup>805</sup> (Прем.3:1–3). Христос освятил это выражение устами Своими, и потом оно перешло в церковный язык<sup>806</sup>, означая чуждое болезней, печали, и воздыхания селение праведных по смерти, в ожидании пришествия Иисуса Христа и Его блаженного царствия. Это есть именно рай (Лк.23:43), пребывание душ под жертвенником (Откр.6:9), и, как некоторые различают, место блаженства, но не славы<sup>807</sup>. Сюда-то, в эту

тихую и надежную пристань, после всех своих скорбей, и был переселен Лазарь<sup>808</sup>.

«Умер и богач, и похоронили его», и это случилось, как естественно заключать по ходу рассказа, после смерти Лазаря, – причем, милосердие Божие проявилось и в самом порядке кончины того и другого; Лазарь ранее был избавлен от зол своего земного жребия, богатому дан был должайший срок для раскаяния, но и его конец наступил. Может статься, Лазарь, лежавший у него на глазах, был для него последним испытанием; равнодушие к нему было последней каплей, переполнившей чашу долготерпения Божия. Приняв его в свой дом, он, сам того не зная, быть может оказал бы гостеприимство ангелам, но он не воспользовался этим последним благоприятным случаем. За смертью Лазаря, по-видимому, вскоре последовала и его смерть. В упоминании о его похоронах заключается высокая ирония, пятно, помрачающее всякую житейскую славу. Мир, любящий свое, без сомнения, сопровождал его со всей пышностью до последнего предела, далее которого не мог следовать. Конечно, тянулась длинная погребальная процессия по улицам Иерусалима с неизбежной толпой наемных плакальщиц; тело намащено было благовонными мазями; конечно, и великолепная гробница своей надписью свидетельствовала о великих доблестях усопшего. Этот блистательный вынос, опустевшего тленного жилища, на могилу противопоставляется несению Лазаря на лоно Авраамово; ничтожная суетность – истинному величию<sup>809</sup>. Смерть пробудила его от сладкого сна, от спокойного самоуслаждения к строгой и страшной вечной действительности. Он думал о сохранении своей жизни и потерял ее. Драма, в которой он играл роль богача, окончилась, и, когда сошел со сцены, то с него сняты были все украшения, в которые он был наряжен для произведения сильнейшего эффекта; при нем остался лишь тот факт, что он плохо сыграл свою роль, и, поэтому заслужил не похвалу, а крайнее порицание от Того, Кто определил ему в таком образе явиться на сцене мира сего<sup>810</sup>.

С этого стиха сцена притчи уходит за пределы нашего опыта в безвестный нам мир бестелесных духов, но не за

кругозор Того, Кому равно открыты оба мира, видимый и невидимый. Он здесь и там в своей области, перед Ним все изумляющее и поразительное для нас есть обычный порядок. Он в действительности продолжает говорить тем же человеческим языком, ибо только такая Его речь вразумительна человекам. Тем не менее, теперь не столь удобно различать то, что иносказательно, что только прообразует истину, и то, что должно быть признано само по себе за существенную истину<sup>811</sup>. Мы можем с уверенностью сказать, что выражение чувств страдания и утоляющей отрады должно принимать в переносном значении, в чувственном образе (стр. 24) должно находить нравственный смысл. Весь разговор между Авраамом и богачом есть, по мнению Ольсгаузена, иносказательное изображение истины; это не что иное, как надежда и чаяние отрады, которые попеременно возникают и сокрушаются голосом карающего закона, говорящего чрез посредство совести. Но вообще мы оставлены в таком полном неведении касательно всех условий существования в этом таинственном загробном мире, что нам кажется невозможным что-либо утверждать или отрицать здесь.

Но возвращаемся к притче. Пышно похороненный богач, теперь в геенне, или, скорее, в аду: ибо, как лоно Авраама не есть небо, хотя ведет к небу, так и ад не есть геенна, но ведет в нее. «И смерть, и ад повержены в озеро огненное» (Откр.20:14), которое и есть ад в собственном смысле. Это место томительного заключения<sup>812</sup> душ грешников до дня великого суда; это бездна, куда бесы боялись быть низвергнутыми на преждевременные муки (Лк.8:31); ибо как рай есть предвкушение неба, так место, где находился богач, есть преддверие геенны. Там он, будучи в муках, лишен всего, что услаждало его душу; порфиру его сменила огненная одежда<sup>813</sup>, или, как он сам говорит: *«он мучится в пламени сем»*.

На некоторое время он еще не может себе представить, каково именно его настоящее положение; не может свое настоящее связать с своим прошедшим; страшная перемена в его состоянии представляется ему какой-то смутной грезой. Но, когда он, наконец, убедился, что это в самом деле не сон, а

страшная действительность, тогда, приходя в себя и измеряя глубину своего падения, *«он поднял глаза свои, и увидел вдали Авраама и Лазаря на лоне его»* (ср. Ис.65:13, 14; Лк.13:28<sup>814</sup>). Если даже это есть простое иносказание, то оно превосходно поясняет истину, подтверждающую, что несчастье осужденных удручается сравнением их состояния с блаженством спасенных. *«И возопив, сказал: отче Аврааме!»* Он еще не перестает надеяться, что его плотское преимущество принесет ему некоторую пользу; он намекает на свое происхождение от Авраама, которого называет отцом (Мф.3:9; Рим.2:7; Ин.8:41), не замечая, что самое то, в чем он некогда полагал свою славу, теперь увеличивало его виновность. Он, сын Авраама, – мужа столь щедрого, царски великодушного, в ком, как во главе избранного семейства, каждый иудей считался единокровным сродником другого, происшедшим от одного семени, питающим единую надежду на покровительствующего Бога, нарушили высокие права своего звания, чрез всю свою жизнь столь упорно отвергал все обязанности, наложенные на него именем *«сына Авраамова»*, и это-то именно и привело его в страшное место мучений. Он молил о слабом и ничтожном облегчении: *«умилосердись надо мною и пошли Лазаря, чтобы омочил конец перста своего в воде и прохладил язык мой»*<sup>815</sup>, *ибо я мучусь в пламени сем*». Вот все, чего он осмеливался просить; так ограничены его желания, до того умалились его, некогда гордые, надежды<sup>816</sup>. Не лишне заметить, что эта молитва есть единственный пример призывания святых, о котором только упоминает св. Писание; и она далеко не утешительна (Иов.5:1). Он может говорить об *«отце Аврааме»* и о *«доме отца своего»*; но есть другой Отец, Которого он теперь не хочет знать, – Отец, обретенный блудным сыном, ибо он, как геенна от неба, далек от веры пророка: *«только Ты отец наш; ибо Авраам не узнает нас, и Израиль не признает нас своими»* (Ис.63:16).

*«Но Авраам сказал: чадо! вспомни, что ты получил уже доброе свое в жизни своей, а Лазарь злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь»*. В ответе отца верующих нет ни суровости, ни насмешки над бедствием несчастного виновного потомка. Он обращается к нему как к *«сыну»*; но, признавая

родство, предъявленное несчастным, и в то же время отказывая ему в просьбе, он заглушает голос его последней надежды; и напоминает его совести, что все, случившееся с ним теперь, законно, и, что, рассудив об этом, он должен и сам с этим согласиться: *«ты получил уже доброе свое в жизни своей»*. Нельзя допускать, будто здесь «доброе» означает какие-то добрые дела богача, за которые, как они ни были скудны, он уже получил награду в этой жизни, хотя этого толкования держался в греческой православной церкви Златоуст<sup>817</sup>, в латинской – Григорий Великий<sup>818</sup>. Англиканский епископ Сандерсон<sup>819</sup> в одной из своих проповедей следующим образом парафразирует смысл, вышеприведенного текста. «Если ты имел в себе что-либо доброе, то помни, что имел за то и награду на земле; а теперь тебе ничего более не остается, кроме полной кары в аду за твое нечестие. Что касается Лазаря, то он за свои немощи уже на земле терпел *«также злая»*, а теперь для него ничего более не остается, как полное: «воздаяние здесь на небе за его благочестие»... «Подобно тому, как Бог награждает за небольшое доброе и злых людей, которых, однако, ожидает вечное осуждение, как правосудное воздаяние за их преступную нераскаянность, так Он посещает за малые грехи и благочестивых людей временными скорбями; но по Своему милосердию предоставляет им будущее вечное спасение, не как должную мзду, а единственно по Своему милосердию за веру, раскаянность и святое послушание». Подобный расчет Бога с человеком едва ли можно допустить здесь, не впадая в крайнюю натянутость. Соответственное с целью притчи и беседой Авраама следующее толкование: доброе свое полагал богач в земных благах, в пурпуре, виссоне, в роскошном столе; это были, по его мнению, высшие, даже единственные блага, которыми он более всего дорожил и наслаждался; он сделал свободный выбор между временными и вечными благами; и при этом более заботился о здешней жизни, а не о своем спасении в будущей; поэтому и должен удовольствоваться тем и оставаться при своем выборе<sup>820</sup>.

Из объясняемых слов, как бы их ни толковали, мы получаем тот урок, что наслаждение житейскими благами без



всякой примеси зла, непрерывное благоденствие предзнаменует конечное осуждение (Пс.16:14; Иов.21:7–21; Лк.6:24, 25; Евр.12:8)<sup>821</sup>. И не трудно найти причину этому. В каждом человеке много зла, от которого сердце его должно быть очищено, а очищение это совершается огнем страданий. Кого же этот очистительный огонь не касался, в том остается вся его ржа, и он непричастен святости, без которой человек не узрит Бога. Так, богач, в продолжение своей жизни, пользуясь благоденствием, не испытывая никаких скорбей<sup>822</sup>, шел к своей конечной гибели. Но вот все изменилось: Лазарь, испытавший столько бедствий в течение земной жизни, теперь «утешен» (Мф.5:4; 2Кор.4:17; Деян.14:22), а тот в «муках». Он сеял только для плоти, а потому, когда начался порядок вещей, непричастный плоти, он пожал лишь гибель и тление, томимый неутолимимым душевным голодом и жаждой (Гал.6:8). Безжалостный к другим, он не находит жалости и по отношению к себе, так что мы здесь видим строгость обратного учения о блаженстве: «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» (Суд.1:7; Иер.51:49; Мф.18:32–34; Иак.2:13; Откр.15:1–6, 18:6). Крохи, в которых он отказывал бедняку, обратились в каплю, в которой отказано ему самому<sup>823</sup>. И вот человек, который не сотворил себе друзей от богатства несправедливого, сам лишась своих средств, не находит никого, кто бы принял его в вечные обители.

Не один этот строгий закон божественного возмездия препятствует исполнению его просьбы. Человек этот, прежде столь богатый, а теперь столь бедный, далее сознает, что со смертью начинается строгое разграничение добра и зла, которые в этом мире смешиваются и часто не различаются (Мф.13:40, 41). Подобное сочетается с подобным, доброе, по естественному сродству, с добрым; зло сливается со злом, и между тем и другим вечная грань. *«И сверх того, между вами и нами утверждена великая пропасть»*. Не узкая пядь, как ошибочно полагали иудеи<sup>824</sup>, но пропасть, и притом, *утвержденная*<sup>825</sup>, вечная преграда, зияющая бездна, не заравниваемая по глубине и широте, не допускающая переходного моста: *«так что, хотящие перейти отсюда к*

*вам, не могут, также и оттуда к нам не переходят».* Последнее рассуждение не включает в себе трудности; осужденным свойственно стремиться из места страданий к селению покоя и блаженства; но не так легко понять следующие слова: *«хотящие перейти отсюда к вам не могут»*; потому что трудно предположить, чтобы это было кому желательно. Во всяком случае, если и есть хотящие перейти туда, то не с тем, чтобы поменяться своим положением; Авраам хочет сказать, что невозможно и временное переходение; невозможно оказать мгновенную отраду страдальцам, как бы сильно они того ни желали.

Найдя тщетной мольбу за себя, богач хочет просить за других. Если Авраам не может послать Лазаря на место мучений, то не может ли, по крайней мере, возвратить его на землю, столь недавно им покинутую; меры эти не разделены пропастью: *«так прошу тебя, отче, пошли его в дом отца моего; ибо у меня пять братьев: пусть он засвидетельствует им, чтоб они не пришли в сие место мучений»*. Он и они, саддукеи в сердце, и, может быть, только по имени фарисеи, быть может не редко смеялись над этим невидимым миром<sup>826</sup>, и чрез посредство Лазаря ему очень хотелось бы предостеречь их, что мир этот, им изведанный, не мечта, а страшная действительность, им испытываемая. Лазарь мог бы засвидетельствовать и о небе, и об аде<sup>827</sup>. В этой боязни, бывшего до сих пор эгоиста, за участь братьев, некоторые видели начинающееся смягчение сердца, доказательство того, что страдание произвело в нем свое действие и воспламенило угасшую искру добра<sup>828</sup>. С этим, как бы связывалась надежда на его конечное восстановление, а также целое учение о том, что будущие страдания не мстительного характера и не вечны, а имеют только исправительный характер и временны. Но просьба богача проистекает из иного побуждения. В нем скрывается тайное человеческое самооправдание и обвинение Самого Бога. Какой, в самом деле, горький ропот на Бога и на древнее домостроительство слышится в этих словах: *«Если бы меня предостерегли, как бы так говорил богач, если бы Бог с*

достаточной очевидностью показал мне необходимость раскаяния и ту кару, которая меня ожидает за чувственную жизнь в мире, то я избегнул бы этого заточения; если, однако, не я, так пусть, по крайней мере, мои братья будут предупреждены должным образом». Ответ Авраама краток и строг; он, как и следовало, опровергает помысл злого сердца. Они не оставлены без руководства, им дано довольно средств для избавления себя от места страданий, если только они пожелают ими воспользоваться: *«у них есть Моисей и пророки, пусть слушают их (Ин.5:39, 45–47)<sup>829</sup>*. Влагая эти слова в уста Авраама, Христос опровергает тех, которые в Пятикнижии Моисея вовсе не находят учения о вечной жизни и о будущем издвоздаянии. Слушать Моисея, значит слушать именно учение об этих предметах, как это еще яснее и пространнее раскрыто было Христом в других местах (*Мф.22:31, 32; Лк.20:27*)<sup>830</sup>.

Но просящий не вдруг умолкает: *«нет, отче Аврааме! но, если кто из мертвых придет к ним, покаются»*. Сказано о верных, что *«дела их последуют за ними»*; душевное их настроение на земле таким же будет и на небеси; равным образом, презрение к слову Божию, которое этот человек обнаруживал при жизни, останется с ним и за гробом<sup>831</sup>. Слово это, по его мнению, недостаточно для спасения людей: им нужно сильнейшее побуждение к раскаянию. В аду возобновляется требование, столь часто предъявляемое фарисеями на земле. *«Хотелось бы нам видеть от Тебя знамение»*, чтобы мы могли веровать. Они поверят, или ласкают себя надеждой, что поверят знамениям и чудесам, но не верят слову Божию (*Ис.8:19, 20*). Тщетное ожидание! *«Если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят»*. В этом ответе должно взвесить каждое слово. Богач сказал: *«они покаются»*; в них произойдет нравственная перемена; но, возражает Авраам, они даже *«не поверят»*. На уверение богача: *«если кто из мертвых придет к ним»*, Авраам, пророчески предвидя неверие мира даже в гораздо важнейшем деле, отвечает: *«если бы кто из мертвых воскрес, не поверят»* т. е. и гораздо важнейшее чудо

не произведет на них ни малейшего действия; «ты мечтаешь, что злые, *покаются* при виде пришельца с того света». История последних дней Саула могла бы служить ему лучшим уроком (1Цар.28). «Если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят»<sup>832</sup>.

Последнее возражение Авраама еще сильнее изображает нравственное действие веры, которая не вынуждается знамениями и чудесами. Где ум и сердце решительно отчуждены от истины, там всякое впечатление, производимое чудесами, признанными за несомненные, скоро исчезает<sup>833</sup>. Всегда найдется щель, в которую и прорвется неверие, и это к лучшему: в противном случае, мы в лоне церкви имели бы веру диаволов, которые также веруют и трепещут (Иак.2:9). – Когда исторический Лазарь был воскрешен из мертвых, то, как известно, он не мог, чудеснейшим из всех чудес, убедить фарисеев в божественном посланничестве и власти Того, Кто его воскресил, хотя они и не отрицали действительности самого чуда (Ин.11:47, 12:10). Наконец, даже и большой Лазаря, возвратился из мира духов. Да, Он воскрес из мертвых, и толпа, признавая этот факт, признавая в нем Его права, предписывавшая веру и послушание Ему, ни на единую йоту не подвинулась к раскаянию и послушанию в духе веры. И замечательно, с какой точностью в духе Авраама, отказавшего послать Лазаря, действовал Сам Господь по воскресении. Он явился не фарисеям, не врагам Своим, «не всему народу, но свидетелям предизбранным от Бога» (Деян.10:41), только одним Своим ученикам. О других произнесен был суд, что «знамение не дастся им кроме знамения Ионы пророка» (Мф.13:39); но и это было милосердие для них, ибо они не убедились бы и тем, кто воскрес из мертвых<sup>834</sup>. Удовлетворение желания очень естественного, чтобы возвратившийся из загробного мира уверил нас в существовании этого мира, это удовлетворение, которого не мог дать Авраам, даровал Христос, но лишь тем, которые старались укрепиться в своей вере, а не извинять своего неверия<sup>835</sup>.

Замечания об этой притче были бы не полны, если бы мы в заключение не коснулись толкования, утверждающего, что кроме буквального и прямого она имеет еще и аллегорическое и

пророческое значение. Такое толкование, никогда, впрочем, не делавшееся господствующим, часто находило многих последователей, вслед за Августином, Григорием Великим и многими новейшими. Если допустить его, то притча эта, подобно многим другим, преимущественно находящимся у ев. Луки, должна представлять прошедшее и будущее отношение между иудеями и язычниками. Богач, в этом случае, представляет иудейский народ, облеченных в царскую *порфиру* и *виссон* священников, – царство священников, или царственное священство (Исх.19:6; 1Пет.2:9). – Они «каждый день пиршествовали блистательно», будучи вполне снабжаемы всем потребным для жизни и благочестия. Спасение было от иудеев (Ин.4:22), им принадлежало «усыновление, и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение, и обетования»<sup>836</sup> (Рим.9:4. Но, удерживая за собой блистательное пиршество, и не допуская к нему тех, которым это было всего нужнее, они нарочито старались, чтобы никто другой не принимал в нем участия. Если же приобретали себе новообращенных, то делали это не для Бога, а для себя, и делали их вдвое хуже (Мф.23:15). «Они хвалились Богом» (Рим.2:17), и не старались о распространении между язычниками истинного познания Его имени<sup>837</sup>. Если бы это от них зависело, то у них со стола не упало бы ни крохи для язычников. Нищий<sup>838</sup> Лазарь лежал беспомощно у их ворот, ибо язычники были «отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования» (Еф.2:12) «покрыты струпьями» грехов и бесконечных страданий. Ап. Павел (Рим.1:23–32) представляет страшное описание самых болезненных струпьев, в число которых мы должны включить не только грехи, но и все пагубные следствия греха. Лизавшие их псы, доставляли им единственное облегчение. Скудное и жалкое врачевание получали язычники от своих законодателей, философов, и поэтов. Мы не имеем права их назвать «вовсе бесполезными врачами», ибо нравственное состояние человечества без них было бы еще гораздо хуже; но они лишь весьма слабо помогали недугам своих последователей.

Желание нищего насытиться крохами, падающими со стола богача, не находит какого-либо соответствия в стремлении

язычников удовлетворить свой духовный голод от трапезы иудеев. Это стремление могло бы быть, если бы последние верно содержали и распространяли истину, согласно своему призванию; но, или по неблагоприятному способу ее представления, или по другим причинам, они не возбуждали этого желания во сколько-нибудь значительном большинстве, хотя, в действительности, о распространении иудейства, и о расположении к принятию оно, преимущественно между некоторыми знатными женщинами, неоднократно упоминают римские писатели, около времени первых императоров<sup>839</sup>. Жажду истины, которой не находило человечество, конечно могли утолить иудеи, если бы они верно исполняли свое призвание. Христос был «чаяние народов»; стремление некоторых язычников свергнуть иго господствовавшего разврата, было стремлением христианским, так что скрытно и бессознательно люди желали подчинить свою жизнь истине, хранение которой было возложено на иудеев с тем, чтобы они не отказывали в ней ищущим.

Смерть Лазаря и восприятие его на лоно Авраама соответствуют окончанию того домостроительства, в котором язычник был чужд обетований, и его решительному введению «ангелами» или вестниками завета обетования во все права и преимущества Царствия Божия (1Пет.1:10; Еф.2:11–13). Умер и богатый, – это конец предуготовительному домостроительству, это жизнь язычнику и смерть иудею, который, слепо прилепившись к ветхому, не признает нового. Кара, постигшая богача, ад – непреувеличенно выражает тоску его и отчаяние, ярость и безумие, – удел тех, которые знали Бога и уже более не хотят Его знать. Может ли кто читать историю, написанную иудеем, о великой, конечной агонии иудейского народа, когда он яростно наступал на своих врагов и, с сугубой смертельной яростью на самого себя, подобно тому, как скорпион в огненном круге на себя самого обращает свое жало, – читать и не чувствовать, что тут действительно совмещались все адские муки? Да и потом, не были ли иудеи мучимы? Какую страшную картину состояния их в качестве богоотступного народа представляет это истинно пророческое слово (Лев.26:14–39;

Втор.28:15–68)! Какой скрежет зубов, какое лютое сердечное бешенство были предсказаны Господом (Лк.13:28–30) иудейскому народу при виде язычников, принятых в царствие Божие, откуда они извергли сами себя<sup>840</sup>. История не преминула дополнить эту картину, и средние века представляют кровавые страницы тех мучений, которым подвергались иудеи.

Подобно тому, как богач ожидал отрады от Лазаря, прежде им презренного, так иудей ждет облегчений для своего внешнего состояния, смягчения условий, в которых он поставлен, некоторого улучшения своего гражданского быта; ожидает от царств земных того, что, если бы и сделано было для него, было бы лишь каплей воды на его иссохший язык. Ибо на нем тяготеет гнев Божий, и пока не последует умиловления, пока он не обратится от Авраама к Богу, он не найдет истинного утешения. Нет ему вожденной отрады. Единственная для него отрада в том, чтобы он сам был принят в Царство Божие, чтобы он оплакал свою вину и воззрел на Того, Кого распял и за Кого страдает. Тогда он получит много утешений. – Все прочее есть лишь капля на иссохший язык. В притче ничто не намекает на будущее время, когда заравняется бездна, отделяющая иудеев от обетованного царства, – но это, по мнению сторонников приведенного толкования, не важно. В притче «о злых виноградарях» также умалчивается о будущем возвращении виноградаря первым его делателям, которое однако же имеет совершиться (Рим.11:26; 2Кор.3:16).

Пять братьев богача представляют собой всех тех, которые, и впредь находясь в подобном положении, покушаются употреблять во зло духовные дары и преимущества. Церковь из язычников – это Лазарь, принесенный на лоно Авраама; но если она погрешает подобно иудейской, славясь своими дарами, а не употребляя их для призвания других к духовной жизни, с довольством видя на лоне своем население, лишенное, кроме имени, прав и благоденствия, а за своими пределами миллионы язычников, о сообщении которым Христова учения она мало или вовсе не заботится; тогда она походит на пятерых братьев богача и ей угрожает опасность за грехи, подобные его грехам, подвергнуться той же каре. И мы не должны воображать себе,

что до страшного суда эта угроза церкви, забывшей о своем высоком призвании, не исполнится; она вдруг может быть пробуждена от своей дремоты неожиданной грозой, может быть потрясена чудесным знамением, новым откровением, каким-либо новым Лазарем, воскресшим из мертвых и призывающим ее к покаянию. Притча достаточно напоминает ей об ее долге, о вверенной ей истине, о талантах, которые она должна преумножить до возвращения Господа. С этой точки зрения она говорит нам как язычникам в духе строгого учения ап. Павла к новообращенным язычникам: «итак видишь благодать и строгость Божию: строгость к отпадшим, а благодать к тебе, если пребудешь в благодати Божией; иначе и ты будешь отсечен» (Рим.11:22).

При таком аллегорическом толковании притчи она не теряет своего практического достоинства. Следуя более употребительному объяснению, из нее также можно извлечь назидательное учение сынам мира сего, выше мира ничему не верующим, – всем тем, которые, за полнотой земных благ, не сознают крайней бедности и нищеты своих собратий. К этому назидательному для человечества уроку она присоединяет еще более глубокое назидание для церкви, чтобы, пользуясь своими высокими преимуществами, она в то же время помнила о духовной бедности и нищете тех, кто не знает Бога и, усиливаясь просветить это незнание, не забывала осуждения, грозящего за нарушение этого долга.



## Притча 27. О рабах ничего не стоящих

Лк.17:7–10.

Много спорили о том, какая связь, или есть ли вообще какая связь между этой притчей и непосредственно предшествующим ей текстом. То и другое мнение имело своих сторонников: можно указать на объяснение Августина<sup>841</sup>, очень натянутое, впрочем, и странное. Лучше рассуждает бл. Феофилакт. Господь, говорит он, объявил здесь о великих подвигах, совершению которых способствовала Его ученикам живая вера; но, дабы сознавая их, они не возгордились, Он присовокупил эту притчу, научая их чрез то смирению<sup>842</sup>. По мнению Ольсгаузена, апостолы, слыша о предстоящих им препятствиях и трудных обязанностях (ст. 1, 2), которые на них возлагались (ст. 3, 4), питали желание скорейшего отдохновения и награды. Господь вразумляет их, что их служение, трудное или легкое, благоприятное ли, или неблагоприятное, должно быть совершено, что они принадлежали не себе, а Ему, и должны были трудиться для Него: благо, если они найдут труд приятным, но, если бы не нашли его таким, все же надлежало его окончить. Вместо того, чтоб ожидать награды и отдыха от трудов, они должны брать пример с раба, который, несмотря на то, что целый день трудился усердно, работал на поле, «пахал или пас стадо», по возвращении домой все-таки принимается за свои домашние труды. Без сомнения, эта важная истина скрывается в притче; но следующее затем обращение: «Господи, умножь в нас веру!» не вяжется с этим толкованием. По нашему мнению, в этих словах вовсе не выражается желание избавиться от возложенного на них служения, или получить преждевременную награду.

Есть и другое толкование, отличное от этих, и представляющее совершенно другую связь; оно впервые, кажется, высказано Гроцием и подкреплено еще сильнейшими доводами и пояснениями Венемы<sup>843</sup>. Притча, говорят они, вовсе не представляет состояния новозаветного верующего или человека под «совершенным законом свободы» (Иак.1:25), а

рабское состояние ветхозаветных иудеев; и, таким образом, она вытекает из предшествующей беседы. Ученики просили об умножении веры; Господь, склоняясь на их просьбу, возвышает в то же время цену, испрашиваемого ими дара. Цена эта возвышена настолько, что все подвиги, предпринятые без этого живого начала послушания, суть простое раболепие, и по справедливости вознаграждаются рабской мздой: Бог не благоволит к таким трудам, не считает их достойными благодарности, а самих делателей именует рабами негодными. Они возражают против всякого другого толкования, которое бы ставило отношения между Христом и верующими в свете, отличном от новозаветного. Правдоподобно ли, спрашивают они, чтоб милосердый Господь, сказав: «Я уж не называю вас рабами..., Я назвал вас друзьями», как будто возлагает на них прежнее иго рабства, поставляет их не в сыновья, а в рабские к Себе отношения, заранее объявляя им, что, как бы они для Него ни потрудились, Он не будет им благодарен? Как, вопрошают они, согласить это с духом или буквой слов: «Блаженны рабы те, которых господин, пришедши, найдет бодрствующими; истинно говорю вам, он препояшется и посадит их, и подходя станет служить им» (Лк.12:37)? Но все эти затруднения, продолжают они, исчезают, как только в содержании притчи будем видеть отношения иудейского народа к Богу. Они были поставлены на известное дело, по окончании которого, подобно рабам, избавились от наказания; они ели, пили и получили свою земную мзду. Но, ограничившись лишь окончанием одной заказной работы<sup>844</sup>, и исполнив ее без сердечного участия, чуждые любви и ревности или сыновнего духа веры, (остановясь там, где позволила их смелость, служа ветхой букве, они были бесполезные слуги (ἄχρεῖοι, inutiles, неключимые); они не заслужили благоволения своего господина, и не имеют права ждать от руки его дальнейших знаков благоволения<sup>845</sup>.

Нельзя не одобрить такого остроумного объяснения, и, тем не менее, оно не имеет в себе настолько убедительности, чтобы заставлять уклоняться ради него от обыкновенного изложения толкования, к которому мы и перейдем, не обходя могущих

встретиться трудностей. Притча начинается так: «Кто из вас, имея раба пашущего или пасущего, по возвращении его с поля, скажет ему: пойдя скорее садись за стол? Напротив, не скажет ли ему. приготовь мне поужинать, и подпоясавшись, служи мне, пока буду есть и пить, а потом ешь и пей сам!» Служить подпоясавшись было конечно удобнее, и требуя этого от рабов, господа, как бы приказывали им приняться за дело; отсюда, служить подпоясавшись, значит служить рабски<sup>846</sup>. Какое дивное смирение показал Сын Божий в словах! (Лк.12:37) и в собственном примере служения (Ин.13:4)! «Станет ли он благодарить раба сего за то, что он исполнил приказание? не думаю. Так и вы, когда исполните все повеленное вам, говорите<sup>847</sup>: мы рабы ничего не стоящие<sup>848</sup>, потому что сделали, что должны были с делать».

Но возвращаемся к возражениям Гроция и Венемы. Нельзя не согласиться, что здесь верующие поставляются к Господу в более строгие или, так сказать, менее благосклонные отношения, чем вообще в новом завете. Но последнее изречение Господа нельзя противопоставлять другому, выше приведенному (Лк.12:37). Оно скорее уравнивается с прочими подобными. Бог может действовать так, но это еще не значит, что Он непременно будет действовать так: по отношению к Своим верным слугам Он скорее будет действовать другим, указанным выше, способом. Строгость к одним не исключает милосердия к другим. В смирении своем мы должны признавать, что Он приемлет наши подвиги, но в то же время сознавать, что они будут отвергнуты, как только возбудят наше самодовольство. Сердце каждого человека свидетельствует, как потребно для нас не терять из виду ту и другую сторону истины, дабы в те часы, когда искушение побуждает нас идти назад, бежать, от возложенного на нас труда, мы чувствовали долг на нас возложенный; что добросовестное его исполнение делает успех наш благоприятным: но во всяком случае обязаны помнить, что мы рабы, не имеем права судить волю Господа, но обязаны исполнять Его волю. Благо нам памятовать об этом и следовать путем долга в ожидании времени для труда более радостного,

для послушания более сыновнего, нежели рабского<sup>849</sup>. Когда же, исполнив какой-либо малый подвиг, мы считаем себя в праве предаться покою, ценить свои заслуги, тогда притча подает нам истинно полезное предостережение, ставит в пример, работавшего целый день пахаря, который снова принимается за домашние труды и тогда только думает об отдыхе, когда господин перестанет иметь нужду в его услуге. Хорошо нам поучиться у сына Сирахова (Сир.11:20) «пребывать в труде своем», и пока мы здесь, до тех пор, в каждом оконченном труде, видеть ступень к следующему, имеющему начаться, и, *препоясавшись, служить*. Благо нам сознавать и исповедовать, что, служа Богу, мы не делаем Ему милости, но что Он ниспосылает нам величайшее благодеяние, делая нас способными для служения Ему, что Он милостиво принимает наш труд и, награждая нас, делает единственно по произволению и по богатству Своей благодати, что Он придает достоинство делу, которого оно не имеет; что и в притче заключается другое основание, на которое Он может, а мы должны опираться<sup>850</sup>, чтобы подавить в себе всякое движение гордости и тщеславия, всякое покушение считать Бога своим должником.

Целебнейшее средство против недуга гордости и тщеславия почерпаем мы из слов Господа, которые Он влагает в уста Своих учеников, ибо если, *сделавши все*, они должны сознаться<sup>851</sup> и говорить: «*мы рабы ничего не стоящие*» (Иов.22:2, 3, 35:78; Пс.15:2), то насколько более, и с каким глубочайшим смирением и стыдом, по свидетельству совести, громко вопиющей в каждом человеке, просвещенном Духом Божиим, должны сознавать это те, которые не только не исполнили всего им предназначенного, но сделали бесчисленные тяжкие упущения и не исполнили своего долга<sup>852</sup>.

## Притча 28. О неправедном судии

Лк.18:1–8.

Притча эта, предложенная Христом ученикам, состоит в теснейшем соотношении со всем предшествующим предсказанием о времени скорбей, когда самые ученики «пожелают видеть один из дней Сына человеческого и не увидят» (Лк.17:22). Тогда, по глубоко знаменательному выражению иудейских ученых, усвоенному нашим Господом (Мф.24:8; ср. Ин.16:21; Рим.8:22), начнутся муки рождения новой твари; а скорби, всегда чувствительные, ставши болезненнее, чем когда-либо, выставляются побудительной причиной к непрестанной молитве. «Сказал им также притчу о том, что должно всегда *молиться и не унывать*», если хотят избежать мирских искушений. Итак, непрестанная ревностная молитва есть не только долг, но и безусловная необходимость; а наставление «не унывать» указывает нам на внутреннюю тайну молитвы<sup>853</sup>.

Мы, не обинуясь, думаем, что это слово самого Спасителя, а не евангелиста, предпославшего их в виде предисловия к изложенной притче. Христос произнес притчу, и в то же время присовокупил главное ее содержание, т. е. что «*должно всегда молиться*<sup>854</sup>) *и не унывать*». Но, могут спросить, нет ли тут некоторого преувеличения? В сущности, не допускает ли эта заповедь широких исключений? Нет, ежели под молитвой разуместь постоянное стремление души к Богу, то для нее, конечно, бывают часы более сильной и сосредоточенной теплоты, но она не ограничивается этими часами, ибо целая жизнь верующего, по прекрасному выражению Оригена, есть одна великая, последовательная молитва, молитва, по выражению св. Василия, в которой есть соль, все приправляющая. «Такая душа, сознательно привыкшая при всяком случае возноситься к Богу, подобно тому, как цветам свойственно обращаться к восходящему солнцу, ощущает присутствие Бога в каждом явлении Его могущества; распространяясь и расширяясь, она изливается пред Ним в

чувствах благоговейной благодарности за всякое и малое благодеяние, ей ниспосланное... Какая струна ни звучала бы в этой душе, все они настроены для Бога; такая душа часто молится, даже не сознавая своего молитвенного состояния»<sup>855</sup>. Об этом же бл. Августин выражает прекрасную мысль, которую он почерпнул из глубины опыта своей христианской жизни. Так, в одном месте говорит он: «не напрасно апостол сказал: непрестанно молитесь (1Сол.5:17). Можем ли мы действительно беспрестанно преклонять колена и все тело, воздевать руки, когда сказано: непрестанно молитесь? Есть другая внутренняя молитва, именно сердечное стремление. Что бы ты ни делал, если ты сердечно желаешь Господней субботы, не прекращай молитвы. Если же ты желаешь не прекращать молитвы, то не прерывай своего сердечного стремления; твое непрерывное стремление есть непрерывный, неумолкающий голос: ты умолкнешь, если перестанешь любить; ибо безмолвствуют те, о коих написано: и по причине умножения беззаконий во многих охладает любовь; охлаждение любви есть молчание сердца, жар любви есть сердечный вопль»<sup>856</sup>.

Сделав это введение, объясняющее цель притчи, Господь продолжает: *«В некотором городе был судья, который Бога не боялся и людей не стыдился»*. Все черты обрисовывают развращенную, отчаянную непотребность человека. *«Он не боялся Бога»*. Он считал за ничто уставы Божии о святом долге судьи, о преступности неправосудия (Исх.23:6,9; Лев.19:15; Втор.1,16,17; 2Пар.19:6,7). И не только страх Божий (это высшее побуждение было ему незнакомо), но бедная и жалкая замена этого страха – уважение к мнению света не имело над ним власти. Иные ставят себя выше, другие ниже людского суда; он был из числа последних, а что всего хуже, он сам пред собой в этом признавался (см. ст. 4). И вот с таким-то судьей здесь сопоставляется Судия мира! Никто не дерзнул бы на такое сравнение! оно было бы дерзостью в устах всякого другого, кроме Сына Божия. Со всем тем мы должны остерегаться от покушения умалять его неправедность, как это некоторые делали, прибегая к разным насильственным построениям<sup>857</sup>. Напротив того, чем хуже мы о нем думаем, тем более в притче

содержится поощрения для нас, тем сильнее становятся доводы для непрестанного пребывания в усердной молитве. Если бессовестный человек уступает силе неотвязных просьб, для него ненавистных, то сколь более праведный Бог склоняется к молитвам верующих, которых он любит<sup>858</sup>. Неправосудность судьи не есть случайная черта для земного образа, под которым представлена небесная истина, – черта, которую бы можно было опустить; это скорее обстоятельство, обдуманно избранное, для сильнейшего представления истины, без чего истина эта не была бы столь очевидна.

*«В том же городе была некоторая вдова, и она, приходя к нему, говорила: защити меня от соперника моего!»* Нам сказано уже о характере судьи, а потому мы можем себе представить безнадежность просительницы – слабой и вместе бедной, – слабой настолько, что она не могла побудить его к правосудию, – бедной настолько, что она не имела средств расположить его в свою пользу в тяжбе против сильного соперника, которого он боялся раздражить. Женское вдовство часто изображается восточными писателями как состояние беспомощное против оскорблений и крайне злополучное; притеснение вдов и в Священном Писании часто ставится в пример ужасного насилия<sup>859</sup> (Исх.22:22; Втор.10:18, 24:17, 27:19; Иов.22:9; Ис.1:23; Притч.15:25; Мал.3:5). Состояние этой вдовицы верно представляет состояние церкви, гонимой от враждебного ей мира<sup>860</sup>. Гонение это не прекращается, – именно гонение от враждебного элемента, окружающего отовсюду. Здесь разумеется не только церковь вообще, но и всякая душа в столкновении с духовными силами, враждебными истине. Между тем, избранные, получая первые плоды Духа, внутренне стенают, ожидая своего совершенного искупления. Они здесь представлены в борьбе с враждебными силами; как бы находясь под гнетом их, чувствуя невозможность от них избавиться, они громко вопиют о помощи, да явится Сын человеческий во славе Своей, и восклицают с пророком: «Если бы ты расторг небеса и сошел!» (Ис.64:1). Ибо они знают, что только тогда лукавый падет и уже не встанет более, и церковь навсегда освободится от всех своих врагов. Мы очень мало

понимаем те вопли об избавлении, коими исполнены псалмы и пророчества, если ограничиваем значение их частными внешними огорчениями, или гонениями, которым подвергаются церковь или ее члены. Сознательно или бессознательно, лестью или насилием, мир *всегда* гонит церковь; сатана непрестанно противоборствует каждому человеку в проявлении его жизни по Боге; молитва избранных есть вопль от глубины сердца, когда они, в виду угрожающей опасности, взывают о сильнейшей помощи, дабы враг не восторжествовал над ними. В притче просьба вдовы: *«защити меня от соперника моего»*, прекрасно выражает то отношение, в котором мы стоим ко злу, с ним же боремся; – а грех, в нас вошедший, говорит ап. Павел (Рим.7), держит нас в рабстве. По внушению Духа Божия, люди научаются различать самих себя от зла, им присущего; новая тварь, по этому сходству с ветхой, должна различать свет от мрака в душе человеческой, – дабы таким образом, свет, приведенный в непосредственное соотношение с источником света, мог разорять мрак и возобладать над ним. Обновленный человек, зная, что он имеет врага, различает его от самого себя; он знает также, что он в силах ему противиться и обратить его в бегство; что всякое чуждое над ним влияние есть узурпация, которой праведный Бог положит конец, и таким образом, вместе с вдовицей притчи, он восклицает: *«отомсти меня»* или (так как люди ждут от судьи не мести, а обороны) *«защити меня от соперника моего»*, а это не что иное, как вседневная молитва: *«избави нас от лукавого»*, от того, кто есть источник всякого зла.

*«Но он долгое время не хотел»*. Доказывая, что сила притчи заключается в несхождении между праведным Судиею мира и этим неправедным земным судьей, мы ее отрицали, что человеку Бог, к несчастью, часто кажется неправосудным судьей, не внемлющим молитвам Своего народа. Даже избранные нетерпеливо переносят свои страдания; они ожидают скорейшего избавления и думают, что непосредственно за молитвой должно следовать удовлетворение свыше<sup>861</sup>. Долго (по их измерению долговременности) оставленные на произвол врагов, в горниле искушения, они готовы винить Бога в жестокости, что Он, как



будто, заодно с их гонителями, – не внимает воплям удрученного народа; они готовы воскликнуть, и действительно восклицают, с крушимыми бурей учениками: «Учитель, ужели Тебе нужды нет, что мы погибаем?» (Мк.4:38). Притча имеет целью предупредить такое искушение верующих в часы их скорби. Далее изложено не то, что судья говорил вслух, и едва ли то, что он говорил сам про себя, но голос его сердца, внятный для слуха Божия:<sup>862</sup> *«а после сказал сам в себе: хоть я и Бога не боюсь и людей не стыжусь, но как вдова сия не дает мне покоя, защищу ее, чтобы она не приходила больше докучать мне»*<sup>863</sup>. Побуждаемый оказать ей правый суд, не по какой-либо другой причине, а единственно из видов эгоистических, с целью оградить свое спокойствие, которое она непрестанно нарушала докучливыми просьбами, он хочет, наконец, защитить ее. По такому же побуждению, а не потому, чтобы они были сострадательнее своего Господа, ученики просили Его удовлетворить просьбе ханаанской женщины: *«отпусти ее, потому что она кричит за нами»*<sup>864</sup> (Мф.15:23). Внимательно изучающие слово Божие, не преминут заметить некоторое соотношение между этой притчей, и приведенным чудом, взаимно друг друга объясняющими (Сир.35:17).

Остановясь, может быть, на минуту перед выводом поучения, Господь продолжал: *«слышите, что говорит судья неправедный: Бог ли не защитит избранных своих, вопиющих к Нему день и ночь, хотя и медлит защитить их»*. В первой части предложения ударение делается на слове «неправедный»; в другой, противоположный эпитет опущен, так как он сам собой подразумевается в имени Бога. Если «неправедный судья» побуждается мольбой делать справедливость, то не защитит ли своих избранных «праведный Бог?» Затем в притче мы видим ряд других сопоставлений: «избранные», боголюбимые – и вдова между людьми униженная; громкие вопли первых, неумолкающие ни днем, ни ночью<sup>865</sup>, и неотступные слезы последней, сравнительно кратковременные, пока они, наконец, не наскучили судье. Избранные будут услышаны; но эта уверенность основывается не на их громких и непрерывных воплях, как их последней

надежде, а на том, что они богоизбранные, на что здесь преимущественно указано,<sup>866</sup> как на титул, им в особенности принадлежащее; этому соответствует текст Даниила (Дан.12:1): «В то время спасутся из народа твоего все, которые найдены будут записанными в книге». Долготерпение Божие применяется более к ожидаемому покаянию грешника, здесь же выражение «медлить»<sup>867</sup> применяется к людскому понятию о медленности, и к их нетерпеливости, как будто Бог медлит защитить народ Свой (Откр.6:10; Пс.34:17, 73:10, 93:3). В самом же деле, Он «подает им защиту вскоре», не оставляя их ни на минуту дольше, чем сколько нужно, среди тяжких искушений, избавляя их, когда исполняется мера их терпения; так что между седьмым и восьмым стихом, кажущееся противоречие совершенно уничтожается. Помощь, по нетерпеливости человека, по-видимому медленная, в самом деле приходит скоро; но, вследствие предвидения и промысла Божия о человеке, не может прийти ни на минуту ранее<sup>868</sup>. Не во время болезни Лазаря, но, когда уже он был четверодневен, Иисус внимает просьбе его сестер и идет к гробу их брата, так много Им любимого (Ин.11:6). Ученики напрасно боролись против бури, может быть часто обращали взоры свои к горе, где они оставили своего Господа, но не прежде последней стражи Он подал им столь желанную помощь (Мф.14:24, 25).

Заключительные слова: «но Сын человеческий, пришедши, найдет ли веру на земле» – возбуждают недоумение, так как по-видимому подвергают сомнению успех всего искупительного дела<sup>869</sup>. Хотя мы имеем и другие основания верить, что церковь в последние времена будет малочисленна; но здесь разумеется не малое число верующих, а умаление самой веры. Бедственность и беспомощность положения будет так велика, что когда придет, наконец, избавителем Сын человеческий, то даже и сердца избранных начнут изнемогать. Пр. Захария описывает эту позднюю помощь, согласно образам древней теократии: «Иерусалим будет взят, неприятель ворвется внутрь его стен, будет грабить и разрушать». Приведенные заключительные слова объясняются другими словами Господа: «и если бы не сократились те дни, то не спаслась бы никакая

плоть; но ради избранных сократятся те дни»; «тогда выступит Господь и ополчится на врагов, и станут ноги Его на горе Елеонской» (Зах.14:1–5). Все вспомогательные средства истощаются, так что вопрошается о Сыне человеческом: «найдет ли Он веру на земле» при своем пришествии, такую веру, которая не отчаивается, которая чает узреть, не смотря на сгустившийся мрак, и не престанет возбуждать верующих в молитве<sup>870</sup>? Слова эти бросают свет на другие изречения нашего Господа и в свою очередь уясняются ими; «избранных же ради», дабы и их вера не изнемогла, «сократятся те дни» (Мф.24:22)<sup>871</sup>.

## Притча 29. О фарисее и мытаре

Лк.18:9–14.

В этой притче, как и в притче о богаче и Лазаре, некоторые толкователи находят пророчество об отвержении иудеев и о принятии язычников в царство Божией благодати, причем, фарисей служит представителем того народа, который в нем видел олицетворение своего идеала, а мытарь язычников, которых, обыкновенно, ставили наряду с сословием этих ненавистных слуг римского владычества. В одном они видят иудея, хвастающегося своими собственными заслугами, горделиво превозносящегося ими, но за свою гордость и самооправдание, лишённого участия в Божией праведности; в другом – язычника, смиренно сознающего свое недостойнство, кающегося в своих грехах и получающего благодать, которой был лишен иудей<sup>872</sup>. Пока защитники этого толкования не простирают своих видов далее того, что иудей и язычник в широких размерах уясняют собой торжественные истины, здесь преподанные, с ними можно согласиться. Но слова, служащие введением притчи: *«Он сказал также к некоторым, которые уверены были в себе, что они праведны и уничижали других, следующую притчу»*, – слова, прямо указывавшие на ее внутреннее содержание, не допускают вышеприведенного толкования, если в них видеть главную цель, с которой была произнесена притча. Ведь, кто были эти *«некоторые»*, уверенные в своей праведности? Конечно не фарисеи и не те, которые благоговели пред ними, их явные приверженцы – большинство иудеев. К чему было выставлять пред ними фарисея, молящегося так, как молился фарисей притчи? Иудеи не нашли бы в этом ничего странного; сочли бы такого рода молитву за очень естественную и пристойную. Нет, ученик, уже оказавший какие-либо успехи в училище Христа, но подвергавшийся опасности, общей всем нам, опасности впасть в фарисейство, – такой только ученик имел нужду видеть пред собой олицетворенный грех самооправдания, дабы отступить пред его безобразием; такой только ученик мог узнать в самом себе скрытого фарисея,

устрашиться и покаяться<sup>873</sup>. В ком-либо из Своих учеников и последователей Господь открыл тайные признаки духовной гордости, всегда сопровождаемые презрением к другим, и на помощь такому недугу Он приносит эту спасительную притчу.

«*Два человека вошли в храм помолиться*», – вероятно, в урочный час молитвы (Деян.3:1) – «*один фарисей, а другой мытарь*»; брамин и пария – сказал бы иной, если бы Евангелие проповедовали в Индии; – фарисей представитель всех, которые «очищают внешность чаши и блюда» и вовсе не сознают своей внутренней нечистоты, – не научились молиться «избави меня от врага моего», даже не знают, что у них есть враг; мытарь – образчик всех тех, которые восчувствовали невыносимое бремя грехов и прибегают к Тому, Кто один силен избавить их от этого бремени и от проклятия за нарушение закона Божия. Христос вразумляет Своих учеников, насколько царствие Божие ближе к мытарю, чем к самооправдывающемуся фарисею и подобным ему; по духу и характеру вразумляет, что для одного царство это может быть отверсто, а для другого недоступно<sup>874</sup>.

«*Фарисей, став, молился сам в себе так*». Некоторые, забывая об иудейском и древнехристианском обычае, утверждают, что фарисей, молясь стоя, этим самым уже обнаруживал свою гордость. Такое мнение опровергается притчей, потому что смиренный мытарь также молился стоя (ст. 13). Иудеи обыкновенно молились стоя (3Цар.8:22; 2Пар.6:12; Мф.6:5; Мк.11:25); в минуты же особенного смирения, преклоняли колена или же простирались наземь (Дан.6:10; 2Пар.4:13; Деян.9:40, 20:36, 21:5). Церковь заимствовала это, как и многое другое, в своих внешних обрядах, от синагоги<sup>875</sup>. Молитвенное «стояние» в ней было так названо по той причине, что христианский воин, стоя, отражал нападение своего духовного врага. В то же время, в подлинном тексте, слово «стоял» соответствует усиленному выражению фарисейства. Фарисей стоял, так сказать, в выдающемся положении, так что он мог быть всеми замечен, обратить на себя общее внимание своей набожностью (Мф.6:5)<sup>876</sup>. Слова «став, молился сам в себе»<sup>877</sup> могут быть поставлены и в иное сочетание, а именно

σταθεῖς πρὸς ἑαυτόν, stans scorsum, т. е. став сам по себе, поодаль от других: – сепаратист по духу и имени<sup>878</sup>, теперь он желал и внешним образом показать расстояние между ним и другими нечистыми богомольцами (Ис.65:5).

Приступ его молитвы, по-видимому, обещает много: «Боже, благодарю Тебя»; ибо фарисеи, по справедливому замечанию Гроция, «не отвергают Божией помощи. Но те, которые допускают это и говорят таким языком, часто бывают неблагодарны, присваивают заслугу добрых дел, во-первых, себе, а, во-вторых уже Богу; или же, признавая благодеяние вообще, не прибегают к милосердию Божию с мольбой за свои грехи»<sup>879</sup>. Так было и с этим фарисеем; тогда как истинное прошение о милосердии Божиим должно неразлучно сопровождаться глубоким смирением, уничижением и должным исповеданием, как мало мы остаемся верными этой благодати, как глубоко падаем, когда, с ее готовой нам помощью, могли бы предохранить себя от падения. Потому-то быстро исчезает то, что обещал приступ его молитвы, так как благодарностью к Богу он прикрывает лишь свое самодовольство; он не может благодарить Бога за добро, которое самому себе приписывает, не оскорбляя и не унижая других за пороки, которые в них видит или только думает видеть. Он благодарит Бога, но не прямодушно<sup>880</sup>; благодарит Его за то, что находит себя не таким, как *прочие люди*, и видя во всем человечестве два отдела, причисляет себя к первому, всякого же другого отдаляет ко второму. Он считает себя выше всякой похвалы, а других ниже всякого порицания; эти последние в глазах его не только не имеют свойственных ему совершенств, но они суть «*грабители, обидчики, прелюбодеи*», а потом, обращая взор на мытаря<sup>881</sup>, о котором, конечно, он ничего не знает кроме того, что он мытарь, выставляет его в своей молитве, как темное полотно, чтобы яркие краски его собственных добродетелей явились в наиболее полном блеске; – находя, может быть, в глубоком сердечном сокрушении этого человека, ударявшего себя в грудь, во взорах его, обращенных долу, подтверждение своего над ним приговора. Он, благодаря Бога, не имеет нужды

ударять себя таким образом в грудь и со стыдом опускать глаза в землю.

Такого совершенства достиг он в соблюдении всех заповедей второй скрижали. Теперь обращается он к первой скрижали – и в этой он равно не погрешил: *«Пощусь два раза в неделю»*. В деле богопочтения он подвизается даже сверхдолжно, ревностнее закона; Моисей предписал один постный день в году, именуемый великим днем очищения<sup>882</sup> (Лев.16:29; Чис.29:7); но более набожные иудеи, какими были и хотели казаться фарисеи, преимущественно держали два поста еженедельно<sup>883</sup>, во второй и пятый день. *«Даю десятую часть из всего, что приобретаю»*<sup>884</sup>. Он, второй Иаков, дал обет Богу, подобно ветхозаветному патриарху: «из всего, что Ты, Боже, даруешь мне, я дам Тебе десятую часть» (Быт.28:22, ср. 14:20). Закон повелевал лишь десятину от плодов или прибыли от стада (Чис.18:25; Втор.14:22; Лев.27:30); а он, без сомнения, дает десятину с мяты, аниса и тмина (Мф.23:23), из всего, что он приобретает (Тов.1:7–8), до самых мелочей, о которых рассуждали даже в школах иудейских, обязательно ли было давать от них десятину, или нет (Ос.12:8). Так он хочет сделать Бога своим должником, употребляя во зло самую заповедь о посте и о плате десятины, данную людям, во-первых, для возбуждения в них чувства внутренней бедности и нищеты, а, во-вторых, для напоминания, что все, что они имеют, происходит от Бога и должно быть воздано Богу; все это в душе фарисея питало высокомерие и гордость. В молитве его, если только это можно назвать молитвой, нет никакого сознания бедности, или исповедания грехов<sup>885</sup>; «да разве он безгрешен, спрашивает Августин, и ему не в чем каяться?» – Он грешен, но, по своей строптивости не сознавая, куда он пришел, он подобен тому больному, который, лежа на столе хирурга, показывает здоровые члены и скрывает поврежденные. Но пусть лучше Бог закроет твои язвы, а не ты сам: ибо если, стыдясь, ты станешь закрывать их, то врач не излечит их. Предоставь Ему закрыть и излечить их; ибо под повязкой врача рана исцеляется, а больной, закрывая ее, старается утаить, от кого же? – От Того, Кто все знает»<sup>886</sup>...

Презрительное отношение фарисея к его сомолитвеннику, тем сильнее возмущает наше нравственное чувство, что в этом последнем мы видим человека, в эту самую минуту вступающего в царствие Божие, пришедшего в храм, чтобы в полноте сокрушенного сердца, быть может впервые, исповедать прошедшие грехи, и, посреди душевных мук, возродиться для новой жизни. Какое нравственное безобразие представляет безвременное и неуместное презрение фарисея, в дикой дисгармонии с песнями ангелов, приветствующих в эту минуту блудного, который пропадал и нашелся, грешника покаявшегося! Обратимся же к нему: *«Мытарь же, стоя вдали»* (не от Бога, конечно, ибо близок Господь, к сокрушенным сердцем), *«не смел даже поднять глаз на небо»*, а не только воздеть руки и обратиться лицом (1Тим.2:8; 3Цар.8:54; Евр.12:12; Пс.27:2) к жилищу Небесного Царя; ибо, подобно блудному сыну, он согрешил против неба (Лк.15:18) и желал бы воскликнуть с Ездру (9:6): «Господи Боже мой, стыжуся и срамляюся воздвигнути лице мое к Тебе: яко беззакония наша умножишася паче глав наших, и прегрешения наша возрастоша даже до небесе». Он стоял *«вдали»*, не потому, что был новообращенный или язычник и не имел полного права стать ближе, но, в благоговейном страхе, не смел приближаться к святому месту; он чувствовал, что грехи его удалили его от Бога, что пока он не получит прощения, пока не удостоится помилования, за которым пришел, ему нельзя идти далее. Сверх того, он *«ударял себя в грудь»*, внешний знак внутренней скорби и самообвинения<sup>887</sup> (Наум.2:7; Лк.23:48), как человек, сам себя осуждающий, чтобы спастись от суда Божия; сознавая, что тягчайшие удары должны справедливо пасть на главу его, и в то же время произнося<sup>888</sup>: *«Боже, милостив буди мне грешному!»*<sup>889</sup>. Как фарисей выделял себя и считал первым, или даже единственным, праведником в свете, так мытарь признает себя величайшим грешником, совместившим в себе все беззакония, – черта характеристическая! Ибо, кто из впервые истинно кающихся, может думать, что есть люди более чем он грешные?



Мытарь обрел милость, о которой молился. Молитва его, подобно кадильному фимиаму, вознеслась на небо, а молитва фарисея, подобно дыму, в глазах его разорялась; «ибо Бог гордым противится, а смиренным благодать дает». *«Сказываю вам, что сей пошел оправданный в дом свой более, нежели тот»*<sup>890</sup>. Не только он был оправдан в тайных неисповедимых советах Божиих, *«но пошел домой оправданный»*, с отрадным чувством прощения, исполнившим его сердце, ибо оправдание Божие, даруемое грешнику, есть действие, переходящее от милосердного Бога на предмет Его милосердия. Фарисей, между тем, по окончании молитвы, вышел из храма с тем же холодным мертвым сердцем, с каким вошел в него. Мытарь был оправдан<sup>891</sup> не сравнительно только с фарисеем, ибо оправдание не имеет степеней; он был безусловно оправдан, он стал праведником пред Богом, – а другой нет<sup>892</sup>. Здесь исполнились слова: «алчущих исполнил благ, а богатых отпустил ни с чем» (Лк.1:53). «Высок Господь и смиренного видит и гордого узнает издали» (Пс.137:6; Ис.57:15; Иов.5:11; 11; 4:12; 1Пет.5:5, 6)<sup>893</sup>. Вся притча может быть заключена словами, не впервые произнесенными Спасителем: *«Ибо всякий возвышающий сам себя унижен будет, а унижающий себя возвысится»*<sup>894</sup> (Лук.14:11; см. Притч.29:23). Текст этот составляет прекрасный переход к принесению детей Спасителю, о чем далее повествует евангелист.

## Притча 30. О минах

Лк.19:11–27.

Многое, сюда относящееся, уже сказано было в истолковании притчи о талантах; там были представлены и доказательства, что это не два различные рассказа одного и того же содержания, а две разные притчи. Считая излишним повторение, мы кратко приведем существеннейшее<sup>895</sup>. Для правильного разумения этой притчи необходимо вникнуть в слова, служащие у евангелиста Луки введением. *«Присовокупил притчу: ибо Он был близ Иерусалима, и они думали, что скоро должно открыться царствие Божие»*. Таким образом, притча была сказана с целью умерить нетерпение, внушить терпеливое ожидание Христа и поощрить их к ревностной деятельности до времени Его второго пришествия<sup>896</sup>. Такова была ее цель относительно тех, которые всецело предались своему Господу и соделались Его слугами. Но у Него были и другие слушатели при этом случае, не столь искренно к Нему прилепившиеся, – толпа, дивившаяся Его чудесам, привлеченная любопытством или другими подобными побуждениями. Эти последние, отчасти благонамеренные и расположенные к Нему и Его учению, будучи и в присутствии Учителя, в то же время находились в опасности быть увлеченными общим стремлением века и перейти на сторону Его противников, теперь страшно на Него озлобленных. Эта опасность угрожала им тем сильнее, что бесславная Его смерть могла обмануть их высокие ожидания. Их-то и касается часть притчи (ст. 14, 27) о гражданах, которые не хотели иметь над собой царем своего соотчича, возненавидели его и временно отказались от повиновения ему, когда еще было не известно, будет ли он над ними царствовать или нет, а он, наконец, возвратившись, отмстил страшной казнью виновным.

*«И так сказал: некоторый человек высокого рода отправлялся в дальнюю страну, чтобы получить себе царство и возвратиться»* (ср. Мк.13:34). В великой Римской империи, где римский сенат, а потом ее императоры, не будучи

сами государями, возводили и низводили государей, такие события были не беспримерны. Так Ирод великий, сначала бывший не более как незначительным начальником в Иудее, бежавший в Рим от Антигона, был объявлен, при содействии Антония, иудейским царем<sup>897</sup>. Точно также сын его Архелай лично угождал Августу, прежде чем наследовал власть по смерти своего отца, и уже не с царским титулом, а в качестве народоначальника, этнарха. Так как притча эта была произнесена в Иерихоне или близ самого города, где возвышался великолепный дворец, построенный Архелаем, то пример этого последнего сам собой легко мог представиться Господу. История представляет и другие примеры, ибо над цивилизованным миром, по знаменательному выражению историка Маккавеев, (римляне) «если захотят кому помочь и кого воцарить, те царствуют, и кого хотят, сменяют» (1Мак.8:13). Что такой претендент престола был «высокого рода»<sup>898</sup>, – это очень естественно. Неправдоподобно, чтобы кто-либо другой возымел столь гордые надежды, или же мог представить достаточные ручательства в силе и прочности своего самодержавия и расположить к себе власть, возводящую его на престол. Этот эпитет совершенно уместен; ибо кто и по самой плоти мог считаться столь высокого происхождения, как не Он, Сын Авраама, Сын Давида (Мф.1:1), и более всего этого – вечный, Единородный Сын Божий!

Царство, за получением которого отправлялся этот человек высокого рода, едва ли было, как многие предполагали, другое и отдаленное; правдоподобнее, что он отправлялся за царской инвеститурой в область, где прежде был одним из знаменитейших граждан, и куда чрез некоторый промежуток времени он возвращается царем. Оба предположения, впрочем, одинаково применимы к обстоятельствам того, кого представляет это высокоименитое лицо. Он отправился для воцарения на престол Своего небесного царства и для господства над всем, как Сын человеческий (Евр.2:7,8; Фил.2:9–11). Равно истинным можно признать и то, что Он отправился торжественно принять царское полномочие над земным царством, которое стяжал Своей кровью, и которое Он

потом возвратит Себе и востребует как Свое собственное, как престол отца Своего Давида, ибо и самая притча указывает на это. Высокоименитое лицо идет воцариться над своими согражданами; иначе не имело бы смысла посольство от них: *«не хотим, чтоб Он царствовал над нами»*. По возвращении Его мы находим Его в царском сане между теми же согражданами; он производит царский суд, поставляет своих слуг над пятью и над десятью городами (ст. 17–19), имеет власть над жизнью и смертью, и повелевает казнить бунтовщиков, отправивших вслед за ним дерзкое посольство (ст. 27).

Но до своего отбытия, *«призвав же десять рабов своих<sup>899</sup> дал им десять мин, и сказал им: употребляйте<sup>900</sup> их в оборот, пока я возвращусь»* (ст. 13). Сумма, данная в оборот, весьма мала в сравнении с той, которую у еванг. Матфея господин вверяет своим слугам<sup>901</sup>, уходя в дальнюю сторону, хотя это не требует особого толкования. Как замечательно это спокойное служение, эти мирные занятия, которым должны посвятить себя слуги будущего царя в то время, как подготовлялся бунт. Один скептик серьезно спрашивает: *«зачем он не роздал оружие слугам? Так поступить было бы всего естественнее при описанных обстоятельствах!»* Без сомнения, всего естественнее, как чувствовал и ап. Петр, когда отсек ухо раба первосвященника, как думали все, сражавшиеся против мира его же собственным оружием, и с человеческим ожесточением исполнявшие дело божественного правосудия. Так папство отождествляло церковь с светским господством; такова же была мысль анабаптистов, в том и другом случае люди, твердо верившие в непреложное пришествие царствия Божия, полагали, что оно должно открыться непосредственно (ст. 11), и что они, а не Сам Христос, дадут ему внешнюю форму и сущность; тогда как они должны бы были видеть, что они призваны ревностным, но безмолвным употреблением своих талантов, начертать первые основы этого царства, и таким образом готовить мир для его проявления, чему надлежит наступить только тогда, когда сам царь возвратится во славе.

*«Но граждане ненавидели его, и отправили вслед за ним посольство, сказав: не хотим, чтоб он царствовал над нами».* Слова эти вообще толкуются так, что сограждане его, опасаясь его планов, предупреждают его, что, если он и получит господство над ними из других рук, они не признают его верховенства и своей от него зависимости. Но, вероятнее, словами этими обозначается посольство, отправленное со стороны граждан ко двору, куда и он отправился, с целью предупредить его и противодействовать его домогательствам, и вообще заявить, как нежелательно его воцарение. – «Не хотим, чтоб он царствовал над нами»<sup>902</sup>. Так именно иудейская партия чрез посланных ею к имп. Августу обвиняла Архелая и желала воспрепятствовать его вступлению на иудейский престол<sup>903</sup>. Иудеи были сограждане Христа, ибо Он по плоти происходил от семени Авраама (Рим.9:5; Ин.4:22), был член иудейского гражданства; но они Его ненавидели при жизни до самой смерти; далее все гонения на Его служителей, побиение Стефана, усечение главы Иакова, гонение на Павла, и все бедствия, претерпенные Его приверженцами за Него, все это были посольства мятежников, вслед за Ним отправленные, скрытые заявления о нежелании иметь Его царем. До Его отшествия за получением царства, иудеи дважды громко заявляли то же самое, во-первых, взывая к Пилату: «нет у нас царя кроме Кесаря», а потом, когда они ему внушали: «не пиши царь иудейский» (Ин.19:21; сн. Деян.17:7). Полнейшее же исполнение этих слов находится в образе действия иудеев, по вознесении Спасителя, когда они оказывали упорное сопротивление Христу в Его младенчеству церкви (Деян.12:3, 13:45, 14:18, 17:5, 18:6, 22:22, 23:12; 1Сол.2:15).

Если же дать этой притче обширнейший смысл и видеть исполнение, всего в ней содержащегося, не только при разрушении Иерусалима, но и в день страшного суда, – так как она допускает и обширнейшее и теснейшее толкование, – тогда этими мятежными гражданами будут все язычники и иудеи, которые словом или делом явно отрицали свою покорность Иисусу как своему Господу и Царю (отличаясь от неверного слуги тем, что этот признает свою подвластность, не

отказывается явно от повиновения, но в своем развращенном сердце вероломно изменяет своему долгу) и посольство их вполне осуществится в великом богоотступничестве последнего века, уже не в виде скрытой измены и непокорности Христу, а устами, гордо говорящими против Него (Откр.13:5, 6; Дан.7:25; 2Фес.2:1–10); это будет не просто неповиновение, а мятеж, не сопротивление его законам, а война против Господа и Помазанника Его (Пс.2:2).

После сказанного в притче о талантах, немногое остается объяснить в стихах 15–23. Возвратившееся высокоименитое лицо, а теперь царь, хвалит и награждает слуг, пребывших верными в его отсутствие; – карает более или менее строго тех, которые пренебрегли удобным случаем<sup>904</sup>. Награда царская, достойная царского сана: он раздает города. В притче о талантах (Мф.25:14–30) господин, как человек частный, не присваивает себе власти раздавать своим слугам столь высокие места. Обе притчи, таким образом, соответствуют каждая своей цели в малейших подробностях, а это служит новым доказательством их первоначального различия. Царственные награды соразмерны верности слуг. Тому, чья мина принесла десять мин, сказано: *«за то, что ты в малом»*<sup>905</sup> *был верен, возьми в управление десять городов*». Тому чья мина принесла пять, дано пять городов. Поистине, в этих словах содержится указание на щедрую награду верным и на неусыпную деятельность прославленных святых, комментарий на соцарствие (συμβασιλεύσασθαι), упоминаемое ап. Павлом (Рим.8:17; 2Тим. 2:12; Откр.3:21)<sup>906</sup>.

О прочих семи рабах ничего не говорится; но это не дает права заключать, что они растратили или растеряли порученную им сумму<sup>907</sup>. Из примера троих, наперед вызванных, и получивших мзду по заслугам, достаточно видно, как поступлено и с другими, о чем для краткости умолчено. *«Предстоящие»*, получившие повеление взять у ленивого раба мину<sup>908</sup> и отдать вернейшему из них, или, по крайней мере, способнейшему, суть ангелы, которые, как уже было замечено, всегда являются исполнителями при описании окончательного суда (Мф.13:41, 16:27, 24:31; 2Сол.1:7; Иуд.14; Дан.7:10).

Удивленное возражение некоторых: *«господин! у него есть десять мин»*, едва удостоенное опровержения, обращает наше внимание на мнимо несправедливый закон царствия, гласящий, что бедные еще более обеднеют, а богатые разбогатеют, и, в то же время, научает нас, что это закон высшей праведности, непреложный закон небесного царствия<sup>909</sup> (Притч.9:8, 10).

После похвалы и порицания, после наград и наказания слугам, своим подчиненным, он приступает к совершению казни над врагами и всеми теми, которые явно возмутились против него и объявили себя не принадлежащими к его царству (Притч.20:8). *«Врагов же моих, тех, которые не хотели, чтобы я царствовал над ними, приведите сюда, и избеите предо мною»*. В браке царского сына мщение явным врагам предшествует каре вероломного друга или слуги (Мф.22:7,11); здесь оно следует после. Избиение врагов в его присутствии не должно смягчать или ослаблять толкованием, что оно принадлежит к внешней форме притчи, согласно с обычаями востока, или, для правдоподобия рассказа (1Цар.10:27, 11:12; Иер.52:10)<sup>910</sup>. Оно составляет самое ядро притчи. Приведенные слова, действительно страшные, без страха могут быть прилагаемы к Господу Иисусу, Его неумолимому гневу против Его врагов, но только именно против Его врагов, врагов всякой праведности, – гневу, который проявится в тот день, когда милость окончится и начнется суд без милосердия<sup>911</sup> (Ис.63:1–6; Откр.14:10, 19:11–16; 2Сол.1:7–9; Евр.10:27). Все это нашло уже начальное исполнение в разрушении Иерусалима и ужасных бедствиях, сопровождавших эту годину кары; то было без сомнения приближение Христа в Его шествии на суд, но полное его совершение последует лишь тогда, когда зло богоотступного мира, собранное под единой главой, в сокрушении его, антихриста и всех под его знамя собравшихся, подвергнется конечному осуждению<sup>912</sup>.

Заклучим немногими словами Томаса Джексона, знаменитого арминианского учителя XVII века: *«Пусть сколько угодно в притчах Господа нашего ищут сокровенных тайн о небесном царстве; они служили и будут служить высшими правилами для насаждения веры, и содержание их всегда будет*

драгоценнейшим предметом размышлений для христианина в избраннейшие часы его жизни».

*Конец*

---



## Примечания

<sup>1</sup> - Παραβολή от παραβάλλειν – projicere, objicere – предбрасывать, подбрасывать, т. е. τί τι, выставить одну вещь пред или возле другой, причем этим сопоставлением часто предполагается намерение сравнить их; так у Платона (Phil, 33. B.): παραβολή τῶν βίων; у Полибия (r.2,2) παραβολή καὶ σύγκρισις. Таким путем мы приходим к техническому употреблению этого слова, которое однако же не составляет исключительную особенность священного греческого языка, ибо оно в том же значении встречается у Аристотеля (Rhet. II. 20) и у Лонгина (παραβολαὶ καὶ εἰκόνες 37). В то же время понятие сравнения не с необходимостью заключается в этом слове, так как целое семейство сходственных, слов (παράβολος, παραβόλως, parabolanus) употребляется и в ином значении, хотя происходит от одного корня. В них удерживается понятие «подбрасывать», «подвергать», «выставляя», но не с целью сравнения, которое подразумевается лишь случайно, а не существенно. Наприм., Παράβολος, parabolanus, подвергающий себя или свою жизнь самой явной опасности: parabolani в Александрии погребали тела зачумленных. В Кодексе Иустина упоминается о пароболанах, которым предписывалось ходить за зачумленными, Цицерон переводит это слово через collatio, сличение (Inv. rhet. I, 30); Сенека через imago, образ (Ep. 39); Квинтилиан через similitudo, подобие (Inv. V, 11, 8).

<sup>2</sup> - Трифон, греческий грамматик века императора Августа, дает следующее определение: «рассказ, который чрез сравнение чего-нибудь подобного, дает усиленное представление своего предмета». Определения многих из греческих отцов можно находить у Свицера, Thess. под словом παραβολή. Бл. Иероним, в толковании на Марк. IV, определяет ее так «полезное рассуждение, выраженное под соответствующим образом, и содержащее в своих образах какой-либо духовный урок»; и в другом месте (Ad Algas): «как тень, идущая впереди истины». Бенгель: «притча есть такая форма речи, которая, посредством вымышленного

повествования, однако же правдоподобного и заимствованного из области, принадлежащей к обычаям и порядкам обыденной жизни, представляет истины менее известные или нравственного свойства» Тильман: «притча есть подобие, взятое из обыденных и очевидных предметов, для сообщения какого-либо духовного и возвышенного значения». Унгер (De Parab. Jesu Natura, p. 30) «притча Иисуса есть сравнение посредством небольшого повествования, воображаемого и однако же правдоподобного, которым серьезно поясняется какой-либо возвышеннейший предмет».

<sup>3</sup> - Два аллегорические рассказа в В. З. «о деревьях, избирающих себе царя» (Суд.9:8–15) и «о терне и кедре» (4Цар.14:9) не противоречат этому общему правилу. Та и другая исходят не от Бога, и не от людей, Им посланных для возвещения судеб Божиих; их излагают люди и с житейской точки зрения. Иофам хочет доказать сихемлянам их безрассудство при избрании царем Авимелеха, а не греховность их действия; автор басни никогда не возвышается до этого священного призвания, и судит о грехе лишь как о светской глупости; равным образом Иоас хотел доказать Амасии его гордость и тщеславие, ставшие между ними причиной вражды, вовсе не желая дать ему какой-либо возвышенный нравственный урок.

<sup>4</sup> - Величайшая из всех басней Reineke Fuchs Tème представляет хорошее пояснение всего этого; по всей этой басне проходит прославление хитрости, как руководящего правила жизни, избавляющего от всяких зол.

<sup>5</sup> - Определение басни у Федра соответствует только что данному здесь: Duplex libelli dos est, quod risum movet. Et quod prudenti vitam consilio monet. (Двояко свойство моей книжки – веселость возбуждать и мудрым советом к мудрой жизни возрождать).

<sup>6</sup> - Как это имеет место, напр., в знаменитой басне Лафонтена: «la Cigale ayant chanté tout l'été», – в которой муравей, в ответ на просьбу стрекозы, умирающей с голоду зимою, напоминает ей, как она пропела все лето, и теперь предлагает ей поплясать. Эту басню, рекомендующую

предусмотрительность и мудрость, заботливость о черном дне, можно бы сравнить, с целью противопоставления, с несколькими притчами, внушающими тоже самое, как, напр., в Мф.25:1; Лк.16:1; но между ними то великое различие, что баснописец имеет в виду только житейские нужды, только против них он внушает делать достаточный запас благовременной заботливостью; между тем Спаситель внушал делать запас для вечной жизни, для того дня, когда не тела, но души, не имеющие ничего в запасе, будут наги, голодны, и жалки, т. е. внушает нам готовиться к принятию нас в вечное обитание. Образ, употребленный французским баснописцем, весьма пригоден был бы и для такого, более высокого приложения, если бы только он имел в виду эти более возвышенные нужды (см. Притч.6:8, и об этом стихе Cotelier, *Patt. Apost. v. I*, p. 104, примеч. 13, и бл. Августин, *Enarr. in Ps. LXVI*, 2). В гораздо более возвышенной басне Саади «Муравей и Соловей», откуда несомненно заимствовал и Лафонтен, явно имеется в виду и такое именно приложение. Гаммер, с этой точки зрения, дает интересное сравнение между французской и персидской басней (*Gesch. d. schön. Redek. Pers.*, p. 207). Басня, которую Кир отвечал ионийским послам, когда они предлагали ему позднее подчинение, есть другой образчик горькой иронии, составляющей часто ось этого рода изложения. (Herodotus, I, 141).

<sup>7</sup> - Клинггардт (*De Hom. Div. et Laz.*, p. 2): «басня объясняет какое-либо житейское наставление простым, а иногда шутливым рассказом, или примером, по большей части вымышленным и несообразным с истинною природой: притча, напротив, поясняет какую-либо более возвышенную мысль (относящуюся к божественной области) рассказом, который хотя и прост, однако же весьма важен и серьезен, – поясняет посредством примера столь разумного, что он, по-видимому, находится в самом тесном соотношении с природою вещей». Цицерон (*De Invent. I*, 19): «басня есть рассказ, содержащий предмет, который не истинный и не правдоподобный». Но о притче Ориген говорит: «притча есть рассказ о чем-нибудь заведомо совершающемся, которое, правда, совершается не так именно, как передается в

рассказе, но может совершаться так!». В виду этого есть некоторое основание для ошибки, которую Каловий находит у Гроция (хотя он вообще слишком любит находить ошибки), именно, когда он безразлично употребляет слова «fabula» и «fabella» в отношении притчей Спасителя, – слова, которые, конечно, неприятно звучат для слуха (ср. Pressensé, Jèsu-Christ, son Temps, sa Vie, son Oeuvre, p. 368).

<sup>8</sup> - Так, eorg. 823, a; Phaedo 61, a: cf. Plutarch, De Ser. Num. vind. 18.

<sup>9</sup> - Λόγος ἐν μύθῳ

<sup>10</sup> - παροιμία, т. е. παρ' οἴμον – избитое, ходячее выражение, или, как понимали некоторые, изречение, удаленное от обычного способа, непривычное изречение. Некоторые производят его от οἴμη «рассказ» или «поэма»; однако объяснение последнего слова у Пассова показывает, что в корне, оба эти производства тождественны. См. Suicer, Thess. под словом παροιμία.

<sup>11</sup> - Эта пословица еще и теперь обычна на востоке, как это можно видеть в «Собрании турецких пословиц» Гаммера (Von Hammers, Morgenl. Kleeblatt. p. 6).

<sup>12</sup> - Едва ли нужно говорить, что παραβολή нигде не встречается в евангелии Иоанна, равно как παροιμία нигде не встречается въ синоптических евангелиях.

<sup>13</sup> - ܠܡܢ. Это слово семьдесят толковников передают словом παροιμία в заглавии той книги, которая называется также Притчами Соломона; παραβολή употребляется и в других местах, как, напр., в 1Цар.10:12 и Иезек.18:2. В книге Иисуса сына Сирахова оба эти слова, встречаются вместе не один раз: так в XLVII, 17, παροιμίαις καὶ παραβολαῖς, «душа Твоя покрыла землю, и Ты наполнил ее пословицами и притчами»; в XXXIX, 3, ἀπόκρυφα παροιμιῶν ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν – «будут наследовать сокровенный смысл изречений и заниматься загадками притчей».

<sup>14</sup> - Так мы находим, что Спаситель противопоставляет беседу пословицами или притчами (Ин.16:25) с простою речью (παρρησία, т. е. πᾶν ῥῆμα, всесловием).

<sup>15</sup> - Напр., возьмем вед. ходячие греческие пословицы: Чтобы понять пословицу: χρύσεα χαλκείων нужно иметь некоторое знание о Гомеровском повествовании, а понимание пословицы: βοῦς ἐπὶ γλώσσης – предполагает знакомство с аттическими деньгами. Темнота в пословицах доказывается существованием таких книг, как Adagia Еразма, в которой он, для разъяснения различных пословиц, приводит всю свою огромную ученость и, однако же, оставляет многие из них без удовлетворительного объяснения. Ср. Paroemiographi Graeci (Oxf. 1836), pp. 11–16.

<sup>16</sup> - Она не необходимо, как некоторые утверждали, λόγος ἐσχηματισμένος, т. е. фигуративна: так – ἐχθρῶν ἄδωρα δῶρα – «дары врага зловредны», или γλῦκὺς ἀπείρῳ πόλεμος: «приятна война тому, кто ее не испытал», вместе с бесчисленными другими, выражены без всякой образности; но весьма многие из них также имеют приточный характер, и вообще лучшие, те именно, которые делаются истинно популярными.

<sup>17</sup> - Квинтилиан: «Παροιμία есть более короткая басня,... притча представляет вещи, сравниваемые с большею продолжительностью». О различии между παραβολή и παροιμία хорошее замечание есть в Hase Thes. Nov. Theol. Pliilolog. vol. II, p. 503, и в Cremer, Wörterbuch d. Neutest. Gräcität, p. 83, под словом παραβολή.

<sup>18</sup> - Так Лаут (Lowth. De Sac. Poës. Heb. Pröel. 10): «к этому должно прибавить то, что можно принимать как закон притчи, именно, что она самопоследовательна во всех своих частях и не допускает примеси существенных предметов с предметами, привносимыми только для пояснения их. В этом отношении она сильно отличается от первого рода аллегории, которая, в своем постепенном переходе от простого иносказания, не во всех случаях постоянно исключает самую вещь, но постепенно переходит от самой вещи в привнесенные для нее пояснения, и известными приемами возвращается, не без значительного усилия, от привнесенной вещи к самой вещи».

<sup>19</sup> - Так, у Ис.5:1–6 есть притча, объяснение которой дается отдельно ст. 7; между тем как Пс.79:8–16, основывающийся на том же самом образе, есть аллегория; так как извержение

язычников, чтобы можно было насадить виноградник, есть смещение того, что объясняется и чем объясняется, в чем состоит, по замечанию Квинтилиана (Inst. VIII, 3, 77) существенное отличие аллегории от притчи. Определив аллессию, он продолжает: «в каждой притче или подобие предшествует, а самый предмет последует, или самый предмет предшествует, подобие последует: но во всяком случае эти две части постоянно остаются различными и свободными между собой». Аллессия, таким образом, есть Translatio а притча есть Collatio.

<sup>20</sup> - Прекрасную иллюстрацию ко всему этому представляет «Путешествие пилигрима» Бониана: «толкователь» там выступает как одно из лиц аллессии. Галлам (Liter, of Europe, vol. IV, p. 553) считает недостатком этой книги то, что «Бониан в своей речи иногда слишком смешивает самый смысл с басней; так что мы можем стать в недоумение, кто же воображаемый и, кто истинный христианин»; но не вытекает ли это из самой природы аллессической басни?

<sup>21</sup> - О всем предмете, трактуемом в этой главе, см. Gerber, Sprache als Kunst. Bromberg, 1873, vol. II, pp. 44, 109 и след.

<sup>22</sup> - Макробий (Somn. Scip. I, 2): «образами, которые закрывали его тайную, мысль от низких». Нельзя отрицать, не делая большого насилия над Его словами, что такова именно была иногда цель Спасителя (Мф.13:10–15; Марк.4:11, 12; Лк.8:9, 10; сн. Иезек.20:49). Даже если бы мы успешно объяснили находящиеся там выражения ἵνα и μήποτε, у нас на пути осталось бы еще место пророка Исаяи (Ис.6:10). Где бы тогда было исполнение его пророчества? Не может быть сомнения, что пророк говорит о карательной слепоте, о наказании за прежние грехи его народа, и именно этом наказании, чтобы они были не способны распознать, что было божественного в его посланничестве и характере; и это пророчество имело свое завершающее исполнение, когда иудейский народ был столь омрачен предшествующими плотскими мыслями и делами, что он не мог видеть никакой славы и красоты во Христе, не мог ничего распознать божественного в учении и личности Того, который был «Бог,

явившийся во плоти». Это не значит, что под выражением «огрубело сердце народа сего» мы должны разуметь, что действительно с ним совершилось какое-либо особенное огрубение; но что Господь, постановив праведным законом Своего духовного управления то, чтобы грех производил тьму сердец и нравственную нечувствительность, заявил, что Он предоставит этому закону войти в свою силу по отношению к ним, равно как и по отношению к их позднему поколению, подобно тому, как действие этого закона мы действительно видим в языческом мире, изображаемом во второй половине первой главы послания ап. Павла к Римлянам, так как, выражаясь страшными словами бл. Августина: «Бог единственно великий, который Своим непрерывным законом набрасывает карательную слепоту на безнаказанные страсти». Страшнейшим проклятием греха служит то, что он постоянно воспроизводит себя так, что сеющий грех пожинает духовную тьму, которая предаёт его опять ещё худшему греху.

<sup>23</sup> - Pisgah Sight of Palestine p. 148.

<sup>24</sup> - Бекон отметил эту двоякую цель притчей (De Sap. Vet.): «среди людей открывается и вошло в обычай двоякое употребление притчей, так что (что ещё более замечательно) они прилагаются к противоположим целям. Иногда притчи могут служить с одной стороны, как маска и покрывало, а с другой, для объяснения и освещения». Ср. De Augm. Sciet. II, 13; и место из Стобея об учении Пифагора, в Поттеровом издании Климента Александрийского, р. 676, прим.

<sup>25</sup> - Это признавалось всеми, как светскими, так и священными писателями; так, Квинтилиан (Inst. VIII, 3, 72): «подобия суть удивительные измышления для пролития света на известный предмет». А Сенека (Ep. 59) называет их «подпорками, поддерживающими нашу немощь». Затем они называются также «посредниками между знанием и невежеством». Автор трактата ad Heptemium говорит: «подобие употребляется или для украшения, или для доказательства, или для ясности в учении, или для наглядного изображения чего-либо». Тертуллиан (De Res. Carn. 33) выразительно отрицает касательно притчей, чтобы они затемняли свет Евангелия

(obumbrant Evangelii lucem). Св. Василий Великий называет притчу полезным рассуждением μετ' ἐπικρύψεως μετρίας, т. е. с тою умеренною степенью сокрытия, которая должна возбуждать, а не отвергать или подавлять любопытство. «Господь, говорит св. Иоанн Златоуст (Беседа 69 на еванг. Матфея), говорил притчами, ἐρεθίζων καὶ διευεΐρων, т. е. с целью возбуждения и поднятия любопытства», или как он выражает это в другом месте (De Prec Serm. 2), «чтобы мы могли погрузиться в глубокое море духовного знания, для того, чтобы достать оттуда перлы и драгоценные камни»; см. также цитату из него у Свицера, Thess. под этим словом. Наконец Иеремия Тейлор говорит; «Он учил их притчами, под которыми были сокрыты таинственные смыслы, сиявшие чрез их покров, подобно ясному солнцу, проникающему в глаз, прикрытый нежной ресницей».

<sup>26</sup> - Так, по мнению Стеллини: «по обыкновению мы устроены так, что смешиваем доказательство известной мысли с живостью производимого ею впечатления, и думаем, что мы имеем более ясное разумение тех вещей, которыми более сильно поражена наша способность воображения; те вещи также, которые заинтересовывают нас своею новизной, сильнее овладевают нами и дольше остаются в нашей памяти, не старея даже с продолжительным течением времен». Спангейм (Dub. Evang. v. 2, p. 497), не настаивая исключительно на этой стороне, говорит: «они полезны вследствие того возбуждения, которое придают настроению нашей души; ибо притчи не только дают больше света, но и производят больше возбуждения в чувстве».

<sup>27</sup> - С этой именно точки зрения Евстафий дает свое определение: «притча есть рассуждение, внедряющее и придающее достоверность предмету пояснениями из обыденных случаев».

<sup>28</sup> - См. Ircnaeus, Con. Haer. IV, 14, 3.

<sup>29</sup> - Потерянный Рай Мильтона V, 575. Подобные же изречения встречаются и у иудейских каббалистов. Так в книге Sohar: «что есть на земле, то же есть и на небе, и в мире нет ничего столь незначительного, что не соответствовало бы чему-



нибудь подобному, находящемуся на небе». Много подобных мест приводится в Gf'rörer, Urchristenthum, vol. II. pp. 26–30, и Bähr, Symb. d Mos. Cult. vol. I, p. 109. Особенно богат в этом отношении Тертуллиан: см. его великолепные слова о Воскресении (De Res. Carn. 12): «даже предметы здесь говорят о свидетелях воскресения; все предметы в природе суть пророческие очертания божественных дел, так как Бог не только говорит притчами, но и действует ими» (*Talia divinarum virium lineamenta, non minus parabolis operato Deo quam locuto*). И затем (De Anima, 43) деятельность души во сне для него есть даваемый нам Богом аргумент к иллюстрации того, что она не привязана к телу, чтобы погибнуть с ним: «Бог подает руку вере, которая может находить себе пособие в более легкой форме подобий и притч не только словом, но также и делом».

<sup>30</sup> - Из истинного смысла этого произошло наше употребление слова Likely. В умах людей существует уверенное ожидание повторения в высших сферах тех же самых законов, и отношений, которые признаны в низших; и таким образом, то, что есть Like, есть также Likely т. е. вероятно. Мысль эта, прекрасно разъясняется в известном сочинении Бутлера Аналогия».

<sup>31</sup> - Поразительны слова Абеяра (Introd, ad Theolog. II, 21); «Бог с таким наслаждением предается Своему труду, что часто Он предпочитает быть изображаемым скорее свойствами созданных Им вещей, чем выражаемым словами человеческого воображения и измышления, и Ему более благоугодно естественное подобие вещей, чем точность человеческого языка; равным образом и св. Писание в отношении красноречия предпочитает пользоваться действительными свойствами вещей согласно некоторому подобию, чем следовать точному и подробному описанию».

<sup>32</sup> - См. наши Notes on the Miracles, 11 изд. стр. 9 и сл.

<sup>33</sup> - Теперь это скорее «отчасти», «темно» или «загадочно», «чрез зеркало» (1Кор.13:9, 12), в притчах (Ин.16:25). Ср. Бернард, In Cant. Serm. XXXI, 8. Один персидский мистический поэт прекрасно выразил эту истину: «чувственный мир есть тень духовного мира и извлекает из него

свою сущность. Наши чувства подобны заключенным в темницу монархам и лежат сокрытыми в словесных темницах. Когда Вечный входит в сердце мудрого человека, то он тотчас же поднимается для уразумения, и посетитель его объясняет ему все туманными картинами. Однако же, образ еще не полон: истинно полезным может быть только знание самой сути. Раз приобретено оно, ты получаешь способность извлекать из всякой картины ее истинное следствие; но здесь много должно пройти такого, что будет восполнено потом». Переведено из Толюка: *Blüthensamml. aus d. Morgenl. Mystik.*, p. 216.

<sup>34</sup> - Джон Смит (Select. Disc p.169) замечает, что позднейшие платонисты имели три термина для обозначения различных степеней божественного знания: κατ' ἐπιστήμην, κατὰ νόησιν и κατὰ παρουσίαν. Если бы мы приняли их в христианское богословие, – а они весьма близко согласуются с трояким делением Бернарда (De Consid. V, 3): opinio, fides и intellectus (intuitio), – то мы могли бы сказать о первом, что оно общее для всех людей, так как есть лишь умственное знание о Боге; второе есть привилегия верующих, знающих Бога; третье αὐτοφάνεια той же самой школы, arcanum facierum иудейских ученых, сделается их достоянием в будущем мире, именно есть видение Бога, сущность которого прекрасно определяет бл. Августин словами «videre videntem». Согласно иудейским толкователям, этой именно степени добивался Моисей, когда он сказал: «покажи мне славу Твою», в чем однако же получил отказ, так как это невозможно для человека в его настоящей жизни: «лица Моего не можно тебе видеть; потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых». (Исх.33:18–20). Однако же он, говорят иудейские ученые, подходил ближе к этому, чем кто-либо другой из пророков Господних (См. Meuschen, N. T. ex. Talm. Illustr. p. 373). По поразительному магометанскому преданию Господь убеждает Моисея, как страшно было бы снизойти на его просьбу: «покажи мне славу Твою»: одна искра той славы, видеть полноту которой желал Моисей, упала на гору, и гора мгновенно разлетелась на тысячи кусков.

<sup>35</sup> - Таулер напр. настаивает на том, «чтобы мы освобождались и отвлекались от всяких образов»; Фенелон то же самое, и вообще в этом согласны между собою все мистики, начиная от Дионисия и далее.

<sup>36</sup> - Cicero, *De orat.* III, 34.

<sup>37</sup> - Это удовольствие оставило отпечаток даже на нашем (английском) языке. То *like* какую-либо вещь значит сравнивать ее с какою-либо другою вещью, которую мы уже имеем пред нашим телесным или духовным взором; и приятное ощущение, всегда возникающее от этого акта сравнения, заставило нас придать этому слову более широкий смысл, чем каким оно обладало сначала. Что нам нравится (*like*) именно, то, что подобно (*like*) чему-нибудь известному нам, служит объяснением того удовольствия, которое испытывается от созвучия этих слов. Касательно связи между *leikan* и *leiks* см. Dieffenbach-, *goth. Sprache*, vol. II, pp. 133, 134.

<sup>38</sup> - Иероним (*Comm. in Matt. in loc.*) излагает цель притчи так: Истины, представленные в виде простых наставлений, не так прочно удерживаются в памяти, как примеры и подобию.

<sup>39</sup> - Еврейские каббалисты подтверждают: горний свет нисходит не иначе как под покровом. Равно у псевдо-Дионисия находим: божественный луч может нам светить не иначе, как под завесою и покровом.

<sup>40</sup> - Бернард: «не хорошо ли содержать в прикрытом виде то, чего ты не можешь получить в нагоде?»

<sup>41</sup> - См. несколько слов об этом в послании Варнавы (5) и у Климента Александрийского (*Strom.* 6 изд. Поттера, p. 803): «ибо характер св. Писания естественно приточный, потому что и Господь, который был не от мира, пришел среди людей в облачении мира».

<sup>42</sup> - В дополнение к сообщаемым нам евангелиями притчам, Папий, слушатель ап. Иоанна, заявляет, что он получил по преданию и некоторые другие притчи Спасителя (ἑξ ἑνάς παραβολάς, как называет их Euseb. H. E. III, 39), которые он и записал в своей, потерянной теперь, книге: «изложение изречений Господних».

<sup>43</sup> - Бернард: «самая поверхность, рассматриваемая только совне, прекрасна; и кто разгрызает орех, найдет в нем ядро, еще более приятное и гораздо более сладкое».

<sup>44</sup> - Бл. Иероним (In Eccles.): «содержимое притчи различно от даваемого ее поверхностью обещания, и, подобно тому, как золото отыскивается в земле, ядро – в орехе и скрытый плод – в колючем покрове каштанов, так и в притчах мы должны искать божественного значения, более глубокого».

<sup>45</sup> - Тертуллиан (de Pudicitia): Для чего сто овец? Для чего десять драхм? Что такое метение комнаты? Для того, чтобы показать, как печется Бог о спасении одного грешника, нужно было означить некоторое число овец, из которых одна пропадала; для изображения ищущей потерянную драхму – нужны были и возженный светильник и метение комнаты. С одной стороны, любопытные подробности наводят нас на некоторые предположения, с другой – тонкости приспособляемых толкований уясняют истину. Иные же подробности прямо поставляются для построения и расположения притчи по отношению к приводимому примеру». Ср. Броуер (Brower, de Par. I. С. р. 175): таких подробностей нельзя было опускать, так как только при их помощи возможно было легко довести предмет до конца; ибо без них был бы пробел или перерыв в повествовании, что само по себе повредило бы параллели; или опущение таких пунктов, быть может повело бы слушателей к праздному совопросничеству и сомнениям.

<sup>46</sup> - Boyle, Style of the Holy Script.: пятое возражение. Августин (De civ. Dei XVI, 2) проводит этот взгляд еще дальше: «несомненно, не всё, составляющее часть рассказа, должно быть рассматриваемо как имеющее значение; скорей всего, ради тех частей, которые имеют значение, введены вместе с ними и такие, которые не имеют значения. Ибо земля разрыхляется только сошником; но для того, чтобы это было возможно, в плуге необходимы также и другие части. В арфах, и тому подобных музыкальных инструментах, для пения пригодны только струны: но, чтобы они могли быть употребляемы, в составе инструментов, существуют и другие части, которые не

ударяются пальцами, но с которыми связаны части, звучащие от их прикосновения. Так равным образом и в пророческих повествованиях рассказываются подробности, не имеющие никакого значения, но с ними связываются и такие пункты, которые имеют значение». Сн. Соп. Faust. XXII, 94. Римско-католический толкователь Сальмерон делает несколько подобное же сравнение: «несомненно, меч сечет не всеми своими частями, а только одною: ибо он не режет своею рукояткой, или плоскостью, или концом, а режет только лезвием. И, однако же, никто в своем уме не скажет, чтобы рукоятка, плоскость или кончик были не необходимы для резания: ибо хотя они и не режут сами по себе, однако они помогают той части, которая остра и, естественно, приспособлена для резания, так что благодаря этим частям и самый меч получает способность рубить сильнее и удобнее. Так, равным образом, и в притчах вводятся многие подробности, которые, хотя сами по себе и не имеют какого-либо духовного значения, однако же содействуют лучшему проникновению вовнутрь урока, заключающегося в притче».

<sup>47</sup> - Феофилакт (In Luc. 16): «всякая притча говорит косвенно и как бы образно уясняет сущность известных предметов, не во всех пунктах соответствуя тому, за что она принимается. Поэтому, нам не надлежит слишком много заниматься подробным рассуждением о всех частях притч, но пользуясь ими, насколько это сообразно с подлежащим нашему рассмотрению предметом, оставлять остальное в покое, как сосуществующее с притчей, но не представляющее никаких дальнейших разъяснений для нашего предмета».

<sup>48</sup> - Conun. in. Matt. XIII, 47.

<sup>49</sup> - Превосходнейшим примером служит его толкование притчи «о Блудном сыне» (Quacst. Evang. II, вопр. 33).

<sup>50</sup> - Тильман (Comm. in Luc. XVI, 34–52) подробно и с большим умением защищает это правило.

<sup>51</sup> - Sermons, Lectures and Occasional Discourses, 1828, vol. II, p. 340.

<sup>52</sup> - «Некоторые сильно мучат себя вопросом о светильниках, сосудах и масле: но главный урок прост и естественен, именно, что усиления ровности на малое время недостаточно, если только не будет употреблено неусыпной настойчивости».

<sup>53</sup> - De Parabolis Christi, Opusc. Acad. vol. I, p. 89.

<sup>54</sup> - Omne simile claudicat.

<sup>55</sup> - Феофилакт (Ties. под παραβολή): «притча, если ее выдерживать во всех пунктах, уже не есть больше притча, но самая вещь, послужившая для нее поводом».

<sup>56</sup> - Витринга: «Более всего мне нравятся те толкователи, которые из притчей Господа Иисуса извлекают преимущественно истину, а не одно какое-либо общее нравственное правило, чрез посредство притчи измененное, для сильнейшего действия на душу слушателей. Не смею думать, чтобы этот род поучения и убеждения был несовместим с ее божественною мудростью, но утверждаю, что из мудрости, в ее высшем проявлении, мы гораздо более можем извлекать поучения, а потому, если притчи объяснять так, чтобы некоторые их части прямо и без натяжки прилагались к домостроительству церкви, то такой способ объяснения я считаю наилучшим пред всеми другими. Поистине, чем более мы извлечем для себя прочной истины, тем большую хвалу воздадим божественной мудрости».

<sup>57</sup> - С этой точки зрения иудейские ученые отличали низшие формы откровения от высших, сновидения – от пророческих откровений, так что в высшем все было существенно, между тем как сновидение обыкновенно содержало что-нибудь излишнее; и они определяли это правило так: «так как нет зерна без соломы, то нет и сновидения без чего-нибудь такого, что есть ἄρῡόν, нечто лишенное действительности и значения». Так, в сновидении Иосифа (Быт.37:9) нельзя было не упомянуть о луне, когда все небесные светила оказывали повиновение ему: однако же это обстоятельство было именно этим, ἄρῡόν, так как его мать, означавшаяся луною, не была уже в то время в живых и таким образом не могла воздать ему того почтения, которое

впоследствии оказали ему другие (см. Джон Смитт, Discourses, p. 178).

<sup>58</sup> - Lisco, Die Parabeln Jesu, p. 2 – очень полезное сочинение, но отчасти поверхностное.

<sup>59</sup> - Тертуллиан (De Res. Carn. 33): «вы не найдете ни одной такой притчи, которая не была бы или истолкована Самим Христом, как притча о сеятеле, находящая свое значение в служении слова, или не объяснена была бы писателем евангелия, как притча о гордом судии и настойчивой вдове, в ее отношении к настойчивости в молитве, или сама не представляла бы данных для разъяснения, как, напр., притча о смоковнице, пышные ветви которой возбуждали ожидание, знаменуя однако же духовную бесплодность иудеев».

<sup>60</sup> - Сальмерон (Serm. in Evang. Par. p. 19) равным образом различает в притче корень, кору, и внутренний плод; сначала корень или radix, из которого она вырастает; его можно считать, как конечную причину или цель, с которою рассказывается притча, и искать его нужно в προρῑθιον; затем внешний чувственный покров или cortex, в который облечена она, и, наконец, внутренняя сердцевина или medulla – духовная истина, которую раскрывает она.

<sup>61</sup> - Тильман (Comm. in Luc. XVI, 23): «пусть не будет пробелов в объяснении; пусть оно не будет ни шероховатым, ни трудным для слушания или рассуждения, ни даже смешным; пусть оно будет легкое и благоговейное, подобно тихо струящейся реке; пусть оно струится с приятностью по слуху и разуму слушателей; пусть оно будет подходящим к делу, точным и удаленным от всякой расплывчивости».

<sup>62</sup> - Это правило находит свое выражение в общепризнанной аксиоме: «в богословии притчи не признаются за доводы», и: «только в буквальном значении можно искать веских доводов» (См. Gerhard, Loc. Theol. II, 13, 202). У Ансельма (Cur Deus Homo I, 4) есть прекрасное место о тщетности употребления в качестве первоначальных доводов и в полемике того, что может служить лишь приятным подтверждением истин, уже принятых, и пользующихся верою

на других основаниях. Один возражатель отвечает другому лицу, которое старается убедить его, на основании чудесного гармонического согласия в св. Писании: «все это должно быть принимаемо как нечто прекрасное и своего рода картина; но если тут нет какого-либо прочного основания, на котором все это может покоиться, то оно не покажется удовлетворительным неверующему; ибо тот, который желает нарисовать картину, избирает нечто твердое, на чем его рисование может сохраниться: поэтому, никто не рисует на воде или на воздухе, потому что тогда не осталось бы никаких следов от картины. Вследствие этого, когда и мы излагаем неверующему эти гармонические соотношения, о которых вы говорите, как своего рода картину действительного факта, то насколько они думают, что то, чему мы веруем, составляет не действительный факт, а лишь измышление, они считают нас людьми, пишущими картину на облаке. Сначала мы должны показать разумные основания для нашей истины; затем, чтобы тело истины, как мы можем назвать его, сияло яснее, эти гармонические соотношения и могут быть приложены к изображению тела».

<sup>63</sup> - См. сноску 61.

<sup>64</sup> - De Grat. Prim. Hom.: «не без основания Господь сказал в этой притче, что человек сначала был раздет и затем ранен, тогда как при обыкновенном грабительстве бывает наоборот: Он явно желал показать, что в этом духовном разбойничестве раны нашей природы возникают от потери первоначальной праведности». (См. Gerhard, Loc. Theol. IX, 2, 86). Замечание его не точное, потому что восточные разбойники всегда бережливо раздевают человека, если возможно, прежде чем убивать его, так, чтобы раны и кровь не испортили одежд, часто составляющих наиболее дорогую часть добычи.

<sup>65</sup> - Deyling, Obs. Sac. vol. IV, p. 649. Сацин здесь погрешает против другого правила истолкования св. Писания, как и против здравого смысла, гласящего, что мы не должны ожидать во всяком месте всего круга христианской истины, и что ничего не доказывается отсутствием известного учения в одном месте, когда оно ясно изложено в других. Так, бл. Иероним (Adv. Jovin., 2) говорит: «ибо о всех местах не учится в каждом месте; но



всякое подобие отнесено к тому, для чего оно служит подобием».

<sup>66</sup> - Бл. Иероним: «извращать согласно своему собственному желанию – противно Писанию».

<sup>67</sup> - Иринеи (Соп. Наег. I, 8): «чтобы их измышление не казалось без достаточного свидетельства». Все это повторяется у Сведенборга, который во многом сходен с гностиками, особенно в разделении церкви на духовных и плотских членов. Хорошо сказано одним толкователем: «у него духовный смысл Писания совершенно не связан с буквальным смыслом, или, скорее составляет смысл прежде действительного смысла; не смысл, к которому приходит со ступеней, находящихся внизу, но к которому человек должен прийти как бы чудом, так как он совершенно независим и не связан с случайным, *externum superadditum* буквального смысла».

<sup>68</sup> - В одном поразительном месте (Соп. Наег. I, 8) Иринеи уподобляет их отношение к св. Писанию, и их насильственные перестановки в нем, – так что оно сделалось в их руках совершенно иным, – обману тех, которые хотели бы выломать какое-либо произведение изящной мозаики, сделанное искусным художником для изображения фигуры царя, и затем расположили частички по совершенно другому плану, и сделали из них какое-либо дрянное изображение лисицы или собаки, надеясь, что так как они могли указать на эти камни, как те же самые, то и могли убедить простодушных, что это все то же самое изображение царя. Подобным же образом составлена плохая поэма одного из позднейших латинских поэтов, в которой он слагает строки, и полустроки, и маленькие отрывки строк из Вергилия, стараясь таким образом из оригинального сочинения составить поддельное сочинение.

<sup>69</sup> - Так, Иринеи, в Соп. Наег. II, 27, говорит: «притчи не должны быть прилагаемы к неуверенным предметам; ибо, если соблюдать это правило, толкователи их будут толковать без опасностей, и притчи получают сообразное толкование во всех руках, и таким образом они удержат под собою почву, неподверженную нападению со стороны истины. Но привязывать их к предметам, еще не до очевидности

обоснованным, или не ясно изложенным для нас, такие толкования притчей, которые всякий изобретает по своему желанию, – есть простая глупость. Ибо в таком случае никто не будет обращать внимания на прежние истины, но сколько толкователей притчей, столько же будет и кажущихся истин, противоречащих между собою». То же говорит он и в другом месте (3): «но так как притчи могут принимать много истолкований, то кто, любящий истину, не сознает, что выбрасывать из них все верное, несомненное, истинное, и обоснованное, касательно сущности Бога, значит действовать подобно людям, которые сами бросаются в опасность и лишены разума? Не значит ли это в действительности строить дом не на твердой и крепкой скале, на открытом месте, но на зыбучей площади песка? Отсюда также не трудно и ниспровергать построения этого рода». Сн. II, 10 и I, 16 касательно чудовищных и фантастических истолкований такого именно рода на Лк.15:4–6, 8, 9. Чудеса у них истолковывались совершенно таким же образом (см. I, 7; II, 24).

<sup>70</sup> - De Pudicitia, 8, 9. Среди многого и другого интересного он говорит: «еретики извлекают притчи откуда только хотят, а не откуда должны бы, и являются самыми способными деятелями в них. Почему столь способными? Потому что с самого начала они уже составили предмет своего учения согласно намекам притч. Не ограничиваемые правилами истины, они были свободны изыскивать и составлять учения, к которым, по-видимому, дают повод Притчи». То же самое см. в De Praesc. Haeret. 8: «Валентин не справлялся с св. Писанием для того, чтобы подвести под него предмет своего учения, но справлялся с предметом своего учения, чтобы подвести под него Писание». Ср. De Anima, 18.

<sup>71</sup> - Neander, Kirch. Gesch. vol. V, p. 1082. Еще с большим произволом относились они к притче о немилосердном слуге (ibid. vol. V, p. 1022). Этот слуга, с которым считается царь, есть сатана или демиург, его жена и дети, которых царь приказывает продать, первая есть София или разум, вторые – подчиненные ему ангелы. Бог сжалился над ним и не взял от него его высшего разума, его подчиненных или его благ; причём он

обещал, если только Бог потерпит его, создать такое множество людей, что они в состоянии будут восполнить место падших ангелов. Вследствие этого, Бог дал ему позволение, чтобы в течение шести дней, шести тысяч лет настоящего мира, он сделал все, что можно с миром, который Он сотворил, и этого будет довольно.

<sup>72</sup> - Не Круммахер, недавно сделавшийся столь известным в Англии, но его отец, сам автор тома очень занимательных и оригинальных притчей.

<sup>73</sup> - On the Style of the holy Scriptures, fifth Objection. Это положение очень сходно с Оригеновым: напр., в притче «о работниках в винограднике» (Comm. in Matt. XX). Св. Амвросий (Apolog. Proph. David. 57) дает странное историко-пророческое объяснение притчи Нафана об овце (2Цар.12:1–4), а Ипполит (De Antichristo) – притчи о «неправедном судии».

<sup>74</sup> - Будучи издано не по латыни, как большая часть его других сочинений, а на голландском языке, оно гораздо менее известно, чем бы заслуживало, и чем другие его часто весьма ценные труды. Мы пользовались немецким переводом, Франкфурт, 1717 г. Эта книга состоит более чем из тысячи убористых страниц с несколькими зернами пшеницы, которые нужно выбирать из бесконечного количества мякины.

<sup>75</sup> - Schol. in Matt. XXV. Guttler, Syst. Theol. Proph. pp. 542, 676. Deusingius, Teelman, D'Outrein, Solomon Van Till суть главные писатели этой школы.

<sup>76</sup> - Obs. Sac, vol. v. p. 331. В том же духе объяснены чудеса Спасителя; наприм., у Лампе в его «Толковании на Иоанна» «о насыщении пяти тысяч» (Ioan.6). Это составляет слабую сторону этой, вообще достойной внимания, книги.

<sup>77</sup> - Попытка эта оказывается неудачною, даже когда делается столь способным и ученым человеком, как Витсий. На книги, подобные сочинению Спенсера De Legibus Hebraeorum, нельзя отвечать с такой точки зрения, с какой он трактует в своем Egyptiaca.

<sup>78</sup> - По выражению Климента (Strom. 1,13) «истина способна собрать вместе свои собственные семена, даже когда они

падают на чуждую почву».

<sup>79</sup> - См. Schoettgen, Hor. Heb. vol. II, p. 863. Christus Rabbinorum summus.

<sup>80</sup> - Schoettgen, Hor. Heb. vol. I; pp. 328, 704.

<sup>81</sup> - Витринга, De Synagoga, p. 678. Славнейшие учителя притчами, до пришествия Христова были Шамман и Гиллель, а после р. Мейр. Затем учение притчами пришло в упадок. Смоковница иудейского народа увяла и не могла приносить плода (Мф.21:19).

<sup>82</sup> - Schoettgen, Hor. Heb. vol. I, p. 682.

<sup>83</sup> - Ibid. vol. 1, p. 1129, Притча эта (равно как и многие другие, находящиеся в раввинской мудрости) повторяется в разных сочинениях. В Восточной поэме «Варлаам и Иосафат», 13, и у мусульман в преданиях о Магомете (см. von Hammer, Fundgruben d. Orients, vol. 1, p. 315).

<sup>84</sup> - Schoettgen. Hor. Heb. vol. II, p. 691.

<sup>85</sup> - Ibid. vol. J, 189.

<sup>86</sup> - Ibid. v. I, p. 377. Хорошо также следующее место о воскресении (Кокцей, Excerpt. Gem. p. 332): Р. Аммин на возражение Саддукея: «оживет ли прах» отвечает притчею. Некоторый царь приказал своим рабам построить дворец в таком месте, где не было ни воды, ни ила. А потом, когда этот дворец разрушился, велел воздвигнуть новый там, где, то и другое было в изобилии. Рабы находят это невозможным. Тогда раздраженный царь говорит: вы могли, когда не было ни воды, ни ила: а когда есть и то, и другое, вы не можете».

<sup>87</sup> - Ibid. v. I, p. 656. То же сравнение с небольшим видоизменением встречается у Златоуста, Беседа 1 на Осию, и затем с дальнейшим видоизменением в Беседе 51 на Мф.

<sup>88</sup> - Schoettgen., Hor. Heb. vol. I, p. 388.

<sup>89</sup> - Ibid. vol. I. p. 187.

<sup>90</sup> - Кокцей (Excerpt. Gem. 232: «однажды Антонин вел с святым раввином Иегудой следующий разговор: тело и душа, сказал он, могут избавиться от суда. Спросите ли вы, как? Пусть скажет тело: это душа, которая грешила, так как с того времени, как она меня оставила, вот я лежу в гробу бесчувственно, как

камень. Но душа скажет на это: это грешило тело, так как с того времени, как я освободилась от его уз, вот я свободно летаю по воздуху, как птица. Раввин отвечал на это: я представлю вам притчу. У одного смертного царя был восхитительный сад, и когда плоды созрели, он поставил над ним двух сторожей: одного хромого и другого слепого. Видя плоды, хромым человеком убедил слепца поднять его на свои плечи, так чтобы он мог сорвать, и они будут есть вместе. И вот хромец сел на плечи слепца и набрал плодов, и они съели их. Несколько времени спустя, господин сада пришел и спросил, куда делись плоды. Слепец оправдывался тем, что у него нет глаз, которыми бы он мог видеть, а хромец тем, что у него нет ног, на которых он мог бы подойти к дереву. Что же сделал господин сада? Он приказал одного посадить на плечи другого и затем осудил их и наказал вместе. Подобным же образом поступит и Бог: душа будет опять водворена в тело, и Он будет судить одинаково как душу, так и тело».

<sup>91</sup> - Так думают Карицов, Сторр, Ляйтфут и Пфейфер (Theol. Jud. atque Mohamm th. 40–43).

<sup>92</sup> - Erubbin, гл. 20.

<sup>93</sup> - Gfrerer, Urchristenthum, vol. I, p. 115 и сл.

<sup>94</sup> - Meuschen, N. T. Ex. Talm. Illust. p. 117 (сн. p. 111, 194, 195) и Wetstein, N. T. p. 727, 765. Притчи, приводимые Отто, обращенным иудеем, отпавшим потом опять в иудейство, в книге под заглавием Gali Razia, были переделаны им с целью показать более тесное сходство между ними и евангельскими притчами; если бы не это, то они были бы действительно замечательны (Pfeiffer, Theol. lud. th. 39).

<sup>95</sup> - Эта притча, как и многие другие из раввинских притчей, грешит почти против всякого правила, которое надлежит соблюдать при таких сочинениях, если только они должны заключать в себе какую-либо убедительность. Так, автор трактата Ad Herennium, 1, 9, говорит: «правдоподобие рассказа зависит от того, если мы говорим, как требует этого обычай, мнение и природа, т. е. если согласуются между собою течение времени, степени характеров, основание планов, и

сообразность мест, так чтобы нельзя было возражать, что, или для этого было недостаточно времени, или не было надлежащей причины, или неудобно было место, или самое лицо не могло сделать или испытать подобных вещей».

<sup>96</sup> - Унгер (De parab. Jes.Nat. p. 162) замечает, что занялся таким сравнением евангельских притчей с иудейскими «частью, чтобы избавить нас от модного, но возмутительного обычая сравнивать места из раввинов с учением Иисуса, что часто весьма мало помогает их истолкованию..., частью, чтобы мы отсюда могли яснее понять превосходство притчей Иисуса».

<sup>97</sup> - В апокрифических евангелиях нет притчей. И действительно, где совершенно нет нравственного элемента, как в этих, никуда не годных измышлениях, там и надо было ожидать только отсутствия как этой, так и всякой другой формы сообщения духовной истины.

<sup>98</sup> - Simil. IX, 32. Ср. Simil. V, 2. Весьма добросовестная оценка значения их находится в Donaldson's History of Christian Literature, vol. I, p. 271 и след.

<sup>99</sup> - Вот лучшая, какую мы только знаем, но о ней мы судим только по ее латинскому переводу: «два человека отправились в известный город, который лежал в каких-нибудь 30 стадиях; и когда они сделали две или три стадии, то пришли к месту близ дороги, где находились лес и тенистые деревья, потоки воды, и много всякого удовольствия. Когда они смотрели на все это, один из двух путешественников, быстро направляя свой путь к городу своих желаний, прошел мимо этого места, как бы состязающийся в беге; а другой сначала остановился посмотреть и затем остался там. Позднее, когда ему хотелось уже выходить из тени деревьев, он побоялся зноя и таким образом, оставаясь еще дольше в этом месте, и в то же время наслаждаясь и увлекаясь его приятностью, был настигнут одним из диких зверей, обитавших в этом лесу, был схвачен им, и увлечен в логовище. Его спутник, который ни прерывал своего путешествия, ни позволил себе увлечься красотой деревьев на своем пути, прямо прибыл в город». См. также Paraenes, XXI, 28.

<sup>100</sup> - Следующая притча весьма удачно вводится в его «Комментарии» на послание к Рим.5:12–21: «мне кажется, ап. Павел, особенно в местах, подлежащих теперь нашему рассуждению, говорит нечто вроде следующего: представим себе верного и благоразумного раба, которого господин великий царь вводит в царскую сокровищницу и показывает ему различные великие палаты, ходы к которым разнообразны и запутаны, так что вход показывается ему одним путем, а выход – другим, причем иногда различные входы все ведут в ту же комнату; представим себе также, что верному рабу, который был так обведен кругом по всем помещениям, была показана одна сокровищница с царским серебром, другая – с его золотом, и некоторые также с драгоценными камнями, перлами и различными украшениями, равно как и места, где хранятся царская багряница и диадемы; представим затем, что ему показаны палаты царицы во многих различных дворцах, и все это было показано ему в двери не настежь открытые, а только в щелку, так что он, и зная о сокровищах и царственном богатстве своего господина, в то же время не имеет ясного и отчетливого представления о них. После этого представим себе, что слуга этот, пользующийся таким доверием, что его царь и господин познакомил его со всем объемом своего богатства, послан собрать войско для царя, и ему предоставлено сделать набор и произвести испытание солдатам; так как он слуга доверенный, то, чтобы привлечь в царскую службу больше людей и собрать для него больше войска, он почувствует себя в необходимости отчасти открыть то, что он видел; затем, так как он благоразумен, и знает, что секреты царя необходимо содержать в тайне, он скорее прибегнет к каким либо намекам, чем к действительным сообщениям, так что хотя о могуществе царя и дано будет им знать, однако же порядки и украшения в его дворце и домохозяйстве останутся все-таки скрытыми. Точно таким же образом, как нам думается, поступает и ап. Павел в этих местах».

<sup>101</sup> - De S. Anselmi Similitudinibus. Оно опубликовано в конце Бенедиктинского издания сочинений Ансельма. Самую лучшую мы считаем притчу о хранении сердца со всем прилежанием, и

из нее мы приведем лишь столько, чтобы дать некоторое понятие и о всей притче (41): «наше сердце подобно мельнице, которая всегда мелет и которую господин вверил на хранение одному из своих рабов с наказом, чтобы он молот на ней только хлеб своего господина и питался тем, что он смелет. Но у его раба был враг, который всякий раз, когда находил, что мельница оставалась без присмотра, немедленно бросал в нее или песку, который разбрасывал муку, или смолы, которая склеивала ее, или что-нибудь такое, что вообще портило ее, хотя бы мякину, которая просто занимала ее место. Если бы поэтому слуга тот хорошо оберегал свою мельницу и молот на ней только хлеб своего господина, то он служил бы и своему господину, и добывал бы хлеб для самого себя. И вот, эта мельница, которая всегда что-нибудь мелет, есть человеческое сердце, которое непрестанно размышляет о чем-нибудь». Сн. 42, 46.

<sup>102</sup> - Opp. Paris, 1641, p. 83.

<sup>103</sup> - См. Dunlop, History of Fiction, London, 1845, p. 40 и сл. Розенкранц называет их чудесно-прекрасными притчами (Gesch. d. Poësie, vol. II, p. 46). Сн. Wiener Jahrb. 1824, pp. 26–45, и Max. Muller, Chips from a German Workshop, vol. IV, pp. 176–189.

<sup>104</sup> - «Я слышал, что некогда был великий город, в котором граждане по установившемуся обычаю брали какого-либо иноземца, совершенно незнатного, и незнакомого с законами и обычаями этого государства, и делали его своим царем, так что в течение одного года он имел власть над всем и свободно, без всякого препятствия, мог делать, что только хотел. После того, однако же, как он прожил в совершенной свободе от всякого рода забот, и проводил свои дни в роскоши и наслаждении, без всякой мысли о страхе, и думая, что царство сделалось его собственным навсегда, они вдруг восставали против него, снимали с него царственное одеяние, и, проволочив его нагим по городу, как бы в триумфе, изгоняли его на один большой и отдаленный остров. Здесь, не снабженный ни пищей, ни одеянием, он подвергался ужасному голоду и наготе, и находил, что удовольствия и веселие сердца, которыми он наслаждался, теперь, сверх всякого чаяния, изменились лишь для того, чтобы причинить ему скорбь свыше всякого чаяния.



Случилось однажды, согласно с древним обычаем и учреждениями этих граждан, что на их престол был призван человек, одаренный великою проницательностью ума, и он, отнюдь не увлекаясь неожиданно выпавшими на его долю счастьем, и не подражая беспечности своих предшественников по царскому достоинству, впоследствии столь позорно лишенных его, заботливо и серьезно обсуждал сам с собою вопрос, как ему позаботиться о своем будущем благосостоянии. В этом тревожном размышлении касательно этого предмета, он был извещен одним из своих мудрейших сановников об обычае граждан и о месте постоянного изгнания. И таким образом он понял, что, не делая никакого ложного шага, он должен позаботиться о своем будущем обеспечении. Когда поэтому он узнал об этом, и нашел, что время приблизилось, когда он будет изгнан на остров и должен предоставить другим чужое царство, которым он владел по столь странной случайности, он открыл свою сокровищницу, которой он в то время пользовался свободно и безгранично, и, захватив большое количество золота, серебра и драгоценных камней, поручил их некоторым из своих вернейших рабов, и послал их заблаговременно на остров, на который ему предстояло быть сосланным. По окончании года, по обычаю, произошло восстание, и граждане отправили царя нагим в изгнание, как это делали они и с прежними царями. Этих глупых и кратковременно царствовавших царей он нашел удрученными самым жестоким голодом, но сам он, отправивший свое богатство раньше себя, проводил свою жизнь в постоянном довольствии и в наслаждении, совершенно независимо от этих вероломных и дурных граждан, одним словом, был счастлив вследствие своего собственного благоразумия». Притча эта изложена стихами Рюккертом в его *Brahmanische Erzählungen*, а после него и нами в наших *Poems*, 1875 г. р. 280. Ср. 1Тим.6:19.

<sup>105</sup> - В Бенедиктинском издании, vol. I, p. 1251 и сл.

<sup>106</sup> - In. Ep. на 1 Joh. Tract. 2.

<sup>107</sup> - Enarr. in Ps. CXLVIII. Он несколько более приближается к притче, чем кто-либо из них. Enarr. in Ps. CIII, 26.

<sup>108</sup> - Hom. in Rom. VIII, 19.

<sup>109</sup> - Одну из них, именно из H. de Sto Victore, мы приведем здесь (De Sacram. II, 14, 8); «некоторый отец изгоняет от себя строптивного сына, по-видимому, в великом гневе, чтобы чрез это наказание сын его мог научиться смирению. Но когда сын настаивал на своем упорстве, отец, по тайному приказу, посылает к нему его мать, которая должна была прийти не как бы посланная его отцом, но как бы по внушению своего собственного материнского чувства, и, своею женственною нежностью сломив его упорство, превратить его строптивость в смирение и сообщить ему о силе отцовского гнева, дать обещание о своем собственном заступничестве за него, и представить ему сердечный совет.... говоря ему, что гнев его отца может быть утолен только сердечной просьбой, причём она и сама предлагает взять на себя его дело, и обещает привести все к доброму концу». Мать здесь он объясняет в смысле божественной благодати. Весьма хорошая притча в Poiret – (Economia Divina, vol. II, p. 554, V, 9 и 26, но она слишком длинна, чтобы приводить ее здесь; другую такого же рода можно видеть у Сальмерона, Serm. in Parab. Evang. p. 300.

<sup>110</sup> - Мы приведем, однако же, одну персидскую притчу, замечательную глубиной значения (Deslongchamp. Fables Indiennes, p. 64). Персидский моралист так изображает преобладание чувственных наслаждений над высшими духовными потребностями. «Всего лучше род смертных уподобить человеку, который, спасаясь от разъярённого слона, спустился в колодец и ухватился за две ветки, покрывавшие его отверстие, а ногами опершись на что-то, внутри того же колодца выдававшееся: это были головы четырех змей, высунувшихся из своих нор; на дне колодца усматривает он дракона, который с разинутой пастью только и ждет минуты его падения, чтобы пожрать его. Он обращает свои взоры на две ветки и видит, что их при самом начале беспрестанно подтачивают крысы, черная и белая. В то же время глазам его представляется другое зрелище, а именно: улей, наполненный пчелами; он начинает насыщаться их медом, и чувство этого удовольствия заставляет его забыть о змеях, на которых стоят его ноги, и о крысах, подтачивающих ветки, на которых он висит, и об опасности,

ежеминутно ему угрожающей, сделаться жертвою дракона, выжидающего минуты его падения, чтобы пожрать его. Его беспечность и самообольщение прекращаются вместе с его бытием. Колодец – это мир, полный опасности и бедствий: четыре змеи – это четыре элемента, из смешений которых образуется наше тело, и которые, от нарушения между ними равновесия, обращаются в четыре смертельные яда; две крысы, черная и белая – это день и ночь, кои, сменяясь, истощают нашу жизнь; дракон – это неизбежный конец, всех нас ожидающий; мед напоследок, это чувственные удовольствия, обманчивая сладость которых нас обольщает и совращает с прямого стремления к нашему назначению». Ср. von-Hammer, *Gesch. d. schön. Redek. Pers.* p. 183 и Варлаам и Иоасафат, 12. У De Sacy (*Chrest. Arab. v. II*, p. 364) есть также притча; у Толюка, в *Blüthensammlung aus d. Morgenl. Myst.*, есть несколько притчей из мистических поэтов Персии, – прекрасная, напр., притча на стр. 105.

<sup>111</sup> - Τὴν παραθαλασσίαν (Мф.4:13), вероятно так назывался для отличия его от другого Капернаума на потоке Кисон.

<sup>112</sup> - Бл. Иероним (*De Nomin. Heb.*) объясняет Gennesar в смысле Hortus Principum.

<sup>113</sup> - И. Флавий (*Bell. Jud III*, 10, 7) приходит в высоко-поэтическое одушевление при описании его красот; в Röhr, *Palästina* (называемой у Гете «славной книгой»), p. 67, есть весьма одушевленное описание этого озера и окружающей местности; см. также Lightfoot, *Chorograph*, Cent. LXX, 79, и Meuschen, *Nov. Test. ex Talm. Illustr.* p. 151, Робинзон (*Bibl. Reseárches*, vol. III, p. 253) описывает его менее восторженно. Он говорит, правда, об этом озере как «прекрасной площади прозрачной воды, в глубоко стиснутом бассейне»; но форма холмов «правильных и почти непрерывных высот» (312) казалась для его глаз «округленной и подавленной», и так как посещение его приходилось на средину лета, когда весенняя зелень уже вся исчезает, то он жалуется на обнаженность общего вида картины. Но описания, превосходящие все другие картинною точностью своих подробностей, и ничего не оставляющие больше желать читателю, исключая желания

самому повидать «эту священнейшую площадь воды, какая только есть на земле», можно видеть у Станлея, в его *Sinay and Palestin*, pp. 361–378. Ср. также Keim, *.Iesu von Nazara*, v. I, p. 598 и сл., где превосходно изображаются все внешние обстоятельства евангельской истории.

<sup>114</sup> - Станлей следующими разительными чертами изображает соответствие этой местности с великою притчею: «Там виднелось засеянное поле, покато к уровню воды. Посреди его пролежала торная дорога, служившая вместе для прогона скота, и ничем не огороженная со стороны хлебных полос, против потравы. Там была «добрая почва», отличающая эту равнину и ее окрестности от бесплодных холмов в других местах, склоняющаяся к самому озеру, и представляющая сплошное хлебное поле, где не встречается особенных промежутков. Там был каменистый грунт, свойственный холмам, разрезающим засеянные поля и луга. Там были большие терновые кусты – послужившие, как говорит предание, для тернового венца – возвышавшиеся, подобно плодовым деревьям внутренних стран, посреди волнующегося посева пшеницы». Сравни Thomson, *The Land and the Book*, vol. I, p. 115.

<sup>115</sup> - Гроций, и некоторые другие, представляют весьма много пояснительных мест из греческих и латинских писателей, из Аристотеля, Цицерона (*Tusc. II, 5*), Плутарха, Квинтилиана, Филона и др. Оставляя их цитаты, приведем слова Сенеки (*Ер. 73*); «Бог приходит к людям; скажу более: Он вселяется в людей. Без Бога нет доброй мысли в человеке. В телах человеческих поселены божественные семена, которые, при добром возделывании, выходят на свет, соответственные своему происхождению: при дурном возделывании, они, как в бесплодной и болотной почве, заглушены и вместо добрых зерен производят бесполезные травы».

<sup>116</sup> - Так, Шекспир говорит о человеке высокой мудрости: «свои правдоподобные слова он не просто рассеял в уши, но внедрил их так, чтобы они росли и приносили плод».

<sup>117</sup> - Сальмерон (*Serm, in Par. Evang. p. 30*) в беседе на притчи говорит: «Как Христос есть врач и лекарство,

Первосвященник и жертва, Искупитель и искупление, Законодатель и закон, Привратник и дверь, так есть сеятель и семя. Ибо и само евангелие есть ничто иное, как Христос воплотившийся, родившийся, благовествующий, умирающий, воскресший, посылающий Духа Святого, созидаящий церковь, освящающей ее, и ею правящий».

<sup>118</sup> - У Исидора Пелусиота (Ер. 176, р. 326) есть возвышенное сравнение, которым он уподобляет ап. Павла Тринтолему, крылатому рассеивателю семени по земле.

<sup>119</sup> - См. однако же доводы Гресвелля в пользу противного (Ехр. of the Par. vol. V, th. 2, p. 238).

<sup>120</sup> - Сальмерон (Serm. in Parab. p. 29): «Он вышел чрез акт воплощения, облаченный которым, Он вышел именно как домохозяин, который дает одежду, пригодную для дождя, зноя и холода, и однако же Он был царь».

<sup>121</sup> - Ὁ πονηρός у еванг. Матфея, ὁ Σατανᾶς у еванг. Марка, ὁ διάβολος у еванг. Луки.

<sup>122</sup> - Н. de Sto. Victore (Annott. in Matt): «придорожная страна есть сердце, которое истоптано и иссушено постоянным прохождением злых мыслей»; Корнелий а Ляпиде: «придорожная страна есть укоренившийся обычай мирской и слишком суетной жизни».

<sup>123</sup> - Ἀνατέλλειν однажды встречается в переносном смысле, в Новом Завете (Мф.5:43); так и в Быт.3:18; Ис.45:8 (70). Оно особенно употребляется, как и здесь, о восходе солнца или звезд (Чис.24:17; Ис.60:1; Мал.4:2); но также о восходе растений на земле (Быт.19:25; Ис.44:4; Иез.17:6; Ис.90:7); также ἐξανατέλλω в этой настоящей притче. В том и другом смысле титул Ἀνατολή принадлежит Христу, и в обоих прилагался к Нему; как Он есть ветвь (Ἀνατολή, Зах.6:12, по 70), то Он же есть и рассвет дня (Лк.1:78; Откр.2:28, 22:16). Ἑκαυματίσθη (Мф.13:6; Мк.4:6) переводится различно; в Вульгате aestuaverunt; у Тиндалл и Кранмера – «подверглись зною» и т. Д.

<sup>124</sup> - Бенгель; «Здесь указывается не на камин, по полям рассеянные, но на каменный слой под тонким земляным слоем.

<sup>125</sup> - Ἰκμάς встречается только здесь в новом завете, дважды у Иер.70, Иер.17:8, καὶ ἔσται ὡς ξύλον εὐθυνοῦν παρ' ὕδατα, καὶ ἐπὶ ἰκμάδα βαλεῖ ρίζας αὐτοῦ καὶ οὐ φοβηθήσεται ὅταν ἔλθῃ καὶμα (ибо он будет как дерево, посаженное при водах и пускающее корни свои у потока; не знает оно, когда зной») и Иов.26:14.

<sup>126</sup> - О соответствии этого выражения с местной природою свидетельствует Плиний (Н. Н. XVII, 3). В Сирии пашут весьма неглубоко, так как под поверхностью лежит каменный грунт, летом иссушающий семена», Та же самая почва описывается у Теофраста как ὑπόπετρος (несколько каменистая). В Мф.7:24, 25 (ср. Лк.6:48) подразумевается, что всякий, кто будет рыть довольно глубоко, повсюду наткнется на скалу.

<sup>127</sup> - Кокцей: «немедленная радость есть худой знак, так как невозможно, чтобы слово Божие, правильно воспринятое, не возбудило в человеке неудовлетворенности самим собою, внутренней борьбы, недоумения, сокрушения сердца, уныния духа, голода и жажды, и, одним словом, скорби, как учил Спаситель. (Мф.5:4).

<sup>128</sup> - Бэда: «это суть сердца, которые увеселяются на время простою сладостью слышимого ими слова и небесными обетованиями».

<sup>129</sup> - У Квинтилиана (Inst. I, 3. 3–5) находим соответственную параллель, с тою только разницею, что его суждения касаются восприятия и быстрого упадка умственной жизни, притча же гласит о жизни нравственной. «Души этого рода созревают слишком рано», говорит он, «и почти никогда не достигают зрелости... они производят быстро, но мало. В них нет истинной силы, и они не глубоко коренятся; подобно, как семена, разбросанные на поверхности почвы, довольно скоро пускают ростки, но мелкий стебель их преждевременно желтеет пустыми колосьями». Филон (De Vit. Cont. § 7) представляет другую назидательную параллель. Он также требует для семени, которое должно жить, «поля с тяжелою почвою», а не «каменных и протоптанных мест».

<sup>130</sup> - С восходом именно солнца καύσων, знойный, пустынный ветер, ἄνεμος ὁ καύσων, как часто он называется в переводе 70 (Иер.18:17; Иез.17:10, 19:12; Ос.13:15; Ин.4:8), обыкновенно начинал дуть, и о губительных последствиях его на всякую растительность делаются частые указания (Ин.9:8; Иак.1:11); в этом последнем месте σὺν τῷ καύσωνι нельзя переводить «с палящим зноем», но «с сжигающим ветром». Растения, пораженные этим зноем, называются torrefacta, ἡλιούμενα.

<sup>131</sup> - Бл. Августин изобилует поразительными изречениями о различных действиях, которые скорби производят на тех, что упорно и твердо стоят в вере, и на тех, что находятся в ином положении. Говоря о горниле сокрушения, он продолжает (Enarr. in PS. 21): «Там золото, там солома, там огонь сожигающий. Этот огонь один и тот же, но различным образом действует: солому превращает в пепел, золото очищает от нечистой примеси». Такое же подобие встречаем у Златоуста (Ad pop. Antioch. Hom. IV, I).

<sup>132</sup> - Самое слово «сокрушение», tribulatio, θλίψις, основывается на этом образе, взятом от tribulum «молотильный вал», и означает те сокрушительные процессы, которыми, в нравственном учении людей, Бог отделяет их добро от их зла, их пшеницу от их мякины. Пояснением этого могут служить несколько хороших строк из Джорджа Витера, цитуемых в нашем сочинении Study of Words, 17 th. edit, p. 49.

<sup>133</sup> - С намеком на это место люди веры называются у греческих отцов βαθυβρίζοι, πολυρρίζοι. Ср. с этим делением притчи «Пастыря» Ермы, 3 подоб. 19, 21.

<sup>134</sup> - См. у Бернарда (De offic. Episc. IV, 14, 15) интересное рассуждение о том, была ли, вера подразумеваемых под этим вторым отделом пока она продолжалась, действительной, или нет, – одним словом, по вопросу о том можно ли пасть при данной благодати.

<sup>135</sup> - Колумелла: «the choking grass» (заглушающая трава).

<sup>136</sup> - Катулл: «Spinosa Erycina serens in pectore curas» (Эрицин, сеющий в груди тернистые заботы).

<sup>137</sup> - Οὐ τελεσφοροῦσι. Слово это встречается только здесь в Новом Завете. Оно особенно употребляется о женщине, рожающей дитя, или о дереве, доводящем свой плод до зрелости (Jos. Antt. I, 6,3; см. Plutarch. De Lib. ed. 4: δένδρα ἔγκαρπα καὶ τελεσφόρα...

<sup>138</sup> - См. «Пастырь» Ермы, 3, подоб. 9, 20. В великом символическом языке внешнего мира эти образы особенно пригодны для выражения влияний, враждебных истин; они сами составляют последствия и доказательства греха, проклятия, переходящего от человека, к обитаемой им земле (Быт.3:17), пока эта земля не дала своему Господу ничего, кроме тернового венца. Признаком глубокой пригодности этого образа несомненно служит то, что и другие часто прибегали к нему для выяснения той же истины. Так пифагореец Лизий (Baur, Apollonius, p. 192) говорит: «густые и тесные кусты растут вокруг души и сердца тех, которые не искренно предаются наукам, затеня всякий кроткий, нужный и разумный элемент души, и препятствуя уму возрастая и развиваться».

<sup>139</sup> - μέριμνα некоторые производят от μερίς (curaе animi diverse trahunt, Теренций) – то, что увлекает сердце различными путями (см. Ос.10:2. «Разделилось сердце их», т. е. между Богом и миром. Такое сердце составляет ἀνὴρ δίψυχος в Иак.1:8); но эта этимология подлежит слишком серьезному спору.

<sup>140</sup> - Так, с глубоким знанием сердца, говорит Таулер (Dom. XXIII, post Trin. Serm.): «Известно, что когда поле или сад очищают от волчца и терния, то большая часть корней остается в земле, вовсе не исторгнутые. Между тем почву тщательно бороздят и засеивают; но там, где надлежало бы взойти добрым семенам, от глубоко сокрытых корней пускают росток сорные травы, которые заглушают пшеницу и другие добрые семена. Так и в настоящем месте я разумею под корнями вредные недостатки и пороки, в глубине сердца таящиеся, еще не вовсе подавленные: исповедь и покаяние, конечно, их исторгают, упражнения в добрых делах искореняют их; но дурные склонности и привычки, т. е. гордость, любовь к роскоши, гнев или зависть, ненависть и т. п., оставшиеся в глубоких тайниках



сердца, впоследствии проявляются на свет, и когда должно было ожидать в человеке жизни божественной, блаженной, доблестной, похвальной, тогда те злейшие отростки вредных корней всходят и уничтожают, подавляют, разрушают все плоды и расстраивают жизнь религиозную и благочестивую».

<sup>141</sup> - Исчисление Овидием (*Met.* V, 483–486) всего, что может разочаровывать и подрывать труд сеятеля, в точности соответствует с указанием этой притчи, хотя и с некоторыми добавлениями и в несколько ином порядке. *Et modo sol nimius, nimius modo corripit imber; Sideraque ventique nocent; avidaeque volucres Semina jacta legunt; lolium tribulique fatigant Triticeas messes, et inexpugnabile gramen.* (то слишком много солнца, то слишком много дождя, то повреждают ветер и погода, и птицы то и дело жадно съедают ваши семена, плевелы распространяются среди ваших пшеничных стеблей, а вереск заглушает все).

<sup>142</sup> - Так, автор проповеди, в приложении к творениям бл. Августина (*Op.* vol. VI, p. 597, Бенедиктинское изд.), говорит: «возлюбленные, пусть ни страх терний, ни каменистая почва, ни жесткость дороги не устрашают нас, пока в нашем сеянии слова Божия мы достигнем, наконец, доброй земли. Пусть слово Божие будет приемлемо всяким полем, всяким человеком, бесплодным ли то, или плодоносным. Я должен сеять, а ты смотри, как ты примешь его. Я должен отдавать семя, а ты смотри, какой принесешь плод».

<sup>143</sup> - Геродот упоминает об урожае в Вавилонии, в двести или триста раз превосходящем посев; Нибур (*Опис. Аравии*, стр. 153) говорит о четырехсоткратном урожае маиса; то же находим, у Ветштейна. См. также, Raumer, *Palästina*, p. 92.

<sup>144</sup> - Бл. Августин (*In Jov. Tract.* 12) представляет эту трудность и разрешает ее таким образом: «что это такое? от кого были эти добрые дела? не пришел ли ты оправдать нечестивых?» И отвечает: «начало добрых дел есть исповедание злых дел. Ты делаешь истинную правду и приходишь ко свету. В чем состоит это делание правды? Ты не льстишь себе и не ласкаешь себя; ты не говоришь: я праведен, когда ты неправеден; это и есть начало делания правды».

<sup>145</sup> - Августин: «Если в нем не было лукавства, то Врач не признал его здоровым, а излечимым. Каким же образом в нем не было лукавства? Если он грешник, и признает себя грешником. Ибо если он грешник, а выдает себя за праведника, то из уст его слышится лукавство. Итак, в Нафанаиле Он похвалил покаяние в грехах, а не признал его безгрешным».

<sup>146</sup> - По вопросу «о честном и добром сердце» есть великолепное рассуждение у Джаксона, великого арминианского богослова семнадцатого столетия, *The Eternal Truth of Scripture*. IV, 8.

<sup>147</sup> - Так, вероятно, понимал это Ириней (Соп. Наер. V, 39, 2), равно и Киприан (Ер. 69): «духовная благодать, которая в крещении приемлется верующими в равной степени, в нашем последующем поведении и действиях или уменьшается, или возрастает, как в евангелии семя Господне сеется одинаково, но, согласно с различным характером почвы, в некоторых случаях гибнет, в других дает обильный плод в тридцать, шестьдесят или во сто крат». Также и Феодорит (In Cant. VI, 8), который находит здесь, как и в Ин.14:2, доказательство многих различных степеней благочестия.

<sup>148</sup> - Августин (Serm. LXXIII, 3): «Исправляйтесь, пока можете, – тяжелым плугом возделывайте почву, очищайте почву, очищайте поле от камней, исторгайте терние. Не ожесточайте сердец, дабы слово Божие в них не погибло. Не обмеляйте слоя доброй почвы, дабы в ней мог углубиться корень любви; житейскими заботами и страстями не подавляйте доброго семени, которое нашими трудами в вас посевадается. Ибо Господь сеет, мы же Его делатели; но будьте доброю почвою». Сн. Serm. 101, 3, и автор проповеди в приложении к сочинениям блаж. Августина (Op. vol. VI, p. 597, Бенедикт, изд.): «если чувствуешь, что ты составляешь бесплодную, тернистую или сожженную почву, то отдай себя твоему Творцу. Ибо то, что теперь нужно делать, это именно, чтобы ты обновился, чтобы ты был оплодотворен и орошен Тем, который обращает и пустыню в стоячую воду, и сухую почву в водный источник (Пс.106:35–37)».

<sup>149</sup> - Как Спаситель здесь, так и иудейские ученые, разделяют слушателей слова мудрости на четыре класса: лучших они уподобляют губке, которая, впитывая в себя все то, что она принимает, опять отдает его для других; худшие же, уподобляются цедилу, которое, пропуская все хорошее вино, удерживает только негодный осадок; или ситу, которое, пропуская хорошую муку, удерживает только отруби. Пруденций (Соп. Sym. II, V, 1022) хорошо изложил эту притчу стихами. Нельзя не привести также прекрасных слов Годе в его комментарии на еванг. Лк. т. I, 465: «Иисус различал в толпе четыре рода лиц: некоторые были тупы и невнимательны, некоторые восторженны и одушевлены, иные серьезные, но с предубежденным выражением, и, наконец, лица, искреннею своею радостью показывавшие, что они всецело предавались истине, которую преподавал Он... К первому классу относятся те, которые вообще не чувствительны к религии: у них нет духовных нужд, нет страха будущего суда, нет желания спасения, и, следовательно, нет склонности к евангелию Христа. Ко второму классу относятся слабосердечные, легко подчиняющиеся влиянию люди, и их воображение и чувствительность на время возмещают недостаток в их нравственном чувстве. Новизна евангелия и, представляемая ими противоположность ходячим мнениям, очаровывают их. При всяком, почти религиозном движении, такие люди составляют значительную часть новообращенных. Третий класс состоит из тех, которые серьезные, но не решительны; они ищут спасения, и признают значение евангелия; но они желают также успехов в мире и не имеют решимости отказаться от Бога ради истины... Духовные нужды четвертого класса управляют всей их жизнью. Нравственное чувство не дремлет в них, как в лицах первого класса; это именно сознание, а не простое воображение чувства, и руководит их волею; оно господствует над земными предрассудками, которые преобладают в лицах третьего класса».

<sup>150</sup> - Παρέθηκεν αὐτοῖς. Некоторые толкователи находили в этих словах более, чем, вероятно, имел в виду евангелист. Так бл. Иероним, который объясняет их так: «подобно богатому

господину домохозяйства, угощающему своих гостей различными родами пищи». Но см. Исх.19:7 (по 70).

<sup>151</sup> - В Вульгате *superseminavit*, согласно с чтением ἐπέσπειρεν, которое удерживает Лахман; но едва ли есть достаточные основания, по которыми такое чтение могло бы найти для себя место в тексте.

<sup>152</sup> - Ζιζάνιον встречается только здесь и отсюда заимствовано греческими и латинскими отцами. Слово это производили без достаточного основания παρὰ τὸ σῖτος καὶ ἰζάνω [Так в издании. – Редакция Азбуки веры.], растущее с пшеницею. Потт (Etym. Forschungen, vol. II. pag. 810) производит его с персидского; в словаре Н. З. (Wilkins, v.) ему приписывается общесемитическое происхождение Suidas ζιζάνιον ἐν τῷ σίτῳ αἴρα lolii genus triticum adulterinum (Alterweizen), exceptus nigris granis tritico simile (спорынья?). В немецком Tollcorn, во французском ivraie, lolium temulentum, для отличия от lolium proper, так как, будучи употреблено в пищу в смешении с хлебом, зерна эти производят головокружение. Ляйтфут приводит из Талмуда: пшеница и zunin не суть два различные рода зерен. Zunin есть род пшеницы, изменившей в земле свой вид и свойство. Через это означаетсЯ постепенное растление человека (Buxtorf, Lex. Talm. p. 380). Михаелис доказывает, что раввины, никогда не засеивавшие полей, не компетентны в этом вопросе (Mos. Recht. vol. IV, p. 322 ср. Ambros. Нехаemt. III, 10). У Плиния lolium совершенно различается от пшеницы; он ее считает скорее болезнью плода. Древний схолиаст, объясняя Георгики Виргилия, прибавляет: triticum et hordeum in lolium mutantur. Следуя Колумелле; (De re rustica, II, 9), пшеница, при дурном уходе, перерождается в lolium omne triticum solo uliginoso post tertiam sationem convertitur in siliginem. Подобное бывает и с виноградом (Gesenii, Jsai. V, 2). Ζιζάνιον подало повод к прекрасному замечанию у Шульцета (Grit, sac. vol. VI, p. 2026), стр. 97.

<sup>153</sup> - Roberts, Oriental Illustrations, p. 541. Один наш друг, занимавший судейское положение в Индии, подтверждает этот рассказ. Нет недостатка в таком виде вражды и в нашей собственной стране. Так в Ирландии я знал одного арендатора,

который, вопреки своему внутреннему убеждению, сеял дикий овес на полях, которые ему приходилось оставить. Этот овес, подобно плевелам притчи, восходит и созревает раньше тех хлебных зерен, среди которых он посеян, так что становится совершенно невозможным выполоть его (*inexpugnabile gramen*, по Овидию).

<sup>154</sup> - О степени практического и разумного применения этих правил, Августин, имея в виду эту притчу, и разлучение овец от козлиц (*Мф.25:31–46*), прибавляет: «этими иносказаниями предвозвещено, что церковь до конца веков будет совмещать в себе добрых и злых без вреда для добрых. На злых не обращают внимания, терпят ради мира и спокойствия церкви, пока не потребуется подвергнуть их суду и обвинению, пока они не обличатся добрыми; при всем том не должно терять из виду исправления их помощью заточения, пристыжения, отлучения, и других дозволенных мер, кои, при спасительном мире церкви, ежедневно употребляются без нарушения закона христианской любви, дабы беспорядочная нетерпеливость не благоприятствовала неправоте, или гонение не разрушило единства» (*Ad. Don. post. Coll. 5*) Обо всем этом предмете см. великолепное рассуждение в Field, *On the church*, I, 7–18.

<sup>155</sup> - Aug. Serm. CCCLI, 4. «Многие исправляются, как Петр, многие терпимы, как Иуда; многие не обличаются до пришествия Господа, который осветит, скрытое во мраке, и обнаружит сердечные помышления. Далее: я человек и живу между людьми, и я не надмеваюсь, что жилище мое лучше Ноева ковчега». Он часто упрекает донатистов за их узкий фарисейский взгляд и отчуждение от грешников (*Ad. Don. post Coll. 20*): «Древний пророк, сказавший «изыдите из среды его» (*Ис.52:11*), отделился ли от иудейской церкви? Воздерживаясь от единомышления, он не коснулся нечистого; выразив порицание, он вышел свободный пред лицом Бога: Бог не вменил ему этого во грех, ибо он не согрешил; не вменил чужих грехов, ибо он их не одобрил; не осудил за беспечность, ибо он не молчал; – за гордость, ибо он остался в единении» ... Пал Адам; осквернил ли он своим падением рай? Пал один из

сыновей Ноя, – осквернил ли он дом праведника? Пал Иуда, – осквернил ли он сонм апостолов?»

<sup>156</sup> - Бл. Августин: «состояние поля есть одно дело, а спокойствие лабаза – другое».

<sup>157</sup> - Так как донатисты часто ссылались на авторитет Киприана, то Августин приводит слова сего последнего, доказывающие, что притчу эту он применял к церкви (Соп. Gaudent. II, 4): «Если и оказываются в церкви плевелы, то это не препятствует нашей вере и любви; усматривая плевелы в церкви, мы не должны от нее отпадать. Нам надлежит только стараться самим быть пшеницею, чтобы, когда пшеница будет собираема в житницы Господа, наши труды и попечение не остались бесплодными».

<sup>158</sup> - К такому же толкованию приходили толкователи, несогласные в других случаях. Кальвин, напр., рассуждает: хотя Спаситель называет поле миром, но, без сомнения, Он разумел под этим церковь, как исходный пункт притчи. Но, как плуг Его проходил через все страны мира, всюду возделывал почву для посева семян жизни, то и значение слов этих, относившихся к части, распространено на целое.

<sup>159</sup> - Августин (Quaest. ex Matt. 9); «когда настоятели церковей предались беспечности». То же и Златоуст. Н. de Sto. Victore (Annot. in Matth); этим означает смерть апостолов или беспечность настоятелей. Но Грций справедливее говорит: «слово люди здесь употреблено неопределенно, а не о каком-либо классе; все равно, как вы могли бы сказать – во время сна; и поэтому, мы имеем здесь ничто иное, как описание известного случая». Не лишено значения также замечание Каэтана: «когда люди спали: он не говорит: когда спали сторожа. Если бы он сказал сторожа, мы могли бы понять, что здесь подлежит порицанию лишь беспечность сторожей. Но он говорит люди, чтобы мы могли разуметь здесь безупречных лиц, пользующихся своим естественным покоем». Выражение бл. Иеронима: «в то время, как спал господин дома» (adv, Lucif) может быть объяснено только с этой точки зрения.

<sup>160</sup> - Отсюда Zizaniator. См. Du Cange под сл. Zizanium; у Тертуллиана de Anima 16 Игнатий в увещании к Ефесянам (с. 10), изъявляя желание, чтобы между ними не оказалось τοῦ διαβόλου βοτάνη, разумеет эту притчу.

<sup>161</sup> - См. Tertullian, De Praescr. Haeret. 31.

<sup>162</sup> - Так замечает Бенгель (Еф.6:12): «чем яснее какая-либо книга писания рассуждает о домостроительстве и славе Христа, тем более уясняется понятие о противоположном царстве тьмы».

<sup>163</sup> - Замечательно выражение Августина: Diabolus non potentia Dei, sed justitia superandus est («диавол может быть побежден не силою Божиею, но правдою»).

<sup>164</sup> - Можно здесь привести свидетельство бл. Иеронима, который сам жил в Палестине: «между пшеницей и злаком, который мы называем плевелами, пока они зелены и стебель еще не выколосился, есть большое сходство, так что различия между ними глаз или не делает совсем, или может сделать его с большою трудностью». См. также у Томсона (The Land and the Book, p. 420): «хлебное зерно как раз в том состоянии, в котором оно может пояснить притчу. В тех частях, где это зерно выколосилось, плевелы делают то же самое, и тогда даже ребенок не может принять их за пшеницу или ячмень; но, где, то и другое зерно менее развито, то различие между ними трудно открыть при самом тщательном наблюдении. Даже фермеры, которые в этой стране вообще полют свои поля, не пытаются отделить одно от другого».

<sup>165</sup> - В Quaest. in Matth. 12 находится превосходное изложение всей притчи.

<sup>166</sup> - «Справедливый человек мучится злобою другого пропорционально тому, насколько сам он удаляется от своей собственной». Сн. Enarr. in Ps. CIX, 4, и in Ps. CXL «я еще не совсем восстановил в себе образ моего Творца; я начал преобразовываться вновь, и с той стороны, с которой я уже преобразовался, я скорблю при виде той, которая еще чужда любви».

<sup>167</sup> - Меркен говорит: «вопрос: откуда же плевелы?» есть результат начального изучения истории церкви, и потом остается девизом истории церкви и загадкой, которая может быть разрешена лишь при пособии истории верных; и вместо того многие, так называемые, церковные историки, не постигающие предначертаний и сокровенной славы церкви, любят углубляться в терние, и очень много думают о своей дивной мудрости, и приносимой ими пользе, когда историю церкви, долженствующую быть историей света и истины, они обращают в историю заблуждения и преступлений. Они вовсе не желают созидать, способствовать развитию святости или познанию истины, а лишь ко вреду церкви угождают гордости и невежеству».

<sup>168</sup> - Бл. Августин (Quaest. ex. Matt. Qu. 12): «она может чувствовать желание встать, чтобы удалить таких людей от человеческих дел, если только позволит случай: но по вопросу о том, должна ли она сделать это, она советуется с правдою Божией для того, чтобы узнать, даст ли Он ей эту заповедь или позволение, и благоугодно ли Ему, чтобы таково было дело людей».

<sup>169</sup> - Бл. Иероним: «нас предостерегают не отсекал поспешно нашего брата от нас, так как может случиться, что тот, кто сегодня испорчен вредным учением, завтра может возвратиться к мудрости и начнет защищать истину».

<sup>170</sup> - Summa Theol. 2-а 2-ае qu. 10: «где нет такой опасности... там пусть не дремлет строгость дисциплины».

<sup>171</sup> - Весьма справедливо рассуждает Кальвин: «Опасно искушение полагать, что там нет церкви, где нет совершенной чистоты: при таком образе мысли легко отделиться ото всех прочих, и тогда придется одного себя признать безгрешным, или, в общении с немногими лицемерами, основать особенную секту. На каком основании Павел признал церковь Божию в Коринфе? Потому именно, что усмотрел там евангельское учение, крещение, причащение, составляющие краеугольный камень церкви».



<sup>172</sup> - См. необычайный пример этой гордости со стороны донатистских противников церкви у бл. Августина, Coll. Garth. т. 9.

<sup>173</sup> - Фуллер (Holy State, V. 2) приводит шесть причин, по которым в царстве благодати грешные терпимы вместе с праведными и благочестивыми. 1. Один Бог Сердцеведец различает лицемеров. 2) Если бы люди присвоили себе право различать, то слабые христиане не считались бы между христианами и, скудно озаренные лучом благодати, были бы признаны, под бременем несовершенств, за отверженных. 3) Избранные Божьи сосуды, не в настоящем своем проявлении, но еще причастные греху, были бы отлученными. 4) Попуская смешение злых и добрых, Бог испытывает бдительность и терпение Своих слуг. 5) Он являет Свое великое милосердие грешникам, оправдывая Свое правосудие и угрожая карою за упорство. 6) Благочестивые, страдая от совместности злых и добрых, побуждаются к более усердным молитвам о наступлении Царствия Божия, судного дня».

<sup>174</sup> - Бл. Августин (Enarr. in ps. XCIX, 1): «Где отделяющейся христианин не будет стенать между лжебратий? В уединении от них последуют соблазны. Благоуспевающий удалится ли, чтобы не терпеть ни одного человека? Что если бы и сам он до своего исправления никем не был терпим! Если за свой успех он не терпит ни одного человека, то самую свою нетерпимостью доказывает свою неблагоуспешность. Потому ли, что ты мечтаешь о быстроте своих ног, ты вознамерился отрезать для себя мост?» Все это место превосходно выставляет суетность тех, которые мечтают основать для себя церковь на субъективных, а не на объективных началах, на личной святости членов, вместо того чтобы признавать, что там уже церковь для нас основана, где проповедуется истинное слово Божие, совершаются таинства служителями, правильно рукоположенными. Дивною силою отличается у него следующее выражение (Con. Cresc. III, 35); «Я избегаю мякины, чтобы не сделаться мякиной; не избегаю молотильного ножа, чтобы не сделаться ничем». Ср. serm. CLXIV, 7, 8. 104.

<sup>175</sup> - Штейгер в *Evang. Kirch. Zeit.* 1833, и талантливый писатель в. *British Critic* No. LII, p. 385.

<sup>176</sup> - Тертуллиан (*Apol.* 41): «тот, кто единожды определит о вечном суде по скончании века, тот не ускоряет до окончания века должного разделения подсудимых».

<sup>177</sup> - Епископ Горслей (*Horselay, Bibl, Crit. vol. III, p. 344*) полагает различие между собиранием винограда и жатвою – обычными символами, под которыми представляется конец века. «Собирание винограда знаменует время суда, а жатва – действие конечного Божьего милосердия (*Откр.14:15, 16*). Серп повергнут на спелую жатву, и нива была пожата, т. е. избранные собраны от четырех ветров. Пшеница Божия собирается в житницу (*Мф.13:30*). После жатвы земной серп употребляется на обрезание гроздей винограда, который потом брошены в великое точило гнева Божия (*Откр.14:18–20*). Это есть дело суда. У Иоилиа (*Иои.3:13*) зрелая жатва означает «обирание винограда», т. е. пору собирания винограда. У Иеремии (*Иер.2:33*) символом суда служит не жатва, а гумно молотильное. В притче Господа (*Мф.13*) сжигание плевел есть дело суда и жатвы, предшествующее вязанию снопов, что, впрочем, есть случайное действие во время жатвы».

<sup>178</sup> - Августин: «осмеливаешься ли ты взять на себя обязанность, которая и во время жатвы с тебя не спросится?» Киприан (см. *2Тим.2:20, 21*): «постараемся сколько можно более соделаться золотым и серебряным сосудом. Но один Бог властен разбить глиняные и деревянные сосуды». Иер. (*adv. Lucif*). «Никто не может предвосхитить пальму Христову, прежде судного дня осуждать людей. Если уже церковь очищена, то что остается Господу?»

<sup>179</sup> - *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* или *τῶν αἰώνων* (*Евр.9:26*). – конец или лучше соприкосновение двух эр, см. в книге Иова (*Иов.24:20*,) *μέχρι συντέλειας φωτὸς καὶ σκότους*), настоящей, называемой *αἰὼν ἐνεστῶς* (*Гал.1:4*), *αἰὼν οὗτος* (*Лк.20:34*), или *ὁ νῦν αἰὼν* (*Тит.2:12*), = *κόσμος οὗτος* с будущей, называемой *αἰὼν ἐρχόμενος* (*Мк.10:30*), *αἰῶνες ἐπερχόμενοι* (*Еф.2:7*), *αἰὼν ὁ μέλλων* (*Евр.6:5*) = *οἰκουμένη ἡ μέλλουσα* (*Евр.2:5*). Выражение

это, равнозначаще выражению τέλη τῶν αἰώνων (1Кор.10:11) – конечности двух эр, конец одной и начало другой.

<sup>180</sup> - Бл. Августин: «то есть, так сказать, хищные с хищными, прелюбодеи с прелюбодеями, человекоубийцы с человекоубийцами, воры с ворами, богохульники с богохульниками, подобные с подобными». То же самое в «Аде» Данта.

<sup>181</sup> - Σκάνδαλον (в его классической форме σκανδάληθρον) есть та часть ловушки или силков, на которую кладется приманка, и которая, как только дотронутся к ней, выскакивает и заставляет пружинку вдруг затянуть силок; затем вообще под этим словом, разумеются силки. В новом завете оно прилагается к духовным предметам и заключает в себе все такое, что, спутывая ноги людей, заставляет падать их; вследствие этого оно близко подходит к слову πρόσκομμα и тесно связано по значению также с словами παγίς и θήρα, с которыми оно и употребляется иногда рядом, как, напр., в Рим.11:9.

<sup>182</sup> - Об употреблении этого наказания Иродом Великим см. у I. Флавия В. J. I, 33 и 4.

<sup>183</sup> - Juvenal, VIII. 235; сн. I, 155, Tacitus, Annal. XV, 44; Seneca, Ep. XIV, 4; Josephus В. J. I, 33, 4.

<sup>184</sup> - Voyage en Perse, ed. Langles, vol. VI, p. 118.

<sup>185</sup> - См. Свицер под словом βρυγμός которое некоторые понимают, как τρισμαὶ ὀδόντων; но проще сказать вместе с Бернардом: «плача от скорби, скрежеща зубами от ярости; потому что, как говорит Киприан (ad Demet.), скорбь покаяния тогда будет без плода, пустое завывание о наказании и тщетный вопль об избавлении» См. Ambrose, Exp. in Luc. VII, 205, 206, и Gerhard. Loc. Théol. XXXI, 6, 46.

<sup>186</sup> - Ἐκλάμπουσιν = effulgebunt, а не как в Вульгате, fulgebunt. Шлейзнер, правда, говорит: «оно мало отличается от простаго λάμπω», но Пассов определяет его в смысле «просиявает, вдруг проявляется в совершенной славе»; то же слово употребляется для выражения того же самого в Дан.12:3, по 70; сн. Премуд. Соломона (Прем.3:7), ἀναλάμπουσιν. Два

прекрасные подобия в «Пастыре» Ермы (III, Подоб. 3 и 4) излагают эту самую истину под иным образом. Тайновидцу сначала показывается множество деревьев в зимнее время: все они одинаково безлистны; все кажутся одинаково мертвыми, и ему дается знать, что как сухие и зеленые деревья не различимы между собою весною, и все одинаково обнажены, так и в настоящем веке нельзя различать праведных от грешников. Во втором подобии ему опять показываются деревья, но теперь некоторые из них распускают листья, между тем как другие все еще остаются обнаженными. Так будет и в будущем веке, который для праведных будет летом, причем жизнь их, бывшая на время сокрытою, открыто проявит себя, а для грешников она все еще будет зимою, и они, оставаясь без листьев и плодов, будут как сухие деревья, срубленные для сожжения. Тот же образ встречается в некоторых прекрасных местах у бл. Августина (Enarr. in Ps. XXXVI, 2; in Ps. CXLVIII, 13). О христианине, каков он теперь, он говорит (in 1 Ep. Joh. Tract. 5); «Слава его сокрыта; когда придет Господь, тогда явится и слава Его; ибо она живет, но как бы еще зимою; корень живет, но ветки как бы иссохшие. Внутри есть сок, который движется, внутри есть листья дерева, внутри есть плод: но все они ожидают лета». Ср. изречение Минуция Феликса (р. 329. изд. Ouzel): «тело в мире подобно деревьям, которые во время зимы скрывают свою зелень покровом бесплодия. Зачем ты спешишь, чтобы оно расцвело и ожило, когда еще зима суровая? Также и для тела мы должны ожидать весны».

<sup>187</sup> - Совершенно также в магометанском веровоззрении добрые ангелы состоят из света, а злые из огня.

<sup>188</sup> - Один из иудейских толкователей на Пс. 71 говорит: «как солнце и луна суть светила мира сего, так будет и в будущем веке, когда праведные сделаются светилами мира грядущего».

<sup>189</sup> - Лейзер, останавливаясь на вопросе, предшествующем притче у Марка (Мк. 4:30), и рассуждая о великих препятствиях, предстоявших успехам евангельской проповеди, прибавляет «что в природе вещей могло бы сравниться с слабыми ее началами и оградило бы ее от уничтожения?»

<sup>190</sup> - Hävernicks, Comm. üb. Daniel, p. 139.

<sup>191</sup> - Appendix к Fell's Cyprian содержит прекрасное изображение возрастания царствия Божия в образе растущего дерева.

<sup>192</sup> - Новейшие комментаторы полагают, что горчичное дерево притчи не то, которое известно под этим названием в западной Европе, а *Salvadora Persia*, называемое в Сирии хардал. Того же мнения Lindley (см. *Flora Indica*). В *Athenaeum* 1844 г., марта 23, статья д-ра Royle, читанная в азиатском обществе. Капитаны Ирду и Манглез, описывая хардал, говорят: он имеет приятный, хотя сильный ароматический вкус, очень схожий с горчичным, и также действующий на глаза и нос. С другой стороны, ученое исследование в *Gentleman Magazine* (июнь 1844 г.) оспаривает выводы д-ра Ройля, а равно не соглашается с ним и статья в *Diet. of the Bible*.

<sup>193</sup> - Plin. H. N. XX, 87. У Плавта *sinapis scelerata*. У Колумеллы: *seque acescenti fletum factura sinapis*. Сила и действие Евангелия приравнивается горчичному зерну Климентом Александрийским: «оно щиплет душу с пользой для нас». Неизвестный автор одной проповеди развивает подобие так: «от вкушения горчичного зерна лице наше делается грустным, наморщивается чело, прошибают слезы, и даже целебное действие его ощущается с некоторым болезненным впечатлением; так, подчиняясь заповедям христианства, мы скорбим душевно, недугуем телесно, и самое спасение достается нам с некоторым сокрушением и сетованием. Таким образом горчичное семя служит подобием для противоположных действий. По восточному преданию, Дарий послал Александру В. бочонок газама, чтобы ему показать многочисленность своей армии, а Александр наоборот послал ему мешок горчичного семени, для означения силы и военного жара своих ратников. D' Herbelot, *Bibliothèque orientale* s v. Esconder.

<sup>194</sup> - Так автор проповеди о страданиях св. Лаврентия, приписываемой бл. Августину (*Serm. 87, Appendix*) и св. Амвросию, говорит: «подобно тому, как зерно горчичное сначала кажется лишь малою вещью, обыденною и презираемою, не дает запаха, не изливает благовония, и не свидетельствует ни о

какой сладости, но, как скоро оно раздавлено, тотчас же распространяет благовоние, заявляет о своей крепости, дает почувствовать свой сильный вкус, и воспламеняется таким жгучим огнем, так что кажется даже чудесным, каким образом столько огня могло быть сокрыто в столь ничтожных зернах, так точно на первый взгляд и христианская вера кажется лишь малою вещью, заурядною и незначительной, не обнаруживающей никакой силы, высоты или великолепия». У Амвросия много поучительных замечаний на эту притчу, хотя и с примесью фантастического (Exp. in Luc., VII, 176–186),

<sup>195</sup> - В отрывке из Иринея (p. 347 Bened.) указано на то же основание этого подобия (τὸ πυρρᾶκης καὶ αὐστηρόν), Tertull. Adv. Mars. IV, 30.

<sup>196</sup> - Древнее христианское искусство вполне уяснило себе эту истину (Iconographie chrétienne, p. 208). Дидрон описывает следующий, неоднократно встречаемый символ, так: Христос почивает в гробе; из Его уст вырастает дерево, на ветвях которого – апостолы.

<sup>197</sup> - В Коране (Sur. 31): «О, сын мой, всякое дело, доброе или злое, хотя бы столь же малое как горчичное зерно, и сокрытое в скале, на небесах, или на земле, Бог выведет на свет».

<sup>198</sup> - Иероним так излагает эту противоположность (Comm, in Matt, in loc.): Евангельская проповедь – меньшее из всех учений. В самом начале оно кажется неправдоподобным; оно проповедует человека и Бога, Бога умирающего, и соблазн креста. Сравни это учение с догматами философов, с их книгами, блистательным красноречием, со сложением их речей, и увидишь, как семя Евангелия меньше всех этих семян. Но то, при своем начале проникая глубоко, не животворит, напротив того, слабеет, истощается, и подобно злакам иссыхает. Благовестие, напротив, по-видимому, малое, будучи посеяно в душе верующего или в целом мире. укореняется подобно сильному дереву.

<sup>199</sup> - Lightfoot, Hor. Heb. in loc.

<sup>200</sup> - Hengstenberg, Christologie, vol. II, p. 556, 2 edit.

<sup>201</sup> - Под «птицами небесными» (τοῖς οὐρανοῖς) Григорий Нисский (Нехаёт. Проёт.) понимает «души, парящие высоко и ходящие возвышенно».

<sup>202</sup> - Августин (Serm. XLIX 2): «возросла церковь, уверовали народы, земные цари покорились имени Христову и соделались победителями мира. Прежде, служа кумирам, преследовали христиан, теперь изгоняют идолов за Христа. Все прибегают под кров церкви, среди искушений и скорбей. Возросло оное горчичное зерно, прилетают птицы небесные, гордые века сего, и находят успокоение в его ветвях».

<sup>203</sup> - Syst. Theol. Proph. p. 500.

<sup>204</sup> - Comm, in Luc. XVI, p. 50. Витринга беспристрастно излагает оба толкования притчи, одно от другого независимые, принимая «квас» в добром, и вредном смысле, но ни на одном не останавливается решительно.

<sup>205</sup> - Brief exposition of Matthew, XШ, by S. P. Darby 1845 p. 40. Притче о горчичном семени дается также пророческое значение о горделивой мирской иерархии.

<sup>206</sup> - Тренч цитует свое Colлект. in the first Sunday after Easter. Fermentum malum по понятию евреев означает то, что препятствует духовным стремлениям человека, и они называли это закваской: в книге Sohar грешные вождения называются закваской (fermentum), которые, западая в сердце, переполняют его и расторгают. Римляне также были предубеждены против закваски при жертвоприношениях (Farinam fermento imbutem attingere flammis Diali fas non est. Gell. X, 15, 19). Плутарх (Quaest. Rom. 109) оправдывает это, говоря, что сама закваска происходит от порчи и портит тесто, в которое примешивается; отсюда – ἄρτοι καθαροί употребляется вместо ἄζυμοι, Так Иероним (Ер. 31), объясняя почему мед запрещен был в приношении левитам (Лев.2), говорит: «У Бога одобряется не то, что сладостно или приятно, но только то, в чем есть очищающая истина». См. Augusti, Handb. d. Chr. Arch. II, p. 662.

<sup>207</sup> - Ζύμη от ζέω как fermentum (=fervimentum) от fervere; по-английски leaven – квас (по франц. levain) от levare – поднимать.

<sup>208</sup> - См. Августин Serm. LXXI1I. 2; serm. XXXII, 6: «как велико различие между Христом и диаволом! И, однако же, Христос называется львом, равно как и диавол... Один – лев вследствие Своей доблести, другой вследствие своей ярости. Один лев потому, что Он покоряет, другой – лев потому, что он наносит вред» (сн. Serm. XXXII, 6).

<sup>209</sup> - Hom. Paschal. 19.

<sup>210</sup> - Ad Magnes. 10. Cf. Григорий Наз. (Orat. XXXVI, 90). Последний говорит, что «Христос Своим воплощением освятил людей, подобно тому, как квас действует чрез все тесто и соединяет его с собою».

<sup>211</sup> - In Matt. Hom. 46; см. также Con. Iguaniam. Hom. III, 2. Казтан говорит: «ученики Христовы, первые члены царства небесного, проникли духом сердца людей, сердца незрелые и горькие, и сообщили им зрелость и сладость небесной жизни».

<sup>212</sup> - В двух последних местах, в переводе LXX, стоит =!τρία μέτρα. По гностическому извращению этой притчи, эти «три меры» часто толкуются различно, как люди, χοϊκοί (1Кор.15:47), ψυχικοί (1Кор.2:14), и πνευματικοί (Гал.6:1; см. Ириней, Con. Наег. I, в, 3). Она представляет замечательную иллюстрацию того, что было уже сказано выше о том способе, как гностики распоряжались с притчами.

<sup>213</sup> - Бл. Августин, во времена которого все более становилось заметным увядание всей славы древнего мира («мир настолько опустел от всего этого разрушения, что он даже потерял свою внешнюю привлекательность»), созерцал и представлял себе пришествие Христа под такую форму. Так, Serm. 81: «разве мало Бог сделал для тебя, когда, в преклонном возрасте мира, Он послал тебе Христа, для освежения тебя в то самое время, когда все разрушалось?.. Христос пришел, когда все сделалось старым, и обновил тебя. То, что было сделано; то, что было установлено; то, что было обречено на гибель, стояло уже на пороге разрушения, – предстояло много трудов и скорбей; но Он пришел, и принес тебе утешение среди скорбей, и обещание вечного покоя. Поэтому, пусть далеко будет от тебя желание прилипаться к



износившемся миру, и не желать восстановить в себе юность во Христе, который говорит тебе: «мир погибает, мир дряхлеет, мир слабеет и с трудом переводит дыхание преклонного возраста: но не бойся, – твоя юность обновится как юность орла».

<sup>214</sup> - Об этом предмете много превосходных замечаний можно найти в Techirner, Fall des Heidenthums, 1829.

<sup>215</sup> - Корнелий а Лапиде приводит следующее место из одного более раннего толкователя: «Он говорит: пока не вскисло все, потому что любовь, сокрытая в нашей душе, должна продолжать рост до конца, так, чтобы она могла изменить всю душу в свое собственное совершенство, ибо здесь хотя сделано начало, но совершенство достигнуто будет только в будущем».

<sup>216</sup> - Exр. in Luc. VII, 187. – Климент Александрийский (р. 694, Potter's edit.) в немногих словах прекрасно выражает содержание этой притчи. Царство Божие, говорит он, подобно закваске, «потому что крепость слова, по причине его прямооты и силы, по отношению ко всякому, кто принимает и овладевает им внутри себя, тайно и невидимо привлекает его к себе, и приводит всю его природу к единству. Об этой и предыдущей притче Годе пишет: «эти две притчи составляют полнейший контраст картине, созданной иудейским воображением, об основании царства Мессии. По их представлению, все должно было совершиться вдруг, как бы по мановению магического жезла. Иисус Христос противопоставляет этому поверхностному представлению идею нравственного развития, которое, действуя духовными средствами, и признавая существование свободы, всегда бывает постоянным и поступательным. Как возможно, ввиду таких слов, допускать, чтобы Он имел в виду немедленность Своего возвращения?»

<sup>217</sup> - Ориген (Comm, in Matth.) называет эти притчи подобиями (ὁμοιώσεις), так как и в Писании они не называются притчами: но должно обратиться к ст. 53. – О кратчайших притчах см. Schoettgen, Hor. Heb. u. I p. 83–85.

<sup>218</sup> - Джаксон (Eternal Truth of Scriptures, IV, 8, 5) говорит: «раз мы пришли к открытию жилы или слоя, в котором заключается это скрытое сокровище, если мы одушевлены истинно торговым духом, а не барышничеством, все остальное, чем мы владеем, мы будем считать ничтожеством, или, как говорит апостол, сором, в сравнении с нашим предполагаемым правом на сокровище: для дальнейшего обеспечения этого сокровища мы отвергнемся всякого нашего интереса в мире, плоти со всеми ее прелестями, с такою же охотою, как добрые домохозяева оставляют жалкие подвалы или чердаки, чтобы воспользоваться каким-либо царственным предложением, сделанным им более чем на половину за ничто».

<sup>219</sup> - Гроций: «Евангельское учение озарило некоторых, не помышлявших о Боге, о праведной жизни, или о будущей жизни; из числа таких были язычники, к коим ап. Павел применяет пророчество: я найден не искавшими меня. Были искатели мудрости и между иудеями, и в других местах, которые, побуждаемые любовью к истине, нетерпеливо ожидали пришествия некоего пророка или даже Самого Мессии. Первых касается искание сокровища, последних приобретение жемчужины. Бенгель признает такое же различие. *Inventio thesauri non praesupponit quaerere, ut margaritae, quae percontatione inveniuntur.* Алекс. Нокс (Knox, Remains, vol. I, p. 416) предлагает превосходные замечания по этому предмету, p. 127.

<sup>220</sup> - В одном старинном лексиконе  $\theta\eta\sigma\alpha\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$  несправедливо толкуется чрез  $\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$  и  $\alpha\tilde{\upsilon}\rho\omega\nu$ . Юрисконсульт Павлюс определяет его юридически:  $\theta\eta\sigma\alpha\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$  означает столь давнюю денежную казну, что она пришла в забвение и не имеет более себе хозяина.

<sup>221</sup> - Cp. Virgil. Georg. II, 507; Aen. VI, 610.

<sup>222</sup> - Григорий Нисский (Orat. con. Usur. vol. II, p. 533. Paris, 1638) рассказывает об одном богатом ростовщике его времени, богатство которого таким образом пропало для его детей.

<sup>223</sup> - Cp. Plaut. Aulularia, Prolog. 6–12.

<sup>224</sup> - Richardson, Dissert, on tie languages of Eastern Nations, p. 180. Ср. любопытный рассказ Тацита (Ann. XVI, 1–3).

<sup>225</sup> - Burder, Oriental Literature vol. I, p. 275; Becker, Charicles, vol. I, p. 224.

<sup>226</sup> - Гораций: O si urnam argenti fors qua mihi monstret! (О, если бы какой случай показал мне урну серебра). Персий: O si sub rastro crepet argenti mihi seria! (О, если бы горшок с серебром попался под плуг мой).

<sup>227</sup> - Иероним (Comm, in Matt, in 10с.): thesaurus iste... Sanctae scripturas, in quibus reposita est notitia Salvatoris. Августин (Quaest. Evang. 1 qu. 13): «сокровище, на поле сокрытое, это два завета закона в церкви, которые если кто отчасти понимает, тотчас познает, что в них таится многое, идет, и все свое продает, и покупает оное поле, т. е. презирая все временное, уготовляет себе досуг, дабы богатеть богопознанием».

<sup>228</sup> - Ориген (de Prin. IV, 23): «поле есть буква, а сокровище – смысл ее и внутреннее значение».

<sup>229</sup> - Мальдонат: «не для того, чтобы другой не нашел, но, чтобы самому не потерять», Иероним (Comm in Matth.): «не из зависти, но из опасения, свойственного хранителю сокровища, и боящемуся оное утратить, скрывает он в сердце своем то, что считает для себя драгоценнейшим». Н de So. Victore (de Arca Mor. III, 6): «о найденном сокровище разглашает тот, кто гордится пред другими полученным даром мудрости; найденное сокровище скрывает тот, кто, принявши дар мудрости, не тщеславится им пред людьми, но внутренне пред лицом Бога полагает в нем свою славу».

<sup>230</sup> - Бенгель: «духовная радость побуждает к отречению от мира».

<sup>231</sup> - Confes. IV, 1. «Как стало для меня приятно обходиться без ничтожных забав; я с радостью покинул те удовольствия, которых боялся лишиться. Ты, высшая и истинная сладость, исторгла их из меня, ты исторгла и на место их поселилась, сладчайшая всех радостей!»

<sup>232</sup> - Августин: «Ты молишься и говоришь: «подай, Господи»! Что Он подаст тебе, видя, что твои руки обращены к другому? Господь хочет тебе вручить дар Свой, и не видит, где его положить». И еще (in Ep. Joan. Tract. 4): «Долженствующий исполниться блага, извергни злое. Представь, что Бог хотел бы наполнить тебя медом. Если ты полон уксуса, то где место для меда? Сосуд должен быть очищен от того, что в нем содержалось. Очисти его хотя бы то стоило труда, сокрушения, дабы сделать его пригодным для чего-либо доброго».

<sup>233</sup> - Августин (Enarr. in Ps. LVII,6): «Заимствованное подобие не значит, что, факт уподобляемый, одобряется во всем». Казуисты, рассуждавшие, в какой степени и где человек, делающий находку, имеет право присвоить ее себе, нередко ссылаются на эту притчу, напр., Аквинат (Summ. Theol. II, qu. 69, art. 5): «относительно находимых вещей, обстоятельства бывают весьма различны. Есть вещи, никогда никому не принадлежавшие, как, напр., драгоценности, находимые на морском берегу. Такие вещи вполне составляют собственность нашедшего. То же должно сказать и о кладах, с давнего времени скрытых в земле, и владельцы которых уже не существуют; но в этом случае нашедший обязывается гражданскими законами уступить некоторую часть землевладельцу. В притче говорится, что нашедший сокровище купил поле, где оно было скрыто, как бы желая чрез то приобрести право овладеть целым сокровищем».

<sup>234</sup> - Кальдерон основал многие из своих Autos на притчах Спасителя; так, El Tesoro Escondido (Autos, Madrid, 1759, vol. III, p. 272), как с достаточностью показывает самое название, основано на этой притче; La Vina del Señor (vol III, p. 162) – на притче о злых виноградарях; La Semina y la Zizana (vol. v, p. 316) – на притчах о сеятеле и плевелах вместе; A tu prójimo como a ti (vol. 1v, p. 324) – на притче о добром Самарянине. Всякая из них, если бы только было место, заслуживала бы разбора, как по своему собственному внутреннему достоинству, так и потому, насколько притчи в руках великого поэта способны к возвышеннейшей поэтической обработке, равно как и то, сколько скрывается в них задатков красоты и величия.

<sup>235</sup> - Кейм (Jesu von Nazara, vol. II, p. 451) прекрасно выяснил эти отношения: «Христос с преднамеренной целью провел здесь двоякую аналогию, – аналогию между нашедшими и искателями. Ибо большинство людей приходит к царству небесному, как к счастливой находке; и оно, поистине, сокрыто в мире, как сокровище в поле. Это царство Мессии, находящееся в душе, не производит шума и не возбуждает эффекта, так как оно не есть царство выставки или чудес, но царство слова. Оно скорее предоставляется человеку без какого бы то ни было усилия с его стороны и приходит к нему, как бы неожиданно, и он берет, если только у него есть глаза для того, чтобы видеть то, что блестит пред ним как драгоценный металл. Но есть и такие, которые, подобно купцам на рынках, искали драгоценного, чистого, и блистающего сокровища – жемчужины. Это те, которые алчут и жаждут царства Божия, праведности; те, которые, подобно пророкам и судьям ветхого завета, не удовлетворяются сокровищем, какое можно найти на рынке мира; те, которые среди умственных и духовных владений жаждут утешения и поддержки для своих душ, и очищения своей совести. Отсюда есть один и тот же путь как для находящихся, так и для ищущих, которые теперь наконец делаются находящими, и для их глаз открывается драгоценная жемчужина. У тех и других появляется предчувствие бесконечной ценности сокровища, лежащего пред их глазами. Нашедший опять скрывает сокровище, на которое он нечаянно напал во время раскапывания. Он не может оставить его так, чтобы кто-либо другой мог унести его; и в то же время не может взять его с собою, пока он не приобрел права на него. Ищущий не спешит более искать каких-либо других жемчужин: он может только спешить достать покупных денег для уплаты купцу, в сильных руках которого находится жемчужина. Таким образом, оба они спешат: один – к купцу с жемчугом, другой – к владельцу поля для покупки поля, содержащего сокровище; и оба они не находят достаточно высокой суммы, если не обратить на это все свое состояние. Так и право на вход в царство небесное, и общение в нем, может быть достигнуто только чрез оставление всего, вместе с духовным отвержением

от всего земного, родины и дома, отца и матери, даже своей собственной личности, с целью приобрести благосклонность Господина этого царства».

<sup>236</sup> - Торгующей жемчугом называется margaritarius, равно как и, добывающий жемчужные раковины.

<sup>237</sup> - Плиний: «Перлы занимают главное и высшее место среди драгоценностей». Можно думать, что и в книгах Ветхого Завета (Prov. III, 15; VIII, 11; XX, 15; XXXI, 10; Иов. XXVIII, 18) под драгоценными камнями вообще надо разумеать жемчужины (πίννα, евр. דִּינִיָּן рубины).

<sup>238</sup> - Aug. (Serm. XXXVII; 2): Discite lapides aestimare, negotiatores regni coelorum (научитесь истинно ценить драгоценности, вы купцы царства небесного).

<sup>239</sup> - Ориген (Comm. in Matt, in Loc.) сообщает весьма интересные сведения о жемчуге и о теории древних, относительно его происхождения. По этой теории жемчужина образуется чрез зачатие рыбы от небесной росы, и, сообразно с качеством росы, она делается чистою и круглою, или туманною, и обезображенною пятнами. Ср. Plin. H. N. гл. 35; Amm. Marcel, XXIII, 6, 25. Состояние атмосферы во время этого зачатия, и час дня, имели большое влияние на их объем и цвет. Так, Исидор Севильский говорит: «белые жемчужины лучше, чем те, которые имеют желтоватый оттенок; ибо первые белы или вследствие своей свежести, или как произведение утренней росы; последние же сделались тусклыми или вследствие ветхости, или вечернего воздуха». См. Greswell, Expos, of the Parables, vol. II, pp. 220–222; Bochart, Hierozoicon, pars II, 5, 5–8.

<sup>240</sup> - См. Suicer. Thes. под сл. μαργαρίτης.

<sup>241</sup> - H. de Sto. Victore (Annot. in Matt.): добрые жемчужины – закон и пророки, одна многоценная – учение Спасителя. Orig. Matt, XVII, 5–8; 2Cor. III. 10 Schoettgen (Hor. Heb. vol. I, p. 132). Иудеи называли жемчужинами высокое учение и достопримечательные мысли. Von Bohlen (Das. Alt. Ind. vol. II, p. 122) производит жемчужину от санскритского слова manaârîtâ, означающего «чистый». Иначе она называлась возлюбленною.

<sup>242</sup> - Жемчужина, говорит Феофилакт, оплодотворилась от небесной росы, при блеске молнии; это объясняет иначе темное выражение Климента Александр. (Potter's edit. 1014): «жемчужина прозрачайшая и чистейшая – Иисус, зачатый девою от божественной молнии». Aug. (Quaest. ex Matt, qu 13): ибо слово Господа сияет блеском истины, и твердо крепостью вечности, и самоподобно во всех пунктах красоте божества, почему, проникая чешую рыбы, мы должны познать Бога. Бошар (Hierozoicon, pars II, 5, 8) прекрасно выясняет точки сходства между царством Божиим и жемчужиной.

<sup>243</sup> - У Пруденция (Psycbom. 872–874) есть прекрасный намек на это.

<sup>244</sup> - Витринга передает здесь рассказ о Галеаццо Каррачиоли в пояснение того, что значила прежде эта распродажа всего для человека, который, найдя драгоценную жемчужину, решился во что бы то ни стало приобрести ее себе в собственность.

<sup>245</sup> - Μία γάρ ἐστὶν ἡ ἀλήθεια καὶ οὐ πολυσχιδής (ибо истина одна и не многоразлична).

<sup>246</sup> - Fecisti nos propter Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat.

<sup>247</sup> - Сальмерон (Serm. in Har. Evang. p. 66) прилагает то же к предшествующей притче: человек, нашедший сокровище, т. е. многоценную церковь избранных... есть Христос, отдавший все Свои блага для приобретения столь великого сокровища святых. Сравн. Brief Exposition 01 Matth. XIII, by J. N. Darby, pp. 30, 31.

<sup>248</sup> - Так Дрекселий (Opp. vol.1, p. 209]: «Христос, а никто другой, есть тот истинный купец, который принес в жертву бесконечную цену Своей крови за оное драгоценное приобретение. По истине Он пошел и продал все – славу, кровь, жизнь, чтобы купить для нас небо». Ср. Theol. Stud, und Krit. 1846, pp. 939–946.

<sup>249</sup> - Augustine, Enarr. in. Ps. CXLVI, 3.

<sup>250</sup> - Здесь кстати привести мысли некоторых писателей, по поводу этой притчи высказанные. Августин говорит: «Мы уловлены неводом веры посреди, обуреваемого ветрами, моря;

с радостью будем плавать в этих спасительных сетях, которые будут привлечены к берегу. Но, между тем, братья, будем жить честно, не расторгая сетей, и не порываясь снова в бушующее море. Многие разорвали эти сети, составили схизму, и вырвались на волю. Они сказали, что не хотят быть с дурными рыбами, с ними вместе неводом захваченными, а сами хуже стали тех, которых считали для себя нестерпимыми». На Карфаген. соборе донатисты старались увернуться от сильных аргументов, выводимых из этой притчи. Они не отвергали, что если неводом захвачены добрые и худые рыбы, то следует, что и в церкви на земле терпимы совместность праведных и грешных, и что такой смысл поучений Христовых. Но они утверждали, что (Coll. Carth. d. 3) это говорится лишь о скрытых преступниках, так как рыбаки, т. е. пастыри церкви, не могут еще распознать, что содержится в неводе, пока он не извлечен на берег для отделения добрых и худых рыб. Очевидно, что они прибегают к случайному обстоятельству притчи, которое не везде приложимо. Ссылаясь на Мф.3:12, Августин справедливо спрашивает (Ad. Don. post. Coll. 10): неужели молотба на гумне совершается под водою или под землею, или в ночное время, а не при солнечном свете? или на нем работает слепой крестьянин?

<sup>251</sup> - !Σαγήνη (не от ἔσω ἄγειν, но от σάττω, σέσαγα, οπερο τῆς βίχης бичевная сеть; по-латыни *tragum, tragula, verriculum; vasta sagena*, как называет ее Манилий; по-немецки *Schleppnetze*. На берегу Корнвалийском, где подобная сеть хорошо известна, она иногда бывает до полумили длиной. Униженная снизу свинцом, чтобы он мог увлекать ее ко дну моря, поддерживаемая пробками сверху, она тянется так, чтобы захватывать возможно большее пространство моря; концы затем сводятся вместе, и со всем, что в ней содержится, вытягивается на берег; это понимает Овидий, говоря: *ducebam ducentia retia pisces*. Цицерон называет *Verреса*, играя его именем, *everriculum in provincia*, в которой он захватывал все, находившееся пред ним; и у греческих отцов есть выражение *θανάτου σαγήνη, κατακλυσμοῦ σαγήνη* (Suicer, *Thes.* под этим сл.) см. Аввак. I, 15–17 по LXX, где могучий объем халдейских



завоеваний представляется под этим образом и этим словом. При таком взгляде на это, как на ἀπέραντον δίκτυον Ἰῆς, как величественно у Гомера (Odiss. XXII, 384) сравнение избитых женихов, как увидел их Улисс: «Мертвые, все в крови и пыли, неподвижно, кучей, лежали они на полу там, как рыбы, которых, на берег вытащив их из глубоко-зеленого моря неводом мелкопетлистым, рыбак высыпает на землю». Геродот (III, 149; VI, 31) рассказывает, как персы увлекали население некоторых из греческих островов; цепь людей, держащихся рука за руку, и раскинутая по всему острову, двигалась по всей его длине, захватывая все население, как бы в сеть; и к этому именно способу захватывания населения, прилагалось техническое слово σαυήνεύειν. В сочинении Бонвика (Last of the Tasmanians) есть подробный рассказ о подобной же своеобразной попытке около 1830 г. принудить, посредством грубого способа подобного же рода, все, оставшееся в живых, чернокожее население Вандименовой земли, собраться в один угол острова, чтобы таким образом привести его под власть правительства. Как и можно было ожидать от попытки такого рода на столь обширном пространстве территории, она потерпела полную неудачу, так что не захвачено было ни одного негра. Сн. Plato., Menexenus, 240, в, с, Legg, III, 698; Plutarch De sol. Anim. 26: и вообще о слове σαυήνη в Dict. of Gr. and Rom. Antt. s. v. Rete, p. 823. О различии между этим словом и ἀμφίβλητρον или круглой забрасывающейся сети (Мф.4:18) см. в наших Synonyms of the N. T. § 64.

<sup>252</sup> - Бэза правда переводит ἐκ παντὸς γένους, ex omni rerum genere, так как в сеть можно было захватить грязь, раковины, водоросли, и т. п. ни к чему не годные вещи. Все это и составляет σαπρά, которое в следующем стихе отбрасывается. То же самое и в женевском переводе: «всех родов вещи». Но весь тон притчи делает несомненным, что сеть здесь рассматривается как πᾶνταυρον, и что имеется в виду рыба всяких родов; как в Вульгате: ex omni genere piscium, а не вещи всяких родов. Н. de Sto Victore (Annot. in Matt.): «он изображает собрание всех тех, которые отдалены от Бога грехами малыми или большими, и рассеяны множеством своих беззаконий».

<sup>253</sup> - Клавдиан: *Attonitos ad litora pisces. Æquoreus populator agit, rarosque plagarum. Contrahit anfractus, et hiantes colligit oras.* («Опустошитель вод влечет к берегу изумленную рыбу, и, раскинув складки своей сети, он стягивает и смыкает ее разрозненные концы»).

<sup>254</sup> - Σαπρά scil. ἰχθύδια. Гроций: «есть бросовая и негодная рыба такой породы, которая, как не считающаяся пригодною, обыкновенно выбрасывается рыбаками» «неядомая и бездонная», Лукиан, «ничего не стоящие рыбы», Апулей), и это, не смотря на замечание Витринга (*Erklärung der Parab.* p. 344), я должен считать правильным истолкованием. Мертвая рыба редко попадает в сеть; между тем как из рыбы, которую, напр., перечисляет Овидий в своем отрывке *Haliefticon*, множество, хотя совершенно свежей, выбрасывается из сети, как негодной для пищи, не имеющей никакой цены, или неприятной: *immunda chromis, merito vilissima salpa, Et nigrum niveo portans in corpore virus Loligo, durique sues*; или опять: *Et capitis duro nociturus scorpius ictu*, – все, что легко могло быть собрано в эту σαπρήν. Кроме того, у иудейских рыбаков это отбрасывание части пойманной рыбы могло обуславливаться даже и не тем, что некоторые из рыб были мертвые, но и тем, что некоторые считались нечистыми: «из всех животных, которые в воде, ешьте сих, у которых есть перья и чешуя в воде, в морях ли или реках, тех ешьте. А все те у которых нет перьев и чешуи, в морях ли или реках, из всех плавающих в водах, и из всего живущего в водах, скверны для вас. Они должны быть скверны для вас; мяса их не ешьте и трупов их гнушайтесь. Все животные, у которых нет перьев и чешуи в воде, скверны для вас» (Лев.11:9–12). Все это, вероятно, и было σαπρά. Фритче соединяет оба эти значения, так как он объясняет это выражение в смысле «бесполезной и гнилой». Английский перевод не решает безусловно в пользу того или другого смысла (см. Свицер *Thes.* под словом). Но некоторые замечания Тристрама (*Natural History of the Bible* p. 290) имеют решающее значение в этом отношении: «в качестве пояснения этого выражения мы можем заметить, что значительное количество пород, улавливаемых на озере, отбрасывается, и в

то время, как я сидел с ними на планшире, они обходили сеть и выбрасывали в море всех тех рыб, которые были или слишком мелки для рынка или считались нечистыми».

<sup>255</sup> - Erklärung. d. Parab. p. 351 и сл.

<sup>256</sup> - В следующем величественном орфическом гимне, приписываемом Клименту Александрийскому (p. 312, изд. Поттера), делается обращение к самому Христу, как главному рыбарю, и мир там, как и здесь, представляется как великое море нечестия, из которого извлекаются спасенные, под видом священной рыбы: Ἀλιεὺ μερόπων τῶν σωζομένων, Πελάγους κακίας ἰχθῦς ἀγνοῦς Κύματος ἐχθροῦ Γλυκερῇ ζωῇ δελεάζων. («ловец смертных людей, тех, что спасены, Ты, Твоею благодатною жизнью, всегда извлекаешь священную рыбу из бурного океана, житейского моря греховного»).

<sup>257</sup> - Так, Бенгель, который прилагает к этому καθίσοντες Studiosae; см. Лк.14:28, 31, 16:6. В то же самое время он завершает естественную картину: in illôCespice consedi, dum lina madentia siccôUtque recenserem captivos ordine pisces.Ovid. Metam. IX, 30.(«На берегу сидел я там, суша мои намокшие сети, и раздумывая, что сказать, о захваченной рыбе»).

<sup>258</sup> - Бл. Августин (Serm. CCCLXVIII, 3): «сосуды эти, суть седалища святых и великие места отдохновения счастливой жизни».

<sup>259</sup> - Обращает на себя внимание частое повторение термина ἐκβάλλειν ἔξω, основывающегося на образе церкви, как святой ограды, с ее, отчетливо проведенною, разграничительною линией от несвятого κόσμος (= οἱ ἔξω, Мк.4:11; Кол.4:5); то же Ин.6:37, 12:31, 15:9.

<sup>260</sup> - Φοβερὰ παραβολή.

<sup>261</sup> - Hom. 11. in Evang.: Timendum est potius quain exponendum.

<sup>262</sup> - См. наш Commentary on the Epistles to the seven Churches in Asia, 4 edit. pp. 59.

<sup>263</sup> - Alex. Knox, Remains, vol.I, p. 408.

<sup>264</sup> - «Кроме пояснения нормальных и постоянных отношений царства небесного или церкви, эти семь притч

согласны между собою в том, заключающемся в них, дальнейшем и более глубоком смысле, который относится к различным периодам и векам церкви, так что одна из них начинается после другой, в качестве дополнения к ней, и ни одна из них не кончается прежде начала следующей по порядку». В том же смысле толкует Reuss: *Meletema de Sensu Septem Parab. Matt. XIII. Prophetico*. Jenae 1734. См. также *Collected Writings of the late Thomas Carlyle (Advocate)* 1878, pp. 361–402.

<sup>265</sup> - Мархий (Syll. Diss. Exerc. 4), который восстает против историко-пророческого изложения, признает их в этом пророческом смысле: «церковь была предназначена быть, насажденною посредством проповеди евангелия, проповеди, которая, тем не менее, должна была оказаться бесполезною для многих. Но, посредством лукавой злобы сатаны, должны были войти в общение с церковью многие, которые в действительности не принадлежали к ней, и отсюда, в определенное время, должны были отделиться от нее. От малых начатков церковь должна была подняться до высочайшего величия; от этого последнего она должна была прийти к тому, чтобы обнять всех избранных, заключенная в своем лоне, она должна была держать истинное и высочайшее благо, ради которого достойно было добиваться ее прежде всего другого, и как это высочайшее благо превосходило своим блеском все другие славные вещи, так и искать, и добиваться его, избранные должны были даже в ущерб всему другому. Далее, в пользовании этим благом отнюдь не могли участвовать все привлеченные к внешнему общению с церковью, но предназначенные быть выброшенными из нее к гибели. Таким образом эти притчи легко сочетаются между собою в отношении своей главной цели».

<sup>266</sup> - Lightfoot, *Hor. Heb.* in loc.

<sup>267</sup> - При таком условии имеются более глубокие причины семикратного прощения. Число семь везде соединяется в божественном законе с идеей об отпущении (ᾠφεσις). Сюда же относится и юбилейный год, или год отпущения (ἔτος τῆς ἀφέσεως), Лев.25:28; ср. 4:6, 17; 16:14, 15. Правда, также, что

оно есть число, означающее срок наказания (Быт.4:15; Лев.26:18, 21, 24, 28; Втор.28:25; Пс.78; Притч.6:31; Дан.4:16; Откр.15:1); но в этом случае оно подтверждает сказанное, так как и возмездие предполагает восстановление нарушенных отношений, и след. примирение (Иез.16:42); кара уподобляется буре, насильственно восстанавливающей нарушенное равновесие нравственной атмосферы. Григорий Нисский (Opp. vol. II. p. 159): «Петр заметил, что по древнему преданию число семь означает отпущение грехов, совершенный покой, чего суббота есть символ».

<sup>268</sup> - «Прощать до седмижды семидесяти раз» и составляет дивный контраст, подавший повод бл. Иерониму (vol. II. p. 565, ed. Bened.) указать на Ламеха (Быт.4:24), допотопного антихриста, замышлявшего мстить в семьдесят раз всемерно Ἐβδομηκοντάκις ἑπτὰ не значит  $70+7=77$ , как это думает Ориген и многие другие, ибо, в таком случае, сказано было бы ἑβδομηκοντα ἑπτάκις, но  $70 \times 7 = 490$ . В знаменитом письме Иннокентия Ш к патриарху Константинопольскому, излагающем главные притязания Римской курии, не опущен и довод, извлекаемый из этой притчи, и особенно из этих слов: «семь, умноженное само на себя, в этом месте означает всю сумму грехов, и всю сумму грешников, потому что только Петр может разрешить не только все прегрешения, но и прегрешения всех».

<sup>269</sup> - Ансельм (Hom. 5): «Бог начинает считаться, когда посредством скорбей, немощи Он приводит людей к их одру и смерти».

<sup>270</sup> - Огромность этой суммы всего живее представить себе чрез сравнение ее с другими, упоминаемыми в Писании. На построение скинии употреблено было двадцать девять талантов золота (Исх.38:24), на построение храма Давид приготовил три тысячи талантов золота, а вельможи пять тысяч (1Пар.29:4–76). Савская царица подарила Соломону сто двадцать талантов (1Цар.10:10). Царь ассирийский наложил на Езекию дань в тридцать талантов золота (4Цар.18:14); по крайнему оскудению страны царь Египетский наложил на нее, по смерти Иосии, талант золота (2Пар.36:3).

<sup>271</sup> - В одной иудейской притче (Shoettgen, *Hor. Heb.* vol. I, p. 155), несколько сходной с настоящей, людские грехи представляются в виде огромного неоплатного долга, лежащего на целом городе, но по просьбе жителей, прощаемого царем.

<sup>272</sup> - Еврипид (*Hel.* 276): Τὰ βαρβάρων γὰρ δοῦλα πάντα πλὴν ἑνός – «среди варваров все рабы, кроме одного».

<sup>273</sup> - Гарпал, сатрап Вавилонии и Сирии, сверх огромных растраченных им сумм, спасаясь от мщения Александра, вывез с собою в Афины пять тысяч талантов. (*Grote, Hist. of Graece*, vol. VIII, p. 496). Дарий, ровно десятью тысячами талантов, хотел оградить себя от завоеваний Александра в Азии. (*Плутарх, Reg. et Imp. Арорh*). Такою же суммою римляне обложили Антиоха Великого; а когда Александр в Сузе уплачивал долги Македонской армии, сумма их была не более как вдвое против этой, хотя всеми средствами старались ее увеличить (см. *Droysen, Gesch. Alexanders*, p. 500). О невероятно огромном количестве золота на Востоке говорит *Von Bohlen (Das. Alt. Ind.* vol. II, p. 119). – Не огромность ли этой суммы могла отчасти побудить Оригена к его странному предположению, что здесь под должником должно разуметь «человека беззакония» (2Сол.(Фес.)2:3) или, что еще страннее, диавола? Ср. *Thilo, Cod. Apocryphus* vol. I, p. 884, и *Neander, Kirch. Gesch.* vol. V, p. 1122.

<sup>274</sup> - *Michaelis, Mos. Recht*, vol. III, pp. 58–60.

<sup>275</sup> - Ср. *Chardin, Voyage en Perse*, *Langles ed.* Vol V, p. 285: В Персии всякая опала сопряжена с конфискацией имущества, а затем человек мгновенно повергается в самое беспомощное состояние. У него отнимают всю собственность, невольников, а иногда жену и детей... По времени, однако, судьба его улучшается. Властитель возвращает ему благоволение, а вместе и все то, чего он был лишен, так что опальный занимает свое прежнее место.

<sup>276</sup> - Напр., Феофилакт: Οὐδεὶς γὰρ ἐν τῷ Θεῷ μένων ἀσυμπαθής (Ибо нет человека, пребывающего в Боге без сострадания).

<sup>277</sup> - Т. е. σύνδουλος, а не ὁμόδουλος.

<sup>278</sup> - Еврейский талант равняется 300 сиклям (Исх.38:25, 26), а на таком основании отношение между двумя долгами можно выразить следующей пропорцией, 10000 талант.: 100 пенсам=1250000:1.

<sup>279</sup> - Меланхтон: Ideo autem tanta summa ponitur, ut sciamus nos valde multa et magna peccata habere coram Deo sicut facile invenies multa, si vitam tuam aspicias; magna est securitas carnalis, magna negligentia in invocatione, magna deffidentia, et multae dubitationes de Deo. Item vagantur sine fide cupiditates variae.

<sup>280</sup> - Еразм: «=Ἐπνίγειν – он насильственно повлек его за горло, каковою фразою обозначается человек, который насильно влечет другого в темницу или к судье». Ἀυχεῖν есть более классическое слово.

<sup>281</sup> - Чтение εἴ τι ὀφείλεις, как более трудное, нужно предпочитать ὅ τι ὀφείλεις, и оно, удерживаемое Лахманом, не внушает никакого сомнения касательно того, был ли этот долг действителен или нет; но условная форма была первоначально, хотя конечно и не здесь, деликатною формою заявления требования.

<sup>282</sup> - О библейском способе выражения, прописывающего Богу гнев, раскаяние, ревность, можно найти хорошее замечание у Августина (Con. Adv. Leg. et Proph. I, 20 и ad simpl. II qu. 2).

<sup>283</sup> - «Часто слово λύπη (печаль) равно обозначает негодование».

<sup>284</sup> - Бенгель: «раб призван был не по причине долга»; такое же замечание сделано прежде Оригеном и Златоустом.

<sup>285</sup> - См. великолепное рассуждение у Златоуста, De Simult. Hom. XX. 6.

<sup>286</sup> - Вопреки Гроцию, заменяющему название «βασανισταί» чрез δεσμοφύλακες, следует заметить, что в древности были некоторые узаконенные пытки: наложение цепей в пятнадцать фунтов, уменьшение пищи до размеров, едва достаточных к поддержанию жизни (Arnold. Hist. of Rome, V, I p. 136) – так римские заимодавцы поступали с своими должниками. Еще более бесчеловечное истязание должников описывает Тит

Ливий (II, 23). На востоке, где никакие видимые признаки бедности не избавляют от подозрений в утайке имуществ, где считают честью разделяться с долгами лишь при самых строгих побудительных мерах, пытки употреблялись часто, в надежде что-либо вымучить от самого должника или от сострадания его друзей. Во всех этих случаях тюремщик был вместе и палачом (3Цар.22:27); так что истязатели могут быть здесь понимаемы в собственном смысле этого слова. Сн. 4Мак.6:11. Если бы этот злой раб просто был отдан теперь под стражу, то его наказание было бы легче, чем он заслуживал, когда его преступление было не столь большим, каким оно сделалось теперь, так как тогда он просто подлежал бы продаже в рабство.

<sup>287</sup> - См. Lombard (Sent, IV, dist. 22); Aquinas (Sum. Theol. Pars III, qu 88); H. de Sto. Victore (De Sacram. II pars, 14, 9). Cf. Augustin (De Bapt. Con. Don. 12): Каэтан, приводя текст Рим.11:29, «ибо дары и призвание Божие непреложны» (ἀμεταμέλητα), так объясняет отмену раз данного прощения: «долги, раз прощенные, требуются опять, но не так уже, как прежде, как долги, но как выражение неблагодарности, которою они сделались теперь». Точно также решает и Аквинат.

<sup>288</sup> - См. Gerhard, Loci Theoll. loc. XXVII, 8. Св. Иоанн Златоуст: «то есть сказать, постоянно, ибо он никогда не уплатит»; и бл. Августин (De Serm, dom. in Mon. I, 11): «пока ты не уплотишь... я должен думать, что Он указывает на наказание, которое называется вечным». Так и Римигий: «он должен всегда платить, но никогда не заплатит сполна».

<sup>289</sup> - Ἀπὸ τῶν καρδιῶν = ἐκ ψυχῆς, Ephes. VI, 6; требуется не только удаление от всякого враждебного действия, но и от всякого неприязненного помысла (μνησικακία). H. de Sto. Victore: Ut nec opere exerceat vindiktam, nec corde reservet malitiam; Иероним: Dominus addidit, De cordibus vestris, ut omnem simulationem fictae pacis averteret.

<sup>290</sup> - Auslegung der Bergpredigt, p. 93.

<sup>291</sup> - Comm, in Matth, XVIII.



<sup>292</sup> - У Флери (Fleury. Hist. eccles. vol. n, p. 334) есть рассказ, могущий служить объяснением притчи. Между двумя христианами в Антиохии произошла вражда. Один из них желал примирения, но другой, священник, тому воспротивился. Между тем, началось от Валериана гонение, и Саприкий, священник, смело исповедав себя христианином, должен был идти на смерть. Встретившийся ему на дороге Никифор просил его о примирении, но просьба и на этот раз осталась тщетною. Так, искавший мира, и отвергавший его, пришли к месту казни. Тут Саприкий, устрасясь мученической смерти, его ожидавшей, решился принести жертву богам, несмотря на убеждение своего спутника, ибо вера его подверглась крушению. Никифор, напротив того, явился смелым исповедником, стал на место соперника своего и получил венец, утраченный Саприкием. Рассказ этот представляет прекрасное соответствие с настоящей притчею». Саприкию, прежде чем он мог удостоиться благодати исповедника, надлежало получить прощение десяти тысяч талантов; но, отказавшись простить несравненно меньший долг, забыть неудовольствие против своего ближнего, он всего лишился; Господь его прогневался на него, лишил его благодати, и попустил впасть в искушение, от которого он был сначала избавлен. Итак, злопамятный нрав, независимо от прочего зла, подвергает человека судьба немилосердного раба (August. quaest. Evang. I. qu. 25). *Noluit ignoscere, ...intelligendum tenuit contra cum hunc animuni; ut supplicia illi vellet.*

<sup>293</sup> - См. Theol. Stud. a. Krit. 1847 r. pp. 396–416

<sup>294</sup> - Aug. Serm. 343. «Динарий есть вечная жизнь, для всех равная; – но нельзя предполагать равенства в царствии Божиим, ибо, хотя все звезды находятся на одной тверди небесной, но и звезда от звезды разнится во славе» (*Splendor dispar, coelum commune*). Cf. de Sanct. Virgin. 26; in loh. Ev. tract, LXVII. § 2; Tertull., De Monog. 10; Bernard. In Ps. Qui habitat; serm, IX, 4; Ambr. Ep. VII, 11; Григорий Великий, Moral, IV, 36. Лютер, также принимавший равенство в Царствии, впоследствии отказался от этого мнения.

<sup>295</sup> - Спангейм (Dubit. Evang. vot. III, p. 785) возражает: «под динарием нельзя разумеать вечную жизнь, так как динарий дан

ропотникам и завистникам, и притом он не удовлетворяет; дан тем, которым Господь говорит: возьми свое и поди (ст. 14). Между тем, ни ропотники, ни завистники не наследуют вечной жизни, которая не удаляет людей от Бога, но соединяет с Ним, и кому даруется, тому приносит полноту радостей».

<sup>296</sup> - Так Мальдонат: «конец притчи говорит, что награда вечной жизни соответствует не времени, которое трудился человек, но его труду и совершенному им делу»; также толкует и Кинель.

<sup>297</sup> - «Цель Господа была не иная как возбудить Своих последователей постоянными поощрениями к дальнейшему совершенствованию; ибо мы знаем, что леность вообще рождается из излишней уверенности». Если мы, правда, будем рассматривать это положение само по себе, то мы можем сказать, что такова именно была Его цель; см. прекрасное употребление, какое делает из него Златоуст (in Matt. Hom. 67, к концу).

<sup>298</sup> - Con. Haer. IV, 36. 7. Он имеет непосредственной целью доказать единство Ветхого и Нового закона благодати (Dispensatio), так как в обоих выражается одна мысль и оба исходят от Бога; призвавший патриархов и пророков в Ветхом завете, призывает апостолов в Новом. Из многих притчей, и из некоторых с большою основательностью, он выводит тоже учение.

<sup>299</sup> - Таково же мнение бл. Иеронима (Com. in Math.): «делателями первого часа представляются мне Самуил, Иеремия и Иоанн Креститель, которые могут сказать с псалмопевцем: Ты, Бог мой, от чрева матери моей. Делатели третьего часа суть те, которые начали служить Богу в юности; шестого часа – те, которые в зрелом возрасте возложили на себя иго Христово: девятого часа – в преклонных летах, наконец одиннадцатого часа – в глубокой старости. Все, однако, равную мзду получают, хотя труд их был различен».

<sup>300</sup> - Кокцей: «здесь указывается на будущий ропот и негодование иудеев против язычников; ибо иудеи заявляли притязания, что в царствии Христовом язычники должны быть

подчинены им и не должны достигать своей награды, если они не потрутся столько же, как трудились иудеи в течение многих столетий». См. в пользу этого объяснения Greswell, Expos. of Par. Vol. IV, p. 370 и след.

<sup>301</sup> - Гергард: «Спасителю не была неизвестна самонадеянность Петра и прочих; и как надлежало опасаться, чтобы, вследствие высоких обещаний, они не превозносили себя пред другими, Он оканчивает назидательною мыслью, желая тем, слушающих, и, во-первых, Петра сдержать в пределах кротости и страха: так будут последние первыми и первые последними. Итак, не высоко мудрствуйте, не возноситеесь горделиво». То же думает Ольсгаузен, указывая на 20–28 ст. той же главы (ср. Мк.10:25), как на свидетельство, что ветхий человек, еще не умерший в апостолах, превратно понимал обетование.

<sup>302</sup> - Бенгель: «в отношении апостолов это не предсказание, а предостережение».

<sup>303</sup> - Прекрасно выражается Лейтон: «Ὁ φθόνος ἔξω τοῦ Θεοῦ хороῖ (в лице Божеском нет зависти), но совершеннейшая любовь, побуждающая каждого наслаждаться не своим только, но и взаимным счастьем ближнего, и блаженствовать, сорадоваться его радости как своей; оттого между ними бесконечное отражение и усугубление блаженства: подобно дворцу, блистающему золотом и драгоценностями, при сонме царей и сановников, когда стены его уставлены чистейшими зеркалами».

<sup>304</sup> - Григорий В. (Hom. 19 in Evang); «ропотники не наследуют царства небесного; наследующий небесное царство роптать не может».

<sup>305</sup> - Григорий В. (Moral, XIX, 21): «Все что мы делаем гибнет, если не охраняется смирением».

<sup>306</sup> - Флект: «сравнение это относится не к единичной личности, но ко всему действию» – замечание, имеющее частое приложение.

<sup>307</sup> - Динарий, римская ходячая серебряная монета, несколькими гранами легче греческой драхмы, равнявшаяся в

последнее время республики 8 ½ пенсам (около 25 коп. серебр.), впоследствии несколько меньшая весом. Это составляло хотя не редкую, однако щедрую плату за рабочий день (Тов.5:14). Мориер, в своем втором путешествии по Персии, стр. 265, заметил на одном рынке в Гамалане обычай, сходный с изложенным в притче: «здесь замечаем мы каждое утро, до восхождения солнца, многочисленные толпы крестьян, с заступами в руках, ожидавших наемщиков для работы на окрестных полях. Обычай этот был для меня поразителен как самое удачное объяснение притчи Господа, в особенности, когда, проходя вечером по тому же месту, мы нашли других, празднующих и вспомнили слова Его: «что вы здесь стоите целый день празднуя?» ибо на такой же вопрос наш, к ним обращенный, они отвечали нам: «никто нас не нанял».

<sup>308</sup> - Бернард, в отделе (In Cant. Serm. XIV, 4), относящемся к притче, говорит: «Он (Иудей) утверждает на условии договора, я – на свободном расположении воли».

<sup>309</sup> - Точно такие часы могли быть в период равноденствия Иудеи, а равно, и греки, и римляне разделяли естественный день – время от восхождения до захождения солнца – на 12 равных частей (Ин.11:9) и части эти летом были длиннее зимних; ибо, хотя разность между должайшим и кратчайшим днем в Палестине не так значительна как у нас, но она не маловажная; должайший день состоит из 13 ч. 12 м., кратчайший из 9 ч. 48 м., след., разница на 4 ч. и 14 м., так что час должайшего дня на 22 м. дольше часа кратчайшего. Равноденственные часы введены не ранее IV века (Diet. of. Grand. Rom. Antt. s. v. Hora, p. 485). Вероятно, день разделялся также на 4 большие части, подобно тому, как у римлян ночь разделялась на 4 стражи: о подобном разделении у евреев см. Мк.13:35.

<sup>310</sup> - Мальдонат: «весь мир, который вне церкви».

<sup>311</sup> - Автор из опасения, чтобы притча не была объяснена превратно, цитует отрывок из одного латинского сочинения, который считаем излишним приводить в русском переводе. Ср. бл. Августин. Serm. LXXXVII, 6: сказали ли люди, которые были наняты для виноградаря, когда домохозяин пришел к ним

нанимать тех, которых он нашел в третий час... сказали ли они: мы не придем, исключая как в шестой час? или те, которых он нашел в шестом часу, сказали ли: мы не придем, как только в девятом часу... справедливость требует давать всем одинаково, зачем же мы будем иметь больше труда? что он даст и что он сделает, решить это остается в его власти, но ты приходи тогда, когда зовут тебя». Св. Григорий Назианзин, Orat. xz, 20, где он говорит против тех, которые пользовались этой притчей как доводом в пользу отсрочки крещения.

<sup>312</sup> - Довольно замечательно пояснение Льва Великого по этому предмету (De Voc. от, Gent. I, 1, с. 17): «Призванные в одиннадцатый час в виноградник, и, сопричисленные к работавшим целый день, знаменуют жребий тех, кого божественное благоволение призывает к дарам благодати при конце их жизни, подавая не мзду за труд, но изливая богатство благодати своей на не потрудившихся, но избранных, дабы и после многих подвигов награжденные наравне с последними разумели, что они получили дар, а не мзду».

<sup>313</sup> - Эта механическая, противоположная динамической, идея о праведности, до крайних размеров доведена в китайской теологии, и образчик ее находим в замечательной книге, Livre des recompenses et des peines. Так, напр., стр. 124 «чтобы получить бессмертие, надо накопить три тысячи заслуг и восемьсот добрых дел». С другой стороны, как прекрасно Таулер представляет способ, которым люди могут вознаградить себя за «годы, которые как члены, пораженные раком, отгнили». «Не лишне спросить, как может человек вознаградить когда-либо потерянное время, так как нет столь краткой и мимолетной минуты, которой бы мы вполне не должны были посвящать по нашим силам и способностям Богу Творцу. Здесь представляется весьма разумный совет. Да отрешится человек всеми своими высшими и низшими силами от всякого места и времени, и да переселится он в то настоящее вечности, где Бог существенно и в некоем твердом настоящем пребывает. Там нет ни настоящего, ни будущего, там конец и начало всецелого времени сопребывают. Там, т. е. в Боге, обретается все утраченное. И те, которые обратили в привычку погружаться в

Боге и в Нём пребывать, те до излишества богаты и гораздо более находят, чем могут потерять... Все покинутое и утраченное можно обрести и вознаградить в драгоценнейшей сокровищнице Господних страстей».

<sup>314</sup> - Замечательно, что подобная же притча приводится Ляйтфуттом и др. писателями из Талмуда. Об одном знаменитом раввине, умершем в молодости, спрашивается: «чему был подобен рав. Бон Бар Каия? Царю, нанимавшему много работников, между которыми один исправлял свою обязанность превосходнее всех прочих. Что сделал царь? Он отвел его в сторону и ходил с ним взад и вперед. К вечеру те работники пришли за получением платы, тогда он и этому дал полную плату. Работники возроптали, говоря: мы трудились целый день, а этот только два часа, и между тем он получил равную с нами плату. Царь сказал им: «он в эти два часа сделал более, чем вы в целый день». Так р. Бон в течение своей 28-летней жизни лучше исполнил закон, чем другие во 100 лет». Ср. Specilegium of L. Cappellus p. 28. – Гаммер (Fundgrubend. Orients, vol. I. p. 157) приводит из Сунны, или собрания магометовых изречений, как бы бледное подобие этой притчи. Евреи, христиане, и магометане уподоблены трем артелям рабочих, нанятым в различные часы, утром, в полдень и после полудня. Нанятые позднее, получили вечером плату, вдвое большую против остальных. В заключение сказано «евреи и христиане будут жаловаться, говоря: «Господи, ты дал этим два карата, а нам только по одному». Господь отвечает «разве Я обидел вас против условленной платы?» «Нет», отвечали они. «Так знайте же, что другой карат есть избыток моей благодати». Ср. Gerock, , Christol, d. Koran, p. 141; Mohler, Verm. Shrift, vol. I p. 355.

<sup>315</sup> - Καύσων, сухой, знойный ветер (Ис.49:10; Иез.19:12; Иак.1:11), пагубный для всякой растительности, «ветер пустынный» (Ос.13:15), о котором бл. Иероним (Com in Os III, 11), говорит: «καύσων, т. е. засуха или палящий ветер, который истребляет цветы и опустошает все развивающееся»; «палящий зной = καῦμα τῆς ἡμέρας (4Цар.4:5). Он имеет много общего, хотя и не столь смертоносен, с пустынным ветром Самум или Самиель, который часто гибелен для жизни и действие которого

Венема (Comm. in Ps. XCI, 6) описывает так: «смешанный с ядовитыми частичками, ветер этот проникает наши внутренние части своим отравленным зноем и приносит мгновенное и ужасное разрушение. Тела людей вдруг подвергаются отвратительной болезни и начинают гнить». Ужасы самума описываются на одной великолепной странице в сочинении Пальграва *Journey through Central and Eastern Arabin*.

<sup>316</sup> - Reg. Brev. Tract. Interr. 255, 256.

<sup>317</sup> - Беллярмин: «это, по-видимому, означает скорее удивление, чем жалобу».

<sup>318</sup> - Так, Григорий Великий (Hom. XIX in Evang.), хотя и с особенным указанием на святых ветхого завета: «это как бы ропот вследствие того, что издревле отцы до пришествия Господа не приводились в царство: ибо они жили праведно для получения царства и, однако же, получение ими царства было надолго отложено». Ориген в том же духе ссылается на Евр.11:39,40.

<sup>319</sup> - Иероним замечает сходство этой притчи с притчею о блудном сыне, в особенности же указывает на ропот работников в вертограде и ропот старшего брата. Те претерпели труд целого дня и зной, а этот многолетние труды; те завидовали, уравненным с ними работникам, пришедшим в одиннадцатый час, этот с завистью смотрел на блудного сына, которого встречает отец с великою радостью; в обоих притчах хозяин виноградника и отец семейства равным образом упрекают завидующих в жестокосердии.

<sup>320</sup> - На вопрос: будут ли разные степени славы в небесном мире, Аквинат отвечает, что в одном отношении эта разность возможна, а в другом нет: «иной будет наслаждаться лицезрением Божиим совершеннее, чем другой, сообразно со своим лучшим расположением и готовностью к этому наслаждению». В другом месте: «добродетель (virtus) будет, как бы материальным мерилем степеней благодати и славы. Видение Бога одно, но различны способности созерцающих». Это весьма глубокомысленно выражено у Данте, в его «Рае», концентрическими кругами, суживающимися, по мере сближения

с центром света и жизни. Августин (Enarr. in Ps. LXXII, 1) дает понятие о едином созерцании Бога для всех. По понятию мистиков, Бог проявляет две силы: одну для кары, а другую для награды, но одна и та же сила различно действует на различные натуры, или, выражаясь их собственным сравнением, один и тот же жар сообщает твердость глине и растопляет воск. Зенд-Авеста представляет интересную параллель: «все в будущем мире переплывают чрез одну реку, но для одних она будет теплое молоко, для других растопленная медь».

<sup>321</sup> - Августин: «наследство Христовых наследников не умалется от умножения сынов; увеличивающееся число сонаследников не производит тесноты. Оно таково же для многих, каково и для немногих, одинаково для каждого и для всех». Та же мысль прекрасно выражена им в De Lib. Arb II 14, где об Истине, небесной невесте, он восклицает: «она принимает всех любящих ее, и они отнюдь не ревнивы друг к другу; она открыта для всех и целомудренна для каждого»; и у Григория, который говорит: «кто желает избежать огня ревности, пусть добивается такой любви, которую никакое количество искателей не сокращает никогда». То же самое прекрасно выражено Дантом, Purgat. xv, в том месте, которое начинается: Com'esser puote che un btn distributô In piú posseditor faccia piú ricchî Di sè, che se da pochi è passeduto? («как может быть, чтобы благо распределенное делало большее количество владельцев богаче, чем если бы оно обладалось немногими?»)

<sup>322</sup> - Беллярмин (de act. felic. sanct.): «Динарий означает вечную жизнь; но подобно тому, как, то же солнце орел видит яснее, чем другие птицы, и один и тот же огонь сильнее согревает близких к нему, чем далеких, так и в жизни вечной, один будет яснее созерцать, чем другой, один будет наслаждаться более другого».

<sup>323</sup> - Справедливо говорит Сенека: «смотрящему на чужое – свое не нравится». В др. месте: «никто не может и завидовать и в то же время быть благодарными».

<sup>324</sup> - Ἑταῖρε, в Вульгате – Amice, но бл. Августин (Serm, LXXXV, 3) выражается Sodalis, что лучше.



<sup>325</sup> - Выражение зависти всегда приписывается глазу. Втор.15:9; 1Цар.18:9 (и бе Саул подзирая Давида); Притч.23:6, 28:22; Тов.4:7; Сир.14:10, 31:13; Мк.7:22; Цицерон (Tusc. III, 9) производить *invidia a nimis intuendo fortunam alterius*. Верование в дурное действие глаз распространено всюду. У греков ὀφθαλμὸς βάσκανος и βοσκαίνειν = φθονεῖν (см. Ляйтфут, Ер. to the Galatians, p. 127); у итальянцев *mal* – occhio, у французов *mauvais-oeil*, у нас «сглазить». У персиян находим *Urentes oculos*. См. Becker. Charieles, vol. II, p. 291. С другой стороны, встречаем ἀγαθὸς ὀφθαλμός, независтливый глаз (Сир.32:10).

<sup>326</sup> - Leben Jesu, p. 196.

<sup>327</sup> - Едва ли в каком другом языке найдется равносильное провербиальное выражение как у греков: оно не редко цитруется Климентом Александрийским: !Πολλοί οἱ ναρθηκοφόροι, παῦροι δὲ οἱ βάκχοι (Многие носят повязку Вакха, но не многие делаются им).

<sup>328</sup> - Так Вольф (Curae, in loc.): „κλητούς и ἐκλεκτούς означают не противоположные категории по родовому понятию, а противоположные по степени блаженства и достоинства».

<sup>329</sup> - «Мзда», как выражение блаженства избранных, может допускать понятие о некотором праве, а не о действии и благодати; но в языке Писания (Мф.5:12, 6:1; Лк.6:35; 2Ин.8; Откр.22:12) и церковном, напр., в молитвах, оно выражает самопредание, чуждое мысли о праве. Для уяснения приводим слова Аквината: «человек может иметь пред Богом какую-либо заслугу не по абсолютному правосудию, но по некоторому предрасположению. И это удовлетворительное объяснение. «Мзда» соответствует делам, а дела, согласно протесту против учения папистов о заслугах, рассматриваются по правосудию божественного обетования (*justitia promissionis divinae*), а не по закону возмездия (*justitia retributionis*). Нет заслуги равно достойной (*condignum merium*), хотя, противное этому положение, Беллярмин выводит из самой притчи (См. Gerhard, Loc. Theol. loc. XVIII 8, 114). Если (Евр.6:10) говорит апостол: «не неправеден Бог, чтобы забыл дело ваше и труд любви», то должно понимать, «Бог верен обетованию» (οὐκ ᾄδικος тоже что πιστός). Ср. 1Ин.1:9; 1Кор.10:13; 1Пет.6:19). Augustin. Serm. XC,

4: не в силу долга, а в силу обетования Бог соделал Себя должником. В понятии «мзды» предполагается понятие о подвиге, но между ними нет никакой уставной меры, кроме той, которую назначает Податель, единственно по праву своего обетования.

<sup>330</sup> - Гергард: «жизнь грешников есть не что иное, как постоянный крик и провозглашение: мы не будем исполнять волю Божию».

<sup>331</sup> - Ἑὐώ, κύριε. В этом тексте встречается вариант: ναί, κύριε, ὑπάγω, κύριε, легко объясняющийся желанием переписчиков восполнить и уяснить фразу, которая могла казаться неполной. При этом подразумевается πορεύομαι, ἀπέρχομαι или другое какое-либо подобное слово. См. 1Цар.3:4, 6; Быт.22:1.

<sup>332</sup> - Ориген, Златоуст и Афанасий; Иероним также слова «я иду» приводит в параллель с словами сынов Израилевых при возведении Моисеем закона: «все, что сказал Господь, сделаем и будем послушны» (Исх.24:7). Aust. Oreg. Imperf. один между древними справедливо толкует значение притчи, замечая несообразность приложения к иудею и язычнику. Неправильное толкование Оригена, начинающееся словами: ὥς ἐμοὶ δοκεῖ, дает повод думать, что в Церкви было в ходу другое объяснение, прямо высказанное Иеронимом: «Другие не думают, чтобы притча эта была о язычниках и иудеях, но просто о грешниках и праведниках».

<sup>333</sup> - На монетах Маккавеев часто встречается изображение символа Палестины: виноградная лоза, кисть или виноградный лист. Deyling, Obs. sac. v. III, p. 236: «виноградная кисть, также виноградный лист и пальма, как видно по мумиям, были символами Иудеи».

<sup>334</sup> - Бернارد (in Cant. Serm. 30) проводит подобие церкви винограднику: «Насаждена в вере, коренится в любви, окопана браздою устава (дисциплины), удобрена слезами кающихся, орошена словом проповеди, и, таким образом, несомненно изобилующая вином, в котором заключается веселье и нет излишества: вином улаждающим, а не сластолюбие

возбуждающим. Сие-то вино веселит сердце человека, его-то вкушают с веселием ангелы». Ср. August. Serm, LXXXVII, 1 и Ambros. Expos, in Luc. IX, 29.

<sup>335</sup> - Гроций: лоза похвάζεται в притче (Суд.9:13), что Бог и люди увеселяются ее соком, что, в наиболее истинном смысле говорится о крови Христа.

<sup>336</sup> - Plin. Hist. nat. XIV, 3.

<sup>337</sup> - Cato: «нет имения более ценного и требующего более ухода». Все призванные возделывать духовный виноградник могут находить прекрасную аналогию у Вергилия (Georg. II, 397–419): «Est etiam ille labor curandis vitibus alter, Cui nunquam exhausti satis est: namque omne quotannis Terque quaterque solum scindendum, glebaque versis Aeternum frangenda bidentibus: omne levandum Fronde nemus. Redit agricolis labor actus in orbem Atque in se sua per vestigia volvitur annus». («Затем, нужно одеть лозу, чтобы она не истощалась: всю почву, трижды или четырежды в году, нужно разрыхлять; затверделый дерн постоянно разбивать кирками, со всего растения снимать его листья. Труд земледельца, подобно колесу, совершается круглый год»).

<sup>338</sup> - См. Orig. Comm. in. Matt, in loc.

<sup>339</sup> - Ἀρνός, torcular, точило, у ев. Марка ὑπολήνιον, lacus, – об этом последнем только собственно и может быть сказано, что оно выкопано. Шарден видел нечто подобное в Персии. Точила выкладывались камнем; иногда их вырубают в скале. Собранный в точило виноград давили обыкновенно ногами (Суд.4:27; Неем.13:15; Ис.63:3); выдавленный сок стекал сквозь решетчатое отверстие (в подточило, внизу подставленное – lacus vinarius, по Колумелле). См. Dictionary of the Bible s. v. Wine-press. Tristram Natural history of the Bible p. 509: «Древние точила принадлежат к числу интереснейших остатков Палестины и служат памятником промысла израильтян до времен плена».

<sup>340</sup> - Hom. H. XVIII, 564; Virg. Georg, II, 371: «Загороди также должно заплести – Tristram Natural hist. of the Bible pag. 430.

<sup>341</sup> - Такие временные башни я часто видел в Испании в то время, когда созревающие грозди могли искушать прохожих; и

они тем более необходимы, что виноградник обыкновенно лежит открыто при дороге без какого бы то ни было прикрытия. Площадка делается высоко из досок и столбов и закрывается рогожами для защиты от солнца; и на ней, имеющей далекий вид кругом, помещается караульщик с длинным ружьем. Нибур старший (Bechreib. v. Arab. p. 38) говорит: «в гористом округе Иемена я видел по местам, как бы гнезда на деревьях, в которых помещались Арабы для того, чтобы караулить свои поля. В Техамме, где деревьев было меньше, они строили для этой цели высокие и легкие башни». Вард (View of the Hindoos, vol. II, p. 327) замечает: «дикие кабаны и буйволы (Silvestros uri, Georg, II, 374) делают опустошительные набеги на поля и сады Индусов; для того, чтобы прогонять их, караульщики помещаются на возвышенных крытых площадках в полях: иногда на холмах, сделанных из земляного дерна; и караульщики часто бывают вооружены пращами, которые они употребляют с замечательной ловкостью и силой для того, чтобы прогонять хищников всякого рода».

<sup>342</sup> - Delitsch, в параллельном тексте Исайи. Служащая для обороны и украшения башня посреди виноградинка, есть Иерусалим, цареград с Сионом, царскою крепостью (Мих.4:8). Точило есть храм, откуда истекает поток, напояющий сладости (Пс.35:9), к которому стремится жаждущая душа (Пс.41).

<sup>343</sup> - Μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ там, как φραγμός здесь.

<sup>344</sup> - Амвросий Exr. in Luc. IX, 24;

<sup>345</sup> - См. Иринея, Con. Haer. IV, 36 «Ископал точило, приготовил вместилище духа пророчества». – Ambr. Exr. in. Luc. IX, 21.

<sup>346</sup> - Исайя V, 2 упоминает еще о двух благотворениях: виноградник насажден на вершине утучненной горы (apertos Vasshus amat colles, Virgill) почва была очищена от камней (4Цар.3:19) – что указывало на изгнание хананеян, дабы они не простерли рук своих к беззаконию (Пс.124:3). В Иез.16 находим назидательную параллель с этой притчей.

<sup>347</sup> - Морис (Frederick Maurice) заметил автору толкований, до издания их в свете, след.: «Я вообще не сомневаюсь в

истине этого толкования, но оно мне кажется скорее отводом от трудности, которой вовсе нет ни в притче, ни в нашем разговорном языке о Церкви. Церковь и поучает, и поучается, но наставники не суть только служители; Церковь одного поколения поучает церковь другого историей, деяниями, словами, заблуждениями, и пр. Церковь же, вне времени существующая, неизменяемое тело, поучает членов церкви, существующей в каждом периоде времени».

<sup>348</sup> - Ambros. Expos. in. Luc. IX, 23: «Он на долгое время удалился, дабы не очень поспешно показалось востребование; ибо, чем снисходительнее великодушие, тем неизвинительнее упорство, Φεοφιλακτ ἡ ἀποδημία τοῦ Θεοῦ, ἡ μακροθυμία. Bengel: innuitur tempus divinae taciturnitatis, ubi homines agunt pro arbitrio. См. Иез.8:12; Пс.9:5.

<sup>349</sup> - Бенгель: «слуги суть необычайные и более знатные служители; виноградари – обыденные».

<sup>350</sup> - Ἀπὸ τοῦ καρποῦ, система отдачи полей в аренду, употребительная во Франции, Италии, и в России. Плиний, Ер. IX, 37 находит в этой арендной системе единственное средство для получения дохода с своих поместий. Medendi una ratio si non summo, sed partibus locem. При этом назначались смотрители и сторожа (exactores и custodes), отличавшиеся от других слуг; они постоянно жили на самой ферме для приема следующей части урожая. – Шарден (Voyage en Perse, vol. v, 385, Langles ed.) находит ту же систему в Персии, и приложение оной немало служит к объяснению притчи. Этот договор, говорит он, по-видимому, есть частная сделка, но, тем не менее, в нем заключается непрерывный повод к обманам, спорам, и насилиям, причем, правосудие никогда почти не соблюдается и, к большей странности, положение собственника всегда плохо и выгоды его страдают. См. Du Cange под сл. Medietarius, Medietas.

<sup>351</sup> - Ἑκεφαλαίωσαν (Мк.12:4). Это своеобразное употребление глагола, употребляемого лишь с целью суммировать или подвести под одну главу; хороший пример такого употребления его находится в послании Варнавы, где о сыне Божиим говорится, что Он пришел во плоти, ἵνα τὸ τέλειον

τῶν ἁμαρτιῶν κεφαλαιώσῃ τοῖς διώξασιν ἐν θανάτῳ τοὺς προφῆτας αὐτοῦ (с. v.). Предположение Векфильда (Silv. Crit. II, 67), что (ἐκεφαλαίωσαν) здесь означает *breviter vel summam egerunt* – они «быстро покончили с ним», или, как объясняет его Ляйтфут, указывая на то обстоятельство, что слуга пришел требовать плату – «они покончили счета с ним» (в ироническом смысле) – совершенно несостоятельно. Винительный падеж αὐτόν решительно говорит против такого толкования, равно как и против предположения Феофилакта: συνετέλεσαν καὶ ἐκоруφώσαν τὴν ὕβριν.

<sup>352</sup> - Ἀπέστειλαν ἡτιμωμένον или как в лучших текстах ἡτίμησαν.

<sup>353</sup> - Бл. Иероним: «то, что сказано Им – постыдятся Сына Моего – сказано не по неведению; потому что как может не знать хозяин, видя, что в этом месте подразумевается Бог? Но о Боге всегда говорится как о сомневающемся, дабы сохранена была свобода воли человека». Ср. Амвросий, *De fide*, 17, 18.

<sup>354</sup> - На этом часто настаивают первые церковные писатели, доказывая божественность Сына. Ambr. *De fide* V, 7; «Заметь, что прежде назвал слуг, а потом Сына, дабы знали, что Единородный Сын Божий по божеству не имеет ни имени, ни общей доли с рабами». Ср. Iren. *Con. Haer.* VI, 38.

<sup>355</sup> - Бл. Августин: «они убили, чтобы обладать всем; и потому именно, что они убили, они потеряли».

<sup>356</sup> - Иларий: «замысел делателей, убиением наследника захватить наследство, это есть суетная надежда – смертью Христа удержать славу Закона». Гроций: «эти слова показывают, что священники и законники иудейского народа всеми силами старались посредством закона Божия угождать своему честолюбию и корыстолюбию».

<sup>357</sup> - Смерть Навуфея, пострадавшего из-за своего виноградника, часто принимается за пророческий образ смерти Христа. – Амвросий, *Exp. in Luc.* IX· 33: «Радуйся, виноградник, достойный такого стража: не кровь одного Навуфея, но бесчисленных пророков и, что еще более, драгоценная кровь Господа освятила тебя. Навуфей защищал временный

виноградник; тебя же на веки насадила для нас страдальческая смерть многих мучеников; тебя крест апостолов, сорекователь Господних страстей, распространил в концы мира».

<sup>358</sup> - Пример подобного обличения несправедливости как последнего средства отвлечь людей от греховной жизни, представляется в предсказании Елисея царю Азаилу. 4Цар.8:12–15.

<sup>359</sup> - Витринга: «Так прозрачен закон (jus) Божий, что, ежели человек беспристрастно рассмотрит в другом подобном то, чего по слепому самолюбию не хочет видеть в себе, то голос совести принудит его к сознанию правосудия Божия (causae divinae justitia). Истинно, Бог карает только тех, кого обличает собственная совесть. Бог в каждом человеке имеет Свое судилище, место Своего судьи: в нем человек судит человека».

<sup>360</sup> - Κακοὺς κακῶς, pessimos pessime, выражение proverbialное, по замечанию Гроция чисто классическое (petita ex purissimo sermone Graeco). Вместо многих подобных параллелизмов достаточно привести один, напр., в Sophocles, Ajax 1361–1364. Подобные идиотизмы в греческом нередки. Напр., λαμπρὸς λαμπρῶς, μεγάλαι μεγάλως, καθαρὰ καθαρῶς, σεμνὸς σεμνῶς, καλὸν καλῶς (Lobeck Paralip. p. 58). Параномазия κακοὺς κακῶς, прекрасно и с великою точностью выраженная в славянском переводе «злых зло погубит», утрачивается в переводе на многие другие языки. Также неравнозначительно передано повторение глагола φθείρειν, 1Кор.3:17 и вполне выражено по-славянски: «аще кто храм Божий растлит, растлит того Бог».

<sup>361</sup> - Ср. у Цицерона (de Inv. I, 32) правило, как доводить своего противника до самообличения.

<sup>362</sup> - Еф.2:20: ἀκρωγωνίαῖος, краеугольный камень, Иов38:6, λίθος γωνίαῖος; Мф.21:42: εἰς κεφαλὴν γωνίας, Зах.4:7: – ὁ λίθος ὁ πρὸς τοὺς ὀφθαλμοὺς [Возм. πρὸς τοὺς ὀφθαλμοὺς? – Редакция Азбуки веры.] (ср. 3Цар.5:11). – Христос – краеугольный камень, соединяющий иудеев и язычников, August, serm, LXXXVIII, II: «Угол, соединяющий две стены, из разных сторон сходящиеся. Что всего различнее как обрезание и необрезание, имеющее одну

стену от иудеев, другую стену от язычников? но краеугольным камнем они связуются».

<sup>363</sup> - Каэтан: «Это заключение расширяет смысл притчи: притча оканчивается карой преступников; но этим выводом дополняется, что убийство сына не лишило сына наследия: это явствует из приведенного пророчества о Мессии под образом камня».

<sup>364</sup> - Tertull. adv. Marc. III, 7: «Христос – истинный камень как бы утвердился на земле; но в день будущего суда, как бы с неба приидет, и сокрушит злочестивых: это и сказано об оном камени: на кого он упадет, того раздавит». Иное разбиться, иное быть раздавлену.

<sup>365</sup> - Λικμήσει, от λικρός, то же что πτύον, Мф.3:12, лопата для отвеяния мелкой соломы и мякины от жита. Ис.17:13, 41:2, 13, 16; Пс.1:4. В Новом Завете встречается это только в настоящем тексте. Ср. параллельное место Дан.2:44.

<sup>366</sup> - H. de Sto Victore (Annot. in Luc.): «Согласно с нравственным значением, виноградник сдается в аренду, когда таинство крещения вручается верующим, для того, чтобы они трудились в нем. Три служителя посылаются для получения плодов, когда закон, псалмы, и пророки поочередно увещают к Доброй жизни. Они принимаются с оскорблениями или подвергаются избиению, и изгоняются, когда люди презирают или хулят, слышимое ими слово. Наследник, который посылается после всех, убивается тем, который презирает Сына Божия и богохульствует на Духа Святого, Которым он освещен. Виноградник отдается другому, когда смиренный обогащается благодатью, которую он отвергает от себя высокомерно».

<sup>367</sup> - August. De cons. Evang.; Григорий В. Hom. 38 in Evang. Феодорит, Кальвин, Мальдонат странным образом доказывают тождество этих притчей и последний прибавляет: Quae dissimilia videntur adeo sunt levia, ut ab hac sententia dimovere non debeant. («являющиеся различия столь незначительны, что они не должны отвлекать нас от этого мнения»).

<sup>368</sup> - Флект (De Reg. Div. p. 241): «Свойство последних притчей Матфея таково, что они дышат священным сетованием



божественного духа, имеют строгий характер. Они относятся к тому времени, в которое Спаситель, вполне изведавший коварство, злые замыслы, и слепоту фарисеев, священников, и народных наставников, предусматривает, с каждым днем усиливающуюся, их вражду против Богочеловека». – Унгер, De Par. les. p. 122: «ев. Матфей, по-видимому, излагает притчу, которую Иисус в последнее время, и при более суровых обстоятельствах, Сам повторил, – притчу, несколько измененную, распространенную, усиленную и грозную, предрекающую о целом народе иудейском».

<sup>369</sup> - Strauss, Leben Jesu, vol. I. p. 677 и сл. Keim, Leben Jesu, vol. III, p. 129.

<sup>370</sup> - Часто на востоке пиршество имело великое политическое значение; в действительности это было великое собрание царских вассалов; с этой точки зрения отказ приглашенного имел вид мятежа. Пиршество, описываемое в кн. Есф.1, по мнению некоторых, тождественно с великим собранием, которое давал Ксеркс (Агасвер) пред своим походом на Грецию (σύλλογον ἐπικλήτον Περσέων τῶν ἀρίστων); впрочем, Геродот выставляет на вид его политическую, а священные историки празднственную сторону.

<sup>371</sup> - Бенгель: «слово «отвечает» может быть употребляемо не только о том, которому дан был вопрос, но и о том, кому подан был повод говорить».

<sup>372</sup> - Ποιεῖν γάμον (Быт.29:22; Тов.8:19; 1Мак.9:37, 10:58), как и у греч. классиков, более означает «делать брачный пир», а не самый «брак» (Мф.25:10; Есф.2:18); иногда понятие о браке опускается совершенно и разумеют одно пиршество – Есф.9:22, и, вероятно, Лк.14:8. Брачные пиршества продолжались иногда 7 или 14 дней (Быт.29:27; Суд.14:12; Тов.8:9), как заветное число, а не случайное.

<sup>373</sup> - Витринга (in Apocal. XIX, 7): «эти брачные принадлежности изображают теснейшее единение Христа с Церковью, которое сопровождается взаимным залогом веры, и запечатлевается договором соглашения для произведения того духовного народа, который должен покрыть мир. Брачный пир

предзнаменует одинаково как благословения благодати, которые, в силу праведности Христовой, изливаются для удовлетворения и возвеселения церкви, так, равным образом, и предвосхищение этих благословений, и, наконец, радость и торжество, которые соединяются с плодами благодатных благословений и изливаются из нее на гостей этого пиршества».

<sup>374</sup> - August, in ep. I Joh. Tract. 2. «Не как в плотском браке, где одни суть гости, а другая, именно невеста, в брак вступает; в церкви, все приходящее в истинном духе, делается невестой».

<sup>375</sup> - Августин и Григорий В. (Hom. 38 in Evang.) обходят эту трудность, принимая брак между божественным Словом и «человеческой природой», не исключая, в то же время, ясно выраженного понятия. Еф, v, 24–32. Григорий примиряет оба понятия: «Отец устроил брак царственному Сыну, сочетав с Ним, чрез таинство воплощения, св. Церковь».

<sup>376</sup> - Собственно: Vocatores, invitatores, κλήτορες, δεῖπνοκλήτορες, ἐλέατροι.

<sup>377</sup> - Так Стопп (Opusc. acad. vol. 1. p. 120) утверждает, что τοὺς κεκλημένους означает vocatos, равно как и vocandos. Это смешение понятий явствует из Лк.14:16–17.

<sup>378</sup> - Тертуллиан на основании этой притчи, или лучше, параллельного ей текста Лк.14:16 опровергает разъединение Ветхого и Нового Завета, взаимную связь которых не признавал Маркион (Con. Marc. IV, 31). Ср. Irenaeus IV, 36.

<sup>379</sup> - Смерть Иоанна Крестителя не ослабляет этого положения, ибо он был обезглавлен по приказанию эдомитянина, след., человека, вовсе не бывшего званым гостем, да и проповедь его содержит учение закона, а не евангельское. – Мф.14:4.

<sup>380</sup> - Chardin (Voy. en Perse, vol. IV, p. 48): «баран и ягненок убиваются утром для того, чтобы есть их в ту же ночь... Персы думают, что свежеебитое мясо самое лучшее» (сн. Быт.18:7, 8, 43:16; Притч.9:1–5).

<sup>381</sup> - Эти посольства понимались различно (ст. 3–4). Ориген относит оба ко времени пророков, Иероним соглашается с

мнением о первом посольстве, но сомневается относительно второго. Григорий В. (Hom. 32 in Evang) приписывает первое пророкам, а только второе апостолам. Вернее толкование Илария (Comm, in Matt in loc.). «Слуги, посланные для приглашения званых, суть апостолы, ибо им надлежало напомнить тем, кого звали пророки. Вторично же посылаемые в звании учителей суть апостольские мужи и преемники апостолов».

<sup>382</sup> - Бенгель, при своем редком искусстве открывать самые тонкие намеки св. Писания, справедливо говорит: «один был удерживаем ложным чувством самодовольства, другой – страстью к наживе». Гергард предлагает то же самое объяснение (Harm. Evang. 153): «под теми, которые идут своими путями для совершения купли-продажи, мы должны понимать тех, которые склонны к богатству, которое еще нужно приобрести; под отправляющимися на свой участок земли разумеются те, которые находят греховное удовольствие в богатстве, уже приобретенном».

<sup>383</sup> - Замечательную параллель читаем во 2Пар.30. Восстановляя в Иерусалиме поклонение Иегове, Езекия послал сзывать все колена Израильские на торжественное празднование Пасхи... «И ходили гонцы из города в город»... «но над ними смеялись и издавались», впрочем не все... «некоторые смирились и пришли в Иерусалим».

<sup>384</sup> - Григорий Великий (Беседа 38 на Еванг.): «ибо что такое эти воинства ангелов, как не воинства нашего Царя?»

<sup>385</sup> - Irenaeus. Con. Haer. IV, 36, 6.

<sup>386</sup> - Даже язычники могли понимать это. Когда погибала Троя, то поэт описывал народ только как, смотрящий на своих греческих врагов, занятых делом разрушения: но для Энея, когда его богиня-мать очистила ему глаза, являлись уже и другие враги; для него Apparent dirae facies; inimicae Trojae Numina magna Deum. AEn. II, 601–623. «Страшные лица, могущественные явления богов, Видны мне, выстроившиеся против Трои».

<sup>387</sup> - Кейль: «на выражении «тогда» не нужно настаивать особенно. Притча не есть историческое исчисление отдельных фактов, согласно с их хронологическим порядком, но воображаемое повествование, в котором различные стадии действия соединены между собой по их внутренней связи».

<sup>388</sup> - Распутия, διέξοδοι, transitus, exitus (Durchgang, Ausgang). Grotius: viae extra urbem ducentes. Kuinoel: compita viarum, перекрестки. Златоуст (Hom. (69 in Matt.) употребляет термин τριόδους. Schleusner: loca ubi plures platiae concurrunt. Иез.21:21: ἀρχαὶ δὺὼ ὁδῶν.

<sup>389</sup> - Такие угощения бедных богатыми сановниками и царями упоминаются в иудейских писаниях. Schoettgen, Ног. Hebr. vol. 1 pp. 174. 289.

<sup>390</sup> - Foedam amavit, ut pulchram faceret; мысль, которую он развивает и в других местах (In I Ep. Joh. Tract. 9): «Он первый возлюбил нас, Сам будучи всегда прекраснейшим. II что такое были те, которых Он возлюбил, как не грязные и презиаемые? Он понимает поэтому не то, чтобы извергнуть нас как негодных, но изменить нас и сделать прекрасными вместо презренных. Как можем мы сделаться прекрасными? Любя Того, Который всегда прекрасен. Как любовь возрастает в тебе, так также возрастает и красота, потому что сама любовь есть красота души».

<sup>391</sup> - Иероним: «Между самими язычниками есть бесконечное различие: один склонны к порокам и падки на зло; другие, по чистоте своих нравов, преданы добру». Противоборствуя пелагианам, Августин не решается выразить ту же мысль и «добро» язычников называет «minus mali» в сравнении с другимн. – Он вооружается против злоупотребления этих слов, открывающих доступ к таинству крещения людям, которые с полной, по человеческим понятиям, врою не отреклись от всякого прошедшего нечестия; в противном случае сами слуги хозяина могут делаться сеятелями плевел (De fide et opet. 17). Амвросий (Exp. in Luc VII, 202) повелевает войти и добрым, и злым, дабы преумножить добрых, склонности злых изменить на лучшие, дабы исполнилось изречение: tunc lupi et agni simul pascentur.

<sup>392</sup> - Бл. Августин: «ибо это одеяние должно заключаться в сердце, а не на теле».

<sup>393</sup> - Θεάσασθαι – именно «посмотреть». Вульгата, в которой стоит глагол *videre*, не столь выразительно как древне-итальянский перевод *ut spiceret*.

<sup>394</sup> - Τοὺς ἀνακειμένους, *discumbentes* (Вульг.), сидящих за столом.

<sup>395</sup> - Бенгель: «по какой благосклонности рабов? по какой твоей собственной дерзости?»

<sup>396</sup> - Субъективная, а не объективная частица отрицания: μή, а не οὐ – μή ἔχων ἔδνυμα γάμου, «не имеющий (заведомо неимеющий) брачной одежды. Встречающееся у Плутарха (*Amator.* 10) ἰμάτιον νυμφικόν означает одежду жениха, а не гостей, – ἐσθῆς νυμφική (*Charito* I, p. 6), невестина одежда (*Becker, Charicles*, vol II, p. 467). Не разумеется ли под этой фразой, относящейся более к Жениху, чем к гостям, что истинное украшение последних тождественно с Его одеянием: оно дается им от Него; оно таково же, в какое Он облачается, ибо христиане суть отражения, конечно, недостаточные и несовершенные, Христа.

<sup>397</sup> - Известен рассказ Горация (*Ер.* I, 6, 40) о пяти тысячах одежд, которые Лукулл, исследуя свой гардероб, нашел в своем владении; и Шарден, аккуратность которого восхваляется всеми позднейшими исследователями восточных обычаев, также говорит (*Voyage en Perse*, vol. III, 230): «трудно даже поверить, какие расходы царь Персидский делает для этих подарков. Количество одежд, которые он раздает, бесчисленно. Его гардеробы все переполнены: и одежды, содержащиеся в запасах, все надлежащим образом рассортированы».

<sup>398</sup> - К этим местам можно прибавить Гомер, *Илиада*, XXIV, 228 и сл. Ксенофонт, *Киропедия*, VIII, 3, 1,

<sup>399</sup> - См. тоже *Plutarch, Pompeius*, 36.

<sup>400</sup> - На новейшем Востоке (а восточные нравы столь мало изменяются, что новейшие примеры также хороши, как и древние) мы имеем пример визиря, теряющего свою жизнь вследствие такого именно упущения в ношении почетного

платья, посланного ему царем. Пример этот приводится у Шардена. Сановник, чрез руки которого прошло царское одеяние, вместо него послал простую одежду. Явиться в этой последней означало бы, что визирь находится в немилости при дворе; он поэтому заменил ее другой одеждой, даром покойного царя, и в этой последней публично вступил в город. Когда об этом стало известно при дворе, то придворные объявили визиря собакой за то, что он презрительно отверг царское одеяние, говоря, как бы: «я не нуждаюсь в одеждах шаха Сефи». И они столь возбудили царя против него, что это стоило визирю жизни (Burder, Orient. Liter, v. I, p. 94; см. Геродот, IX, 111 в отношении того способа, как отомщено было отвержение дара монарха). Олеарий (Travels, p. 214), вместе с посланниками, в совете которых он находился, был приглашен к столу персидского царя. Нам было сказано – продолжает он – мемандером, что мы, согласно с их обычаями, должны надеть великолепные одеяния, посланные нам от царя, поверх наших одежд, и в таком виде явиться в его присутствие. Посланники сначала отказались; но мемандер настаивал на этом столь серьезно, заявляя, как заявляли и другие, что опущение этого крайне не понравится царю, так как все другие посланники соблюдают такой именно обычай, что, наконец, они согласились и накинули, как равно и мы, великолепные одеяния на свои плечи, и в таком виде шествие двинулось». Из этого места мы видим, что, строго говоря, тут не происходило действительной перемены одежды, но почетная одежда была или плащом, надевавшимся сверх других одежд, или мантией, привешивавшейся к плечам. Шульц описывает, что данная ему одежда была с широкими рукавами, свешивавшимися вниз (так как рука не вкладывается в них); белая подкладка ее состояла из козьей шерсти, смешанной с серебром, но, вытканные по ней цветы, были из золотистого шелка». Он также говорит о необходимости надевать ее при всяком представлении султану (Rosenmüller, Alte und. Neue Morgenl. v. 5 p. 86. См. также Schuyler, Turkestan, 1876, vol, II pp. 40, 41).

<sup>401</sup> - Ириней поэтому превосходно говорит (IV, 36, 6): «человек, который не имеет брачной одежды, есть, таким

образом, поноситель». Цицерон (In Vatin. 12, 13) весьма много значения придает тому обстоятельству, что Ватиний однажды явился на большое торжество (supplicatio) в черном одеянии, и в этом он видел легкомысленное неуважение и оскорбление по отношению как к хозяину пира, так и к другим гостям.

<sup>402</sup> - Ἐφίρωθη, от φήρος (ἐπιτόριον). Буквальный смысл этого слова см. 1Тим.5:18. По толкованию Златоуста, κατέκρινεν ἑαυτόν (он осудил самого себя).

<sup>403</sup> - Ибо, выражаясь словами Цицерона, молчание есть форма признания (taciturnitas imitatur confessionem).

<sup>404</sup> - Бл. Августин: «в судилище входит Бог, который, в Своем долготерпении, обитает вне его»; и Auct. Oper. Imperv.: «нужно подразумевать, что царь входит, когда Бог производит суд над людьми, дабы видно было, какую степень добродетели имеет каждый человек, и достоин ли он того места, которое занимает в церкви».

<sup>405</sup> - Лже-Афанасий (De Parab. Script.). Также Weisse, Evang. Gesch. vol. II, p. 114.

<sup>406</sup> - Gurtier, Syst. Theol. Proph. p. 676. Antichristus singulariter est ἑταῖρος, vicarium illius se venditans, et solio ejus solium nequitiae associans! У иудеев есть любопытное предание об Исаве, как о прообразе антихриста; он будет гостем, изверженным из царства Божия. В Иерусалимском талмуде читается «Злочестивый Исав прикроет себя одеждою и сядет между праведниками в раю в будущем мире, но Бог извергнет его оттуда», каково значение Авд. 6.

<sup>407</sup> - Каэтан, тоже самое: «здесь описывается самое точное различие между этим великим множеством, потому что Бог настолько видит всех людей, что Он имеет, личное попечение о каждом из них, и поэтому мы здесь имеем отдельного человека, описанного так, как он был видим».

<sup>408</sup> - Бл. Августин (Enarr. in Ps. LXI, 4): «среди этой большой толпы гостей один удаляется от пиршества и подвергается наказанию. Но Господь, желая показать, что этот один человек представляет собой одно тело, сделанное из многих, повелев изгнать его и подвергнуть должному наказанию, немедленно

прибавить: ибо много званых, но мало избранных... Кто же были избранные, как не те, которые остались? Однако же только один был изгнан и осталось много. Как же, если только Один из многих был изгнан, избранных может быть мало, если только в этом одном не содержатся многие?» См. также *Con. Don. post Coll.* 20. Наоборот, в *1Кор.9:24*, один из многих, получающий награду, представляет собой многих избранных.

<sup>409</sup> - *Ignatius ad Ephes.* 1, 4. «Это начало и конец жизни; начало – вера, конец же – любовь».

<sup>410</sup> - Отцы разумеют под брачной одеждой любовь или святость. Так, Ириней (IV, 36,6): «те, которые призваны на вечерю Господню, по причине своего худого поведения не получили и Св. Духа». Тертуллиан (*De Resur. Carnis*, 27): «святость плоти»; Лев: «одеяние добродетели»; Ориген: «одежда добродетели»; Иларий: «брачная одежда есть слава Св. Духа и белизна небесной одежды, которая получается исповеданием доброго вопрошания и содержится целою и незапятнанною в собрании царства небесного»; так, Григорий Великий (*Hom.* 38 in *Evang*), ср. также Златоуст (*Hom.* III in *Ephes.*, приводимый Бенгамом, *Christ. Antt.* xv, 4, 2). И, однако же, Гроций, который дает свое собственное объяснение: «хождение достойное нашего звания», утверждает слишком много, говоря: «так, древние комментаторы на это место с великим единодушием»; потому что Амвросий (*De Fide* IV, 1) говорит о «брачной одежде веры»; хотя в другом месте (*De Roenit.* I, 6) он говорит: «отвергнут тот, который не имел брачной одежды, плаща, т. е. любви, одежды благодати»: и опять, объединяя два прежних изложения (*Exp. in Luc.* VII, 204): «брачная одежда, т. е. вера и любовь», с чем согласуется бл. Августин (*Serm.* 90): «имейте веру с любовью, т. е. брачную одежду»; *Auct. Oper. Imperv.*: «брачная одежда есть истинная вера, которая чрез Иисуса Христа и Его праведность». См. также подобное толкование у Василия Великого (на *Ис.9*). Автор второго Климентова послания (§ 6) понимал крещение как брачную одежду, если только есть намек на эту притчу в его словах: ἡμεῖς, ἐὰν μὴ τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἀγνὸν καὶ ἀμίαντον, ποῖα πεποιθήσει εἰσελευσόμεθα εἰς τὸ βασίλειον τοῦ Θεοῦ; чтобы



придать некоторую вероятность такому смыслу этих слов, мы должны понимать здесь βασιλείον как «дворец», а не как = βασιλείαν: «если только мы не содержим наше крещение святым и незапятнанным, с каким дерзновением войдем мы во дворец Божий?»»

<sup>411</sup> - Так, Гергард: «брачная одежда есть Христос, который на этом вечном пире есть вместе и жених, и брашно, ибо мы возлагаем на себя Христа, когда по вере пользуемся Его заслугой, так что наша нагота, в присутствии суда Божия, может быть покрыта Его праведностью, как драгоценною одеждою, и равно, когда святою жизнью мы ходим по Его стопам (Рим.8:14), так как Христос не только дан был нам как дар, но и предложен нам как образец». Замечательны также слова бл. Августина: «брачная одежда, т. е. одежда сверх небесного человека», между тем как простая одежда есть «одеяние ветхого человека». Срав. «Пастырь» Ермы (3 Подоб. IX, 13); он видит в своем видении нескольких дев, и они представляют собою главные христианские добродетели: «Это святые духи, ибо человек не может иначе войти в царствие Божие, если эти духи не облачат его в свое одеяние. И действительно, не будет тебе никакой пользы в принятии имени Сына Божия, если ты не получишь от них и их одеяния».

<sup>412</sup> - Это уподобление часто встречается в св. Писании – Рим.8:14; Кол.2:10; Еф.4:22. Сюда же относится препоясание оружием (Еф.6:13–16; 1Сол.(Фес.)5:8); крещение уподобляется облачению во Христа (Гал.3:27; ср. Рим.8:12; Иез.16:10; Иов.29:14; Ис.61:10; Сир.11:31, 27:8). Schoettgen, *Hor. Heb.* v, 1. p. 699 цитует замечательные места, доказывающие, что таинственное облачение в праведность свыше не вовсе было сокрыто от иудеев. Благодать нисходит здесь, слава осеняет в будущем царстве. «Побеждающий облачится в белые одежды» (Откр.3:5, 4:4, 6:11, 7:9; 2Езд.2:39, 45). В книге Еноха эти одежды суть «одежды жизни». Ангелы, по иудейскому преданию, похоронные одежды входящих в рай сменяют на белые и блистательные (Eisenmenger, *Entd. Jud.* vol. II, p. 310).

<sup>413</sup> - Skleiermacher, *Taufreden* (Predigten, vol. IV. p. 787).

<sup>414</sup> - То были δοῦλοι ст. 3, 4; это суть διάκονοι. Ср. Ин.2:5, 9.

<sup>415</sup> - Н. de Sto Victore: *Ligatis manibus et pedibus i. e. ablata penitus potestate bene operandi.* – Удачнее Grotius τὸ ἄμαχον καὶ τὸ ἄφευκτον, *irrogati divinitus supplicii.* Cr. Plato, *Gorgias.* 526 r. – Бл. Иероним: «ангел низверг женщину вниз головой в средину эфы:... и, чтобы она случайно опять не подняла своей головы и не ликовала в своем нечестии и злодействе, он бросает в отверстие эфы талант свинцу, наподобие весьма большого камня, чтобы он сокрушил и сдавил нечестие в середине эфы, так, чтобы оно, каким бы то ни было образом, погибло». Назидательная параллель Зах.5:8. Женщина – само нечестие – сидела посреди эфы, великой меры суда Божия, и когда она ее наполнила, то была в нее повержена: кусок свинца брошен был ей в уста, дабы она не могла встать. Крылатые женщины, понесшие эфу, соответствуют слугам, а «внешняя тьма» стране Сennaар. Все видение пророка (Зах.5:5–11) сходствует с притчей и знаменует очищение церкви на суде отделением от нее грешников.

<sup>416</sup> - August. *Serm.* XXXI, 5.

<sup>417</sup> - Петр Ломбард (IV, dist. 50): внешняя тьма будет уделом грешников, ибо они будут навсегда отлучены от Бога (*penitus erunt extra Deum... Secluduntur penitus a luce Dei*).

<sup>418</sup> - См. выше Притча 2, прим. 38. – Meuschen (*Nov. Test. et. Talm. illus.* p. 106) и Pfeiffer (*Opp.* p. 861) приводит подобную же иудейскую притчу.

<sup>419</sup> - Ἐνδεδυμένους ἐνδύματα ἄλλότρια (LXX) – «облаченные во одеяния чуждые» (по-слав.).

<sup>420</sup> - Н. de Sto Victore (*De Arrha Animae*) содержится превосходное приложение истории Есфири к учению притчи. «Смотри, как много было собрано, чтобы одна могла быть избрана, именно та, которая покажется царю более прекрасной, чем остальные. Слуги царя собирают многих для украшения, а сам царь избирает одну себе в невесты. Первый выбор многих происходит, согласно повелению царя; второй выбор одной происходит, согласно воле царя... Высочайший Царь, сын Царя, пришел в этот пир (сотворенный Им Самим) для того, чтобы обручиться с женой своего собственного выбора, своей

собственной женой, женой, достойной царственного жениха. Но так как, когда Он явился в уничиженном виде, Иудея считала для себя позорным принять Его, то она и была отвержена. Слуги также Царя, то есть апостолы, были посланы во весь мир собирать души и приносить их во град Царя, то есть, во святую церковь... Многие поэтому были призваны, и входят в церковь по вере, и там получают таинства, являющиеся, как бы средствами и мастями, приготовленными для восстановления и украшения их душ. Но так как сказано устами истины, много званых, но мало избранных, то не все, допущенные до этой чести, будут избраны для царства, а только те, которые стараются очистить и украсить самих себя этими средствами, что, когда они будут приведены в присутствие Царя, они окажутся такими, что Он сам скорее изберет, чем отвергнет их. Смотри поэтому, в каком положении ты находишься, и ты поймешь, что тебе делать. Твой жених положил тебя на ложе, где украшаются женщины, дал тебе различные масти и разнообразные пряности, и приказал, чтобы тебе подавали царскую одежду с его собственного стола: все, что может содействовать твоему здоровью, твоему освежению, возобновлению твоей красоты и увеличению твоего благообразия – все это Он предложил тебе. Берегись поэтому, чтобы тебе не оказаться небрежным к твоему украшению, чтобы в твой последний день, когда ты будешь представлен пред лицом твоего жениха, ты (о, да не будет так!) не оказался недостойным его дожа. Готовься, как прилично невесте Царя, именно невесте небесного Царя, невесте бессмертного Жениха».

<sup>421</sup> - Так было правилом, что где жили десять иудеев в одном месте, там был приход и строилась синагога. О полноте числа десяти см. *Vitringa, de Synagoga*, p. 233 seq. *Bahr, Symbolik d. Mos. Cultus*, vol. I, p. 175.

<sup>422</sup> - У греков и римлян в таких случаях употреблялись факелы. *Catull. Epithal.* 98: «Факелы разливают золотые лучи». И еще: *Manu Pineam quate taedam. Apuleius* 10: *Veluti nuptiales epulos obiturae dominae, coruscis facibus praeiucebant. Eurip.* *νυμφικαὶ λαμπράδες. Becker, Charicles*, vol. II, p. 405. У евреев

были, в большом употреблении светильники с маслом; у греков λύχνον или ἐλλύχνιον в позднейшее время λαμπάς. По замечанию Елфинстона (Hist. of India, vol. I: p. 333): у индусов для освещения служат факелы, которые насыщают факельщики маслом из сосудов в виде бутылки (ἀγγεῖον притчи).

<sup>423</sup> - С великой пышностью (ст. 37). Wolf, journal p. 174. описания прежних путешественников, Harmer, Burder, Hughes (Travels in Sicily, vol. II, p. 20): «нам удалось видеть ночную процессию, которая обыкновенно сопровождает жениха, идущего с невестой из отцовского дома в дом будущего мужа. Она состояла приблизительно из ста человек, почетнейших в городе, с толпой факельщиков и музыкантов. Приняв девицу, они возвращались с присоединившейся к ним равно многолюдной толпой девиц, в знак расположения к невесте. Эти последние соответствуют девам притчи; они присоединяются к процессии не прежде как жених, приняв свою невесту, ведет ее в ее новое жилище.

<sup>424</sup> - Becker, Charicles, vol. II, p. 468.

<sup>425</sup> - Poiret (Div. Decon. IV, 12, 18, vol. II, p. s. 270): «Те, которые во время пришествия будут находиться в состоянии благодати, но виновные во многих слабостях и небрежении, еще неисправленных и неочищенных, – те, говорю я, исключаются из славного царства Христова на земле, пока не пройдут тысячи лет этого периода, и увидят дверь оною для себя запертой. И так они останутся вне, во мраке чистилища. Блаженство их отдалится до общего воскресения, но по истечении тысячи лет царства Христа и святых. Это достаточно явствует из притчи о глупых девах. Мы видим их, исключенными из брачного пиршества, хотя они были девы, имели светильник веры и призывали Господа. Запертая уже дверь не отворялась во все продолжение этого времени, ибо потрясение, которое имеет произойти в этом мире и во всем, его населяющем, и чрез которое Господь произведет эту славную перемену – (это и будет дверь, в него ведущая) – произойдет только единожды. Еще единожды, говорит Он, и Я подвигну небо и землю, и все те, которые тогда за свою совершенную чистоту найдутся удостоенными славы, действием этого божественного

потрясения изменятся; после же этого времени, до будущего общего воскресения, не произойдет никакой общей перемены. Тогда наступит день покоя природы и всех тварей, кои в оный введутся. Отселе надлежит глупым девам и всем не облекшимся в брачную одежду ожидать самой вечности. Да и кажется невероятным, чтобы эти небрежные девы, имеющие столько добрых расположений, а равно и те, которые, в то время, не будучи еще готовы, сделали, однако, добрые начала, на веки погибли; но невероятно и то, чтобы Христос, какого бы рода приготовления они ни делали, после того, как дверь была заперта, паки вышел из своего покоя, и их ради, произвел новый суд и некоторое новое разделение в природе».

<sup>426</sup> - Blätter für höhere Wahrheit, vol. VII, p. 247.

<sup>427</sup> - Reden Jesu vol. II, p. 581.

<sup>428</sup> - Августин (Serm. XCIII, 2), остерегает от такого ограничения притчи, которая относится ко всем верным католикам и благодеющим в церкви Божией. В ином месте: *Virginitas cordis, fides incorrupta*. Иероним (in loco): *Virgines appellantur, quia gloriantur in unius Dei notitia, et mens eorum idololatriae turba non constupratur*.

<sup>429</sup> - Иероним, Adv. Jovin. 2: «Десять дев не изображают собой всего человеческого рода на земле, а лишь примеры бдительных и беспечных: одни всегда ожидают пришествия Господа; другие, погруженные в сон и бездействие, о будущем суде не рассуждают». Тертуллиан упоминает о странном злоупотреблении этой притчей гностиками. Пять глупых дев, говорят они, суть пять чувств, часто поддающихся обманам и вводящих нас в заблуждение: пять мудрых – это мыслящие способности (de Anima, 18).

<sup>430</sup> - Таково же Августиново толкование (Ep. CXL, 33; Serm. CXLI, 11): «Светильники суть добрые дела... и честное общежитие, которое есть также светильник; но при этом весьма важно самое намерение... Что же значит запастись елеем, как не то, чтобы иметь сознание добрых дел для угождения Богу, а не радоваться людской похвале?» По Кокцею: «учение Духа Святого, питающее неиссякаемую верность».

Приводим превосходное толкование Каэтана (римского католика) в том же духе: «тем отличаются делатели добрых дел, что некоторые ограничиваются лишь внешним свидетельством самых деяний, но не всем сердцем своим возлюбили Бога, не каются в грехах своих, как в поступках, противных Богу; не Бога ради любят себя и своих ближних. Другие так делают добро, что и самые дела свидетельствуют о их благодушии и внутри себя, в своей совести, они сознают свидетельство Святого Духа, что они суть сыны Божии... Они чувствуют, что возлюбили Бога всем сердцем своим, Бога ради скорбят, Бога ради любят себя и ближних, и в Боге поставляют вину своей любви, надежды, страха, радости, печали, кратко сказать – вину всей внутренней и внешней деятельности, вот елей в наших собственных сосудах!»

<sup>431</sup> - Jeron. In loc. Не имеют елея те, кои, по-видимому, с подобной верой Господа исповедуют, а о добрых делах небрегут. Ср. Orig. in Matt. Tract. 32.

<sup>432</sup> - По выражению Августина: вера – душа души твоей.

<sup>433</sup> - Кто не согласится с истолкованием Герарда: «Зажженные светильники – внешнее исповедание устами и внешний вид благочестия: елей в сосудах – внутренняя сердечная правота, истинная вера, искренняя любовь, бдительность и разумность, зримые для очей Божиих, а не человеческих».

<sup>434</sup> - См. August. Ep. CXL, 31; Serm. XCIII, 8; Григорий В. Ном. 12 in Evang, и автор слова, найденного в творениях Бернарда (vol. II, p. 722): «елей в светильнике есть явление доброго дела; но когда оно видимо для ближних, когда ему дивятся с похвалою, тогда возносится горделивый дух делателя, и если он себе, а не Богу приписывает славу, то свет угасает, и, по недостатку питания, светильник, ярко светящийся пред людьми, помрачается пред Богом. Мудрые же девы, кроме елея в лампадах, запасают елей в сосудах; поскольку святые души, ожидая пришествия своего жениха, пламенно взывают ежедневно: да приидет Царствие Твое; кроме дел, светящихся пред ближними, сокровенно творят дела, лишь Отцу небесному видимые. Это слава дщери царевой внутри, ибо она светлеет

светом совести более, чем извне, и не признает достойным мзды того, что вознаграждается мирскою славой. Действует то, что превосходит внутренне, скрывается в тайне, обращается горе с молитвами, проливает слезы, свидетельствуется о любви, – вот внутренняя слава дочери царевой. Этого елеса не имеют глупые девы, ради суетной славы благотворящие».

<sup>435</sup> - Августин: «сокрыт день последний, дабы всякий день мы были в ожидании», и Тертуллиан (*De Anima*, 33): «настойчивость веры может быть испытываема неуверенностью ожидания; она всегда ожидает дня, и, однако же, всегда находится в неведении; ежедневно боится того, на что ежедневно надеется».

<sup>436</sup> - Августин, не соглашаясь с общим ожиданием близости страшного суда, в его время господствовавшим, говорит (*Ер. Схсiх*, 5): «не тот любит пришествие Господа, кто твердит о его близости или о его отдаленности; но тот, кто, близко оно или далеко, ожидает его с искреннею верою, твердою надеждою, пламенною любовью».

<sup>437</sup> - По словам Августина: *Praedixi non fixi* (предсказал, но не назначил).

<sup>438</sup> - Августин (*Ер. схсiх*, 5): «дабы случайно, когда настанет время, в которое, по их верованию, Он должен прийти, и которое пройдет так, что они не заметят его, – они не подумали, что и все другие обещания обманчивы, и не отчаялись в самой награде за свою веру».

<sup>439</sup> - Кокцей: «это означает беспечность, которая проникла в христианскую церковь, после ночного бдения ее в период гонений». – Гроций приводит в объяснение *Иак.3:2* и *Рим.8:2*. Мальдонат говорит: *Dormire interpretor desinere de adventu Domini cogitare*.

<sup>440</sup> - *Serm. XCIII*, 5; *Ер. CXL*. 32.

<sup>441</sup> - Иларий (*Com. in. Matt*, XXVII) объединяет оба эти мнения: «сон тех, которые ожидают, есть покой верных, и во время покаяния временная смерть всех».

<sup>442</sup> - Storr, *De Par. Christi*, *Opusc. Acad.* vol. I. p. 133.

<sup>443</sup> - Августин (Qaest. 83, Qu. 59): «эти девы вместе составляют одну, которая называется невестой, подобно тому, как все христиане, стекающиеся в церковь, должны называться как сыны, стекающиеся к своей матери, когда та, которая называется матерью, составляется из собрания этих самых сынов» (Откр.19:7, 9).

<sup>444</sup> - Comm. in Matt. in loc.

<sup>445</sup> - August. (Serm, XLIII, 6): Ночь означает время, когда не ждут. По словам, Иеронима, «внезапно, как бы в полночь, среди общей беспечности, раздастся глас о пришествии Христа». Прим. пер. Автор тоже прилагает к Реформации. Имевшие елей вошли, не имевшие елей в своих светильниках, т. е. действительного благочестия, остались вне. Те и другие представляют пример более знаменательного коечного разделения.

<sup>446</sup> - Ward (View of the Hindoos, p. II, p. 29) описывает свадебный обряд, которого он был свидетелем в Индии: «после двух или трех часов ожидания, наконец, около полуночи, было объявлено: «вот жених идет, выходите навстречу ему». Все, участвовавшие в процессии, зажгли светильники и поспешно заняли свои места в процессии, некоторые из них потеряли свои светильники и оказались неготовыми. Но уже было поздно отыскивать, и кавалькада двинулась».

<sup>447</sup> - Августин: «они готовятся дать отчет в своих делах». Кокцей: «у каждого человека возникает внутри себя вопрос о твердости его собственной веры».

<sup>448</sup> - Ручные лампы, по своей малости, не вмещали масла, потребного на несколько часов. Поправление их состояло или в прибавке нового масла, или в очищении светильни от нагара (Putres fungi), для чего к лампе привязывали на цепочке род иглы, немного загнутой (Et producit acu stupas humore carentes, Virgil, Moretum, 11). Подобные бронзовые лампы были находимы в гробницах (.Ср. Becker, Gallus, vol. II p. 205).

<sup>449</sup> - В греческом подлиннике ответ отличается чрезвычайной сжатостью, как это бывает в моменты особенной важности и поспешности. Бенгель: «отрывочная речь,



соответствующая этому моменту поспешности». О духе ответа мудрых девиц, в отношении их самих, бл. Августин замечает: «он был сказан не вследствие отчаяния, но вследствие трезвого и благочестивого смирения»; и Златоуст (о покаянии, бес. 8): «они действовали так не из недостатка сочувствия, но по причине краткости времени».

<sup>450</sup> - Август. Ер. CXL, 34: «Просят у мудрых и получают в ответ, что эти сами не знают, удовлетворит ли их совесть в ожидании милосердия Судии. Ибо, когда Судия этот воссядет на престол, то кто похвалится, что имеет чистое сердце, кто похвалится, что не причастен греху, если на суде милосердие не победит справедливости?»

<sup>451</sup> - Тертуллиан (De Pudic. 22) удачно пользуется этим ответом мудрых дев против отпущений (*libelli racis*), которые исповедники африканской церкви во время Декиева гонения обыкновенно давали падшим: «пусть для мученика будет достаточным, что он очистил свои собственные грехи. Только неблагодарный или гордый будет расточать другим то, что он приобрел дорого. Кто может искупить смерть другого своей собственной, кроме только Сына Божия?.. Поэтому, ты, который соперничаешь с Ним в отпущении долгов, если ты сам не погрешил ни в чем, то действительно пострадай за меня. Но если ты грешник, то как может масло твоего малого светильника быть достаточным для тебя и для меня?» Gurtler (Syst. Theol. Proph. p. 711) цитует странную историю из Мельхиора Адама, очевидно доказывающую, как опасно верить в человека и в человеческие заслуги более, чем полагаться на Бога. В 1322 г. представлялась в Ейзенахе, в присутствии Фридриха Мисийского, мистерия о пяти мудрых и пяти глупых девах. Мудрые были св. Мария, св. Екатерина, св. Варвара, св. Доротея и св. Маргарита. К ним пришли глупые просить масла, т. е., как это объяснял актер, просить помолиться за них Богу, чтобы и они были допущены на брак или в царство небесное. Мудрые отказали наотрез. Тут началось плачевное зрелище: глупые толкутся, рыдают, умоляют, но все это было напрасно, и они должны были идти покупать масло. «Что же значит, вскричал маркграф, наше христианство, если ни Мария, ни

всякая другая святая не могут за нас ходатайствовать?» Огорчение это имело следствием апоплексию, вследствие которой он умер на четвертый день и был погребен в Ейзенахе. Ср. Carlyle, *Miscellanies*, vol. II, p. 415. – Найденный список знаменитой мистерии, имевшей столь роковое действие, издан с примечаниями и переводом на новейший немецкий язык под названием: *Das grosse Thüringische Mysterium*, Halle 1855. Этот протест доминикан против францисканцев имеет богословское и поэтическое значение. Ниль (Dr. Neale) готовил перевод ее как раз пред своею смертью. В книге кардинала Петры (*Hymnographie de l'Eglise grecque*, Rome, 1867, p. 39) упоминается о греческой мистерии, по-видимому очень грубой, под названием «Пир десяти дев» св. Мефодия.

<sup>452</sup> - Августин (Serm. XCIII, 8): «это ответ не тех, которые советуют, но тех, которые издеваются»; и Лютер замечает: «праведные посмеются над смертью нечестивых».

<sup>453</sup> - В трактате *Pirke Aboth* находится такое сравнение: «этот мир подобен чертогу, будущий мир подобен брачному ложу. Приготовься к чертогу, чтобы ты мог приблизиться к ложу».

<sup>454</sup> - Сравни великолепный сонет Мильтона: *to a virtuous young Lady*.

<sup>455</sup> - «Царство небесное, как прекрасно выражается бл. Августин, есть место, куда ни враг не входит, ни откуда друг не выходит».

<sup>456</sup> - August., Ep. CXL, 35.

<sup>457</sup> - Здесь оправдывается торжественный стих: *plena luctu caret fructu sera poenitentia*. (Позднее покаяние исполнено скорби и бесплодно).

<sup>458</sup> - В Лк.13:25–27 тот же образ желающих войти, но не допущенных, представлен с важными изменениями. Хозяин назначил время для возвращения всех своих слуг домой. В урочный час он запирает дверь, и опоздавшие тщетно умоляют его впустить их. С содержанием этой притчи во многом сходствует другое изречение Господа (Лк.12:35–38). Здесь верные представляются не девами, а рабами; они не ждут возвращения Его с небесного брака, союза с церковью на

небеси. Предостережение о готовности встретить Его облечено в иной образ. Чресла их должны быть препоясаны (Ср. Иер.1:17; 1Пет.1:13) и светильники горящи, – т. е. они должны ожидать Его в готовности; дом их должен быть освещен; Он войдет безостановочно. Тогда все, для Него приготовленное, окажется приготовленным для них самих; «Он препояшется и посадит их, и, подходя, станет служить им». Что Он делал на пасхальной вечере (Ин.13:4), будет пророчеством того, что Он повторит с величайшей славой на вечере Агнца.

<sup>459</sup> - Следующее за тем не находится в тексте и вероятно заимствовано из Мф.24:44.

<sup>460</sup> - В первые и средние века эта притча составляла лучшее содержание христианского искусства. Мы уже видели (выше, прим. 32), как основывались на ней мистерии или религиозные драмы; см. также Du Meril, *Poesies populaires Latines*, p.138. Мюнтер (*Sinnbilder. d. Alt. Christ*, vol. II, p. 91) упоминает о картине, изображающей пять мудрых дев, на кладбище церкви св. Агнесы, в Риме, от весьма раннего времени; и Коммон (*Archit. Relig. Au Moyen Age*, p.345), по поводу изображений последнего суда, столь часто встречающихся на великих западных дверях собора, говорит: «наблюдатель часто на сводах врат десять статуэток женщин, из которых иные тщательно держат в обеих руках чашеобразный светильник, другие держат одной рукой тот же светильник, только опрокинутый. Скульптор всегда тщательно наблюдал, чтобы поставить мудрых дев по правую руку Христа и на стороне блаженных; глупых дев по левую сторону, на стороне осужденных». Ср. Didron, *Manuel d'Iconographie Chretienne*, p. 217 и сл.

<sup>461</sup> - Или они могут быть также сопоставлены между собой. Так Гсрард (*Harm. Evang. 164*): «Светильник горячий – это талант, употребляемый на пользу; светильник угашенный – талант праздный и зарытый в землю».

<sup>462</sup> - Мальдонат и др., доводами коих воспользовался Гергард (*Harm. Evang.154 ad in.*). Также С. а Lapide говорит о второй: *Alio tempore, fine et modo dicta est* (Притча эта была сказана в другое время, с другой целью и другим способом).

<sup>463</sup> - Strauss, *Leben Jesu*, vol. i. p. 675.

<sup>464</sup> - Унгер, усматривая это неединство притчи, еще раньше заметил (*De Par. Jes. Nat.* p. 130): «когда поэтому я обращаю внимание на простоту этой притчи, как она рассказывается ев. Матфеем, и на простоту единства всех притчей Христа, то ев. Лука, как мне кажется, присоединил здесь к этой простой притче другую, правда подобную же, но которая была произнесена при другом случае и иным способом».

<sup>465</sup> - См. *Greswell. Exp. of the Parables*, vol. V, part. II. p. 27 и сл. – *Dict. of the Gr. and Rom. Antt.* под сл. *Servus*.

<sup>466</sup> - *Auct. oper. Imperf. Hom.* 53: «намереваясь идти к Отцу, Он говорит о Самом Себе как об отправляющемся в далекую страну, вследствие Своей любви к святым, которых Он оставит на земле, так как в действительности Он был в далекой стране, когда находился в мире».

<sup>467</sup> - Οὗτοι τὰ χρήματ' ἴδια κέκτηνται βροτοί, τὰ τῶν θεῶν δ' ἔχοντες ἐπιμελούμεθα (люди не сами владеют своим имуществом: боги – настоящие владельцы, а мы только хранители благ). Эврипид, *Phoenissae*, 555.

<sup>468</sup> - Каэтан: «Бог благоприятно устрояет все в церкви. Он не обременяет человека сверх его сил и не отказывает никакому человеку в даре, соответствующем его крепости». Об этом распределении возможностей служения Лев Великий (*De Vos. Omn. Gent.* I, 8) делает несколько превосходных замечаний. Так, он прекрасно напоминает нам: «иное дело трудиться, другое – иметь способность к труду».

<sup>469</sup> - Бл. Иероним; «проповедуя евангельское учение, Христос давал одному более и другому менее, не вследствие щедрости или экономии, но согласно с силою приемлющего; подобно тому, как и апостол говорит о самом себе, что тех, которые не могли принимать твердой пищи, он питал молоком».

<sup>470</sup> - См. *Clemens Rom. Ep. ad. Cor.* 37, где приводится то же сравнение.

<sup>471</sup> - Сравни место у Шекспира в драме «Мера за меру», акт I, сцена 1.

<sup>472</sup> - Бл. Иероним (Ad Damas) находит дальнейшее различие между зарытием в землю и сокрытием в платке: «этот талант не должен быть полагаем в платке, т. е. не должно с ним обращаться небрежно и легко; не должен он быть зарываем также в землю, т. е. не должен быть затемняем земными мыслями».

<sup>473</sup> - Гроций: «он смиренно приписывает прибыль деньгам своего господина, а не своей собственной промышленности».

<sup>474</sup> - Leighton: «здесь мы получаем только весьма малую радость, нами воспринимаемую, но там мы входим в радость как корабли, отплывающие в море блаженства». Так, Гергард: «ибо так велика будет эта радость, что она не может содержаться в человеке или быть обнята им; поэтому человек входит в эту необъемлемую радость, но радость не входит в человека, как бы объемлемая человеком». Н. de Sto Victore (Erut. Théol. 3): «радость трояка: радость мира, радость тебя самого, радость твоего Господа. Первая возникает от мирского избытка, вторая – от доброй совести, третья – от испытания вечности. Поэтому ты не должен входить в радость мира, ты не должен пребывать в твоей собственной радости, но ты должен входить в радость твоего Господа... В первую радость человек вошел, когда он лишился рая; второй он начинает достигать, когда чрез веру примирится с Богом; но третьей он достигает только тогда, когда, увидя Его, как Он есть, человек будет наслаждаться Им вечно».

<sup>475</sup> - См. Dict. of Gr. and Rom. Antt. под сл. Manumissio, p. 596.

<sup>476</sup> - Здесь выражение σκληρός «жесток» (durus, immitis) сильнее чем αὐστηρός, «яр» (austerus, rigidus, asper у Лк.19:21).

<sup>477</sup> - Августин в проповеди, сказанной при принятии им епископства (Serm. cccxxxix, 3), имеет в виду эту притчу, говоря об искушении, которое устрашало его предстоящими трудами в церкви, нарушавшими подвиги его уединенного благочестия: «если я не пускаю в оборот, но прячу свои деньги, Евангелие устрашает меня. Ибо я мог сказать: для чего мне обременять людей, говоря нечестивым; отнюдь не поступайте нечестиво,

поступайте таким-то способом, перестаньте поступать так-то? Зачем мне быть обременительным для людей? Я получил как я должен жить, именно, как мне заповедано, как мне повелено: пусть же я передам как я получил; зачем мне давать отчет за других? Но Евангелие устрашает меня. Ибо, в отношении этого спокойнейшего удаления от заботы, никто не может убедить меня: нет ничего лучше, ничего приятнее, чем без всякого тревожления созерцать сокровище Божие; оно приятно, оно прекрасно. Проповедовать, укорять, упрекать, созидать, заниматься с каждым – есть великое бремя, великая тяга, великий труд. Кто не устрашится этого труда? Но Евангелие устрашает нас». И в другом месте (In Ev. Joh. Tract. 10): «если ты сделался холодным, вялым, заботящимся только о себе самом, довлеющим только как бы себе самому и говорящим в сердце своем: зачем мне заботиться о грехах других? довольно мне моей собственной души, пусть я буду всю ее соблюдать для Бога, то не припоминается ли тебе тот раб, который скрыл свой талант и не хотел приобретать на него? Был ли он осужден за то, что он потерял его, а не за то, скорее, что он продержал его без прибыли?» Сн. Enarr. in Ps. xcix, 2; De Fide et Oper. 17.

<sup>478</sup> - Гроций; «Христос взял примером небрежности человека, которому менее всего было вверено, так, чтобы никто не мог надеяться на извинение отсутствия какого бы то ни было труда тем, что он не получил каких-либо выдающихся даров от Бога».

<sup>479</sup> - В подлиннике διασκορπίζειν выражает собой рассеяние, причинение бегства во всех направлениях: как преследуется разбитый неприятель (Лк.1:51; Деян.5:37), как волк разгоняет овец (Мф.26:31), как блудный сын расточает свое имение (Лк.15:13, 16:1), или как здесь хозяин развеивает мякину. Таким образом Шотт справедливо замечает: «глагол этот выражает идею веяния хлеба, собранного на молотильном токе».

<sup>480</sup> - Фома Аквинат: «Бог ничего не требует от человека, кроме добра, которое Он сам насадил в нас»; и бл. Августин выражает эту же самую истину в форме молитвы: «дай то, что Ты повелеваешь, и повелевай, что Ты хочешь».

<sup>481</sup> - Иларий (Comm., in Matt, in loco.) в слове «убоявшись» слышит голос тех, которые, как иудеи, пожелали остаться под законом, и в духовном рабстве, убоявшись свободы и деятельности христианского служения: «он говорит: «убоявшись», как бы чрез благоговение и страх древних законов он воздержался от пользования евангельской свободой».

<sup>482</sup> - Кокцей: «гордое похваление сохранением таланта обозначает самоуверенность и самонадеянность человека, который легко удовлетворяет самого себя». См. Suicer, Thes. под сл. τάλαντον.

<sup>483</sup> - Есть поучительная восточная сказка, которая, в ее глубочайшем значении, представляет замечательную параллель этой притчи. Вот она: «Один человек уходил из дома, и своим двум соседям он дал для сбережения два мешка хлебного зерна. Один из них спрятал, вверенную ему драгоценность, глубоко в своем подвале, а другой вышел и развеял на своем поле. Наконец человек тот возвратился и спросил у первого свой мешок: «вот возьми его; он тот же самый, я возвращаю тебе его обратно в целости. Снаружи он казался действительно тем же самым; но когда он захотел исследовать содержимое своего мешка, то зерна там не оставалось уже более: одна половина его оказалась сгнившей и разложившейся, а другая сделалась добычей червей и моли. Сгнившую массу он в гневе возвратил своему соседу. Затем он спрашивает другого: где мой мешок с зерном? и тот отвечал: пойдем со мной, посмотри, как оно созревает; и, взявши его, он показал ему поля с волнующимися нивами. Тогда радостно человек засмеялся и воскликнул: этот сосед имел достаточно разума, чтобы вознаградить за другого, который не имел разума: он соблюл букву, а ты соблюл смысл моего поручения; и поэтому тебе и мне будет польза отсюда; в жатве ты должен наполнить два мешка хлеба для меня, а все остальное полностью пойдет тебе.

<sup>484</sup> - Σὺν τόκῳ, с лихвою. У Варрона *fenus* объясняется так: *fenus a fetu et quasi a fetura quadam pecuniae parientis atque increscentis*. Платон назвал капитал πατήρ, а проценты τοῦ πατρὸς ἔκγονοι (Rep. II, 196). «Торжники» в слав. пер. поставлено вместо «ростовщики», τραπεζίται, *mensarii*, менялы,

древние банкиры, пользовавшиеся страшными процентами. См. Dict. of Gr. and Rom. Antt. s. v. Interest of Money, p. 523, и Беккер (Charicles, vol. I, p. 237), который дает живописное изображение этих траπεζίται, банкиров древности.

<sup>485</sup> - Так, Каэтан: «он понимает этим, что, если раб не осмелился употребить дар Божий в делах благого риска, он должен все-таки употребить его в делах, в которых, при малом риске, есть какая-нибудь прибыль». Не отсюда ли заимствовано часто приводившееся в первенствующей церкви как Господне, изречение, не встречающееся в Новом Завете: γίνεσθε δόκιμοι (также καλοί, φρόνιμοι) траπεζίται. Смысл этого совета таков: «как опытные менялы, принимайте добрую и отвергайте худую монету». Но это не имеет никакого отношения к цели притчи, и сравнение учеников с этими торжниками неуместно. Это наставление прямее выводится из 1Сол.5:21, 22. Гίνεσθε δόκιμοι траπεζίται есть изречение апостольское, а не Господне. Hansel, Theol. Stud, u. Krit, 1836 p. 170 sqq. – Ср. Cotelerius. Patt. Apostol. vol. 1 p. 249. Annot. in Euseb. Oxf. 1842, vol. I p. 930. Там имелись в виду лихва, проценты, здесь траπεζίτης более подходящее, чем у Матф. κολλυβιστής, совершенно уместное, однако, в Мф.21:12; Мк,11:15.

<sup>486</sup> - Годе здесь замечает: «христианин, у которого не достаёт приятной опытности благодати, должен быть самым прилежным из работников».

<sup>487</sup> - Августин (Enarr. in. Ps. XXXVIII, 4): «что должны ожидать, растратившие в роскоши, если осуждаются даже те, которые были небрежны в хранении? О наказании расточителя должно заключать из наказания лентяя».

<sup>488</sup> - Златоуст (de Christi Frec., Con. Anom. 10) сравнивает употребление духовных даров с источником, который тем больше очищается, чем больше из него черпают воду. – «Как источник, из которого постоянно черпают воду, тем самым скорее очищается и более источает воды, а застоявшийся совершенно прекращается, так и духовный дар и словоучения, будучи постоянно исчерпаемы и употребляемы на пользу всех желающих, возрастают тем более, но, задержанные завистью и духом сомнения, уменьшаются и, наконец, совершенно



погибают». – Августин превосходно беседует об умножении духовных даров по мере их употребления, и наоборот (Orp. v. v p. 84 Appendix). Он применяет к этому историю вдовы (4Цар.4), двух сыновей которой Елисей выкупил чрез умножение масла, пока она имела для него порожние сосуды: «и писание говорит, что масло остановилось после того, как она не могла найти места, где положить его. Так, возлюбленные братия, любовь всегда возрастает, пока она находит предмет для себя. И поэтому, мы постоянно должны искать для себя сосуды, в которые мы могли бы влить масло, так как мы доказали, что чем более вливаем его в другие, тем мы имеем более. А сосуды любви суть люди».

<sup>489</sup> - Поль (Sinops. in loc.) говорит: «когда сеяние закончено, он спокойно проводит свои ночи и дни, вверяя посев Богу и не сомневаясь, что семя взойдет в то время как сам он будет заниматься другими делами».

<sup>490</sup> - Кальвин особенно развивает эту сторону мысли; «Речь обращается к служителям слова, дабы они не охлаждались в исполнении своих обязанностей, если даже и не видят скорого плода своих трудов. Поэтому в пример подражания Он и поставляет им земледельцев, которые сеют семя в надежде жатвы, и не тревожатся томительной заботой, но спят и встают, т. е. ведут свой обычный образ жизни, и ночным успокоением восстанавливают свои силы, пока жатва своевременно зреет. И так семя слова, хотя до времени лежит сокровенное, но Христос повелевает благочестивым учителям быть твердыми, дабы недоверчивость не умалила их духовной бодрости».

<sup>491</sup> - Αὐτομάτῃ (у нас «от себе», «сама собою») из αὐτός и неупотреб. μάω, (сильно) желаю, прекрасно и с точностью выражает мысль самостоятельного, непосредственного развития – *nullo impulso, nullo intercedente*. Слово это, часто встречающееся у классиков золотого века, еще однажды повторяется в Нов. Зав. (Деян.7:10. Ср. Нав.6:5, 70). В следующем стихе после *παράδοι* уместно прибавить *ἐαυτόν*. Такой оборот у Вергилия: *Multa adeo elida melius se nocte dederunt*.

<sup>492</sup> - Можно сравнить с Иов.5:26: «Войдешь в гроб в зрелости, как укладываются снопы пшеницы в свое время». Здесь имеется в виду, что угодные Богу умирают не прежде, как изведавши полноту земного счастья. Авраам умер «в старости доброй»; в притче же, согласно с высшим служением и обетованием высшего блаженства, утверждается, что верные бывают призваны только тогда, когда в них совершится дело благодати, и что промыслительная любовь располагает их жизнью и смертью: «когда созревает плод», то Христос «немедленно посылает серп».

<sup>493</sup> - Гроций: «смысл. мне кажется ясным; именно, что Христос, от окончания сеяния до времени жатвы, видимо не посетит поля».

<sup>494</sup> - Кроме этих двоих в Н. 3. упоминаются 9 Симонов: Симон Петр, Симон Зилот (Лк.6:15), Симон, брат Господень (Мф.13:55), Симон Киринейский (Мф.27:32), Симон – отец Иуды Искаротского (Ин.6:71), Симон волхв (Деян.8:9), Симон, принимавший ап. Петра в Ионии (Деян.9:43), Симеон Богоприимец – то же что Симон (Лк.2:25), и Симон Нигер, пророк в Антиохии (Деян.8:1).

<sup>495</sup> - Курций (VIII, 9) говорит о царях Индии: «сандалии снимаются и ноги умащаются благовониями». Плутарх, по особому случаю, говорит о вине, смешанном с благовониями для такого же употребления (Беккер, Charicles, vol. 1, p. 428): «сандалии снимались пред пищей, что делало услугу женщины легкою и естественною». Так, Теренций говорит: *Adcurrunt servi, soccos detrahunt, Inde alii festinare, lectos sternere, Coenam appararê* («Слуги подбегают и снимают сандалии, затем другие спешат, расстилают лежанки и готовят ужин»). На древних барельефах и картинах мы постоянно видим гостей, возлежащих с босыми ногами. См. Dict. of Gr. and Rom. Antt. под сл. Coena p. 253.

<sup>496</sup> - У римск. поэтов волосы женщины принимаются за *primum formae decus*. В знак униженной молитвы римские матроны (Liv. III, 4) «распростиралась ниц и своими волосами вытирали храмы, прося об отвращении гнева небес»; ср. Polyb. IX, 6, 3.

<sup>497</sup> - Григорий В. (Hom. 33 in Evang): «она понимала, что делала, и не отступала ни пред чем, чтобы сделать это». Все это рассуждение превосходно.

<sup>498</sup> - По выражению одного из Греч. отцов: σεμνή καὶ σπουδαία.

<sup>499</sup> - Выражение это означает, что она была грешницей в отдаленном прошлом, но уже вступила на лучший путь; и самый рассказ здесь был бы совершенно не на месте, так как помазание Марией немедленно предшествовало смерти Господа, и, как бы предназначалось для Его погребения (Мф.26:12). Многие понимают эти слова в том смысле, что они относятся к грехам, уже давно совершенным, и давно забытым; как, напр., Гроций, частью побужденный к тому требованием своей «Гармонии», которая допускает лишь одно помазание, и частью своим опасением антиномианских тенденций в другом истолковании; то же самое опасение заставляет другого толкователя утверждать, что ее грех был не более, как излишняя любовь к нарядам. Если, однако, женщина эта уже давно возвратилась на путь святости, то даже сам фарисей едва ли бы отнесся так недоброжелательно, к найденному ею, благодатному приему или стал бы говорить о ней как о теперешней, а не бывшей грешнице. Мы скорее с бл. Августином (Serm. 99) должны считать это поворотным моментом в ее жизни: «она пришла к Господу нечистою, чтобы возвратиться чистою; она пришла больною, чтобы возвратиться исцеленною».

<sup>500</sup> - Генгстенберг употребил чрезвычайно много труда на старание доказать тождество Марии, сестры Лазаря, и женщины, которая была грешницей; а равно дальнейшее сходство Марии Магдалины с этими двумя или с этой одной, как он считает ее. На мой взгляд, он потерпел полную неудачу; но кто не читал его трактата, тот не может знать всего, что может быть сказано в пользу этой стороны вопроса, так как это превосходный трактат о предмете (Evang. des Johannes, v. II, pp. 198–224). Трактат этот отличается необычайным остроумием, но, к сожалению, потраченным напрасно.

<sup>501</sup> - Образчик дельного возражения см. Deyling. Obs. Sac. vol. III, p. 191.

<sup>502</sup> - Narrative of a Mission to the Jews from the church of Scotland in 1839: «За обедом в доме консула в Дамiette мы наблюдали обычаи страны. В комнате, где мы были приняты, кроме нашего дивана находились места для сидения вдоль стен. Многие названные посетители беспрепятственно входили и садились на эти боковые места, вступая с сидевшими за столом в разговоры о своих делах, о новостях дня. Это дало нам понятие о происходившем на вечере в доме Симона в Вифании, в присутствии Иисуса, когда вошедшая туда Мария, помазала благовониями его ноги, и о подобной же сцене в доме фарисея, когда жена, которая была грешница, беспрепятственно вошедши незваная, омыла ноги Иисуса своими слезами. Мы потом наблюдали подобный обычай и в Иерусалиме, и это послужило для нас объяснением, выше указанных событий».

<sup>503</sup> - Бл. Августин (Enagg. in Ps. CXL, 4): «она, грешная, некогда увлекшаяся в блудодеяние, теперь еще сильнее увлеклась ко спасению и проникла в чужой дом»; и затем еще (Serm. XCIX, 1): «вы видите эту замечательную женщину... как она, будучи не приглашена, врывается на пиршество, где сидел ее Врач, и, с благочестивым бесстыдством, добивалась своего исцеления, врываясь неблагоприятно для пира, но благоприятно для своей собственной помощи». Григорий Великий (Hom. 33 in Evang): «поелику она заметила осквернение своей греховности, она поспешила к источнику сострадания, для того чтобы омыться, и не смутилась гостей. Ибо, так как внутри себя она жестоко стыдилась самой себя, то и считала за ничто, что ей приходилось подвергаться стыду пред людьми». Приведем еще место из Бернарда (Opp. vol. II, p. 601): «Благодарим, тебя, всеблаженная грешница, ты указала миру довольно безопасное для грешников место, – ноги Иисуса, кои никого не презирают, никого не отталкивают, никого не отгоняют; всех допускают; там и эфиоплянка без сомнения убелит свою кожу, а леопард переменит свою пестроту; там один только фарисей не расстанется с своей гордостью» (В таком же духе находим стихотворение св. Димитрия Ростовского. Ко Магдалине

плачущей у ног Христовых глагол грешнаго. Уступи, Магдалино! от Христову ногу; мне даждь место; аз имам о гресех скорбь многу. Уже твои слезами скверны очищены, и беззакония ти уже отпущены. Аз еще валяюся в греховной тине; аз хочу у ног Его искати прощения. Уступи, о жено, ногу Христову, да и аз милость Его обрящу готову. Уже ты их довольно слезами омочила, и прощение грехом твоим получила. Аз же еще хочу Ему упасти на нозе, яко грешник больше рыдати на мнозе! Уступи, Магдалино, возлюбившая Христа не лестне, и припадшая к Его святой плесне! Уже ты до сытости сердце усладила, лобзанием любезным тому угодила. Аз хочу к любимому мне припасти Богу и лобзать чистую Его ногу. Ответ Магдалинин грешникови. Всем щедр есть Господь наш: всех вмещает не тесно, всех приемлет, всем рад, всех любит, веждь известно. Аще бы со всего мира zde притекли люди, у ног Христа моего не тесно им буди. Вкупе убо со мною ног Его имися: аз о моих, о своих ты гресех молися.) Перев.

<sup>504</sup> - Августин. «Он имел святость в теле, а не в сердце, а как не имел ее в сердце, то и в теле имел ложную святость» (Enarr. in Ps. cap. 5. cxxv, 2). Григорий В. (Hom. 34 in Evang). «Истинное правосудие питает в себе сострадание, ложное правосудие – негодование». Образчик понятия иудея о святости представляет комментатор на притчи Соломона (Притч. 5:8). На какое расстояние, спрашивается, надобно отступить от блудницы? Р. Хасда отвечает: на четыре локтя. Schoettgen (Hog. Heb. vol. i. p. 348). Далее p. 333: Разные раввины похваляются за свою предосторожность в отношении к прокаженным, напр., они отдаляли их от себя на полет брошенного камня.

<sup>505</sup> - Бернард, в одном прекрасном месте (De Dedic. Есс. Serm. 4), превосходно говорит о нем: «это тот фарисей, который роптал против врача, занятого своим делом исцеления, и разгневался на больную женщину, которая исцелялась».

<sup>506</sup> - У Витринги (Obs. Sac. vol. 1, p. 479) есть интересный и поучительный трактат (De Signis a Messia edendis) об ожиданиях Иудеев касательно чудес, которые должен был совершить Мессия, и которыми Он должен был доказать Свои права.

<sup>507</sup> - Августин (Sem. XCIX, 4) свободно признает силу этого затруднения: «кто-нибудь скажет: если тот, кому прощено мало, любит мало, а тот, кому прощено больше, любит больше, а лучше любить больше, чем любить меньше, то, значит, мы должны грешить много, дабы мы могли полнее любить, отпускающего вам наши тяжкие долги»; и еще: «если я нахожу, что тот любит больше, кому прощено больше грехов, то множество его грехов было ему в пользу, именно величие его нечестия было к его пользе, так как чрез это он избежал слабой любви». И он разрешает это затруднение, как и выше: «о, фарисей! ты любишь мало лишь потому, что думаешь, что мало прощено тебе; и не потому, что мало прощено, но потому, что ты думаешь, что, прощенное тебе, слишком мало». Ср. прекрасную проповедь Шлейермахера, *Predigten*, vol. I, p. 524.

<sup>508</sup> - «Она изливала слезы, кровь своего сердца».

<sup>509</sup> - 14 ст. Winer, *Gramm.* § 57, p. 536.

<sup>510</sup> - Как ни невероятным может показаться, однако же, таково именно толкование Мальдоната (*ad loc*): «который из них возлюбит его больше?» Выражение это, по его утверждению, есть лишь популярный способ выражения: «который из них любил его более всего?» «Который, по вашему заключению, мог любить его больше: тот ли, которому он отпустил больше долгов, или тот, которому он отпустил только мало?» – Он ссылается на Евфимия и Августина как соглашающихся с ним; последняя ссылка несомненно неосновательна.

<sup>511</sup> - Кольридж (*Literary Remains*, vol. II, p. 368) о замене веры любовью: «может показаться, что это лишь спор о словах, но этот спор не так мало важен, и может ввести нас в заблуждение, отвращая наше сознание от погибельного и поврежденного состояния, в котором мы находимся вне Христа. Грех есть недуг. Какое же врачевание? – любовь? (*caritas*). Странно! Любовь, в широком апостольском смысле, есть термин здоровья, состояния, которое достигается чрез посредство врачевания, а не есть сама по себе, все врачующий бальзам, – благодатная вера, – вера в Богочеловека, крест, ходатайство, всесовершенная праведность Иисуса, и полное отречение от своей самоправедности – вера одна восстанавливает наше

здравие. Римско-католическое учение ложно: – оно ставит ручей выше родника. Вера есть источник, – любовь, это целая христианская жизнь, из него истекающая. Говорить о несовершенстве веры без любви, – это истинное ребячество. Столь же основательно было бы утверждать, что большой и сильный огонь недостаточен без теплоты, или что безоблачное солнце недостаточно без лучей».

<sup>512</sup> - Феофилакт (in loc.) очень ясно говорит: ὅτι ἡγάπησε πολὺ ἀντὶ τοῦ, πίστιν ἐνεδείξατο πολλήν, и в особенности после всего, соделанного ею для Спасителя – πίστεως σύμβολα καὶ ἀγάπης. См. Gerhard, Loc. Theoll. loc. XVI, 8. I.

<sup>513</sup> - В «Бустане» знаменитого персидского поэта Саади (Tholuck, Blutbensamml. aus d. Morgenl. Mystik, p. 251) есть рассказ, представляющий нечто вроде отголоска евангельского повествования. Иисус, живя на земле, беседовал однажды в келье одного знаменитого святостью дервиша. В том же городе жил юноша, погрязший в грехах, сердце которого было так черно, что сам сатана с ужасом отвратился бы от него; подошедши к келье отшельника, и пораженный присутствием божественного пророка, он начал горько оплакивать грехи своей протекшей жизни, и просить о прощении и милосердии. Монах, с негодованием его прерывая и спрашивая, как он осмелился явиться в его присутствие и в присутствие святого Божьего пророка, уверяет, что для него нет прощения, и в доказательство, что неизбежный удел его есть ад, воскликнул: «Боже мой! окажи мне единую милость, чтобы мне дальше стоять от этого человека в судный день». На это Иисус сказал: так и будет; молитва обоих услышана. Грешник искал милосердия и благодати, и искал не напрасно, – грехи его прощены, место его будет в раю. Монах же просил стоять подальше от этого грешника и его просьба исполнена, – ад будет его местом и грешник никогда не придет к нему.

<sup>514</sup> - Πειράζειν = πείραν λαμβάνειν. Августин часто определяет, насколько позволительно утверждать, что Бог искушает; так (Enar. in Ps. LV, 1): «всякое искушение есть испытание, и результат каждого испытания имеет свой плод, ибо, между тем как человек вообще лишь мало знает самого

себя, он не знает, что он может снести и чего не может, и иногда предполагает, что он может вынести то, чего на самом деле не может, и иногда отчаивается в возможности понести то, что он может. Испытание является своего рода вопросом, и человек познает самого себя, ибо для самого себя он составляет тайну, но не составляет тайны для своего Творца». Сн. Тертуллиан, *De Orat.* 8. О различии между *πεῖράζειν* и *δοκιμάζειν* см. мое сочинение *Synonyms of the New Testament*, § 74.

<sup>515</sup> - Небезынтересно видеть появление вопроса узко-сердечного законника: «кто мой ближний» в сочинении лица, с которым, как можно бы думать, он имел очень мало общего. Так, мы читаем у Эмерсона в его *Essays* (Ess. 2): «не говорите мне, как говорил сегодня один добрый человек, о моей обязанности ставить всех бедняков в хорошее материальное положение. Разве они мои бедные? Я скажу тебе, глупый ты филантропист, что я сожалею о всяком долларе и центе, которые я даю таким людям, которые не принадлежат мне, и которым я не принадлежу. Есть разряд людей, для которых, по всему духовному сродству, я покупаюсь и продаюсь: за них я готов идти в тюрьму, если понадобится; но ваша пестрая вульгарная филантропия», и проч.

<sup>516</sup> - И. Флавий, *B. J.* IV, 8, 3. *Cotovicus, Itiner*, приводимый Винером (*Realwörterbuch*, под словом *Jericho*): «обширная равнина, на которой он лежит, окружена горами в виде амфитеатра, весьма приятна и плодородна и, хотя в настоящее время не обрабатывается, изобилует цветами и душистыми травами». Ср. Страбон, XVI, 2, в конце; Стенли, *Sinai and Palestine*, p. 299, и Кейм. *Jesu von Nazara*, vol. III, p. 17.

<sup>517</sup> - Ritter, Сравн. География Палестины, vol. III pp. 18–36; у него собрано все, что только новейшими путешественниками написано об Иерихоне.

<sup>518</sup> - У Ламартина, в его «Путешествии в Святую Землю», приводится замечательный рассказ человека, который, будучи захвачен в уединенном месте и там раздет донага, чтобы после этого лишить его жизни, сам поразил, угрожавшего ему убийцу.

<sup>519</sup> - *Antt.* XX, 6, 1; *B. J.* XI, 12, 5.



<sup>520</sup> - Onomast. под сл. Adommim. Это название встречается у Нав.15:7, 18:17. Многие путешественники описывают эту страшную дорогу. Keim, Jesu von Nazara, ш, р. 59.

<sup>521</sup> - Иероним (In jerem. III, 2): «Арабы... народ чрезвычайно преданный разбойничеству, которым они до сего дня наводняют пределы Палестины и, угрожают путешествию тех, которые отправляются из Иерусалима в Иерихон».

<sup>522</sup> - Stanley, Sinai and Palestine, р. 416. – Ср. Joseph. B. J. iv, 8–3.

<sup>523</sup> - Hist. V, 5. Apud ipsos misericordia in promptu (среди них самих сострадание всегда живо).

<sup>524</sup> - Григорий Великий прекрасно говорит об этом (Moral, хх, 36): «снабжая его вещами более внешними, он снабжал его тем, что было вне его самого. Но, давая своему ближнему свои слезы и свое страдание, он дал ему нечто также и изнутри самого себя».

<sup>525</sup> - Господь именует самарянина «иноплеменником» (ἄλλογενής Лк.17:18). Сами себя они называли ἄλλοεθνεῖς, Joseph. Annot. IX, 14.3: XI, 8, 6 Самарян считали смешанным народом, состоявшим из двух элементов – язычников и иудеев, представителей десяти колен. Это мнение, принятое некоторыми учеными, ложно. В христианской древности они почитались чисто языческим народом (Suicer, Thes. s. v. Theophyl. in Lue, XVII, 15, Ἀσσύριοι γὰρ οἱ Σαμαρεῖται) Гаммонд в настоящей притче приписывает им ассирийское происхождение, Мальдонат – халдейское (Reland, de Samaritanis). О мнении Макризи, ученого арабского географа см. S. de Sacy, Chrest. Arabe vol. II, р. 177 Робинсон» (Biblical Researches) находит, что самаряне не еврейского типа. В 4Цар.17, где говорится о переселении израильтян, нет ни слова о том, чтобы некоторые были оставлены или, что потом происходило какое-либо смешение куфитов и других ассирийских поселенцев с остатками израильтян. Правда, что в пленении Иудеи многим беднейшим позволено было остаться на месте (4Цар.25:12), и Винер (Realwörterb. s. v.) полагает, что могло то же случиться и во время пленения десяти колен. Но в 4Цар.21:13, Бог, угрожая

Иуде, говорит: «И простру на Иерусалим мерную вервь Самарии, и отвес дома Ахавова и вытру Иерусалим, как вытирают чашу – вытрут и опрокинут ее». Такая угроза Иуде, отчасти отвращенная раскаянием, вполне осуществилась над Самариєю (4Цар.17:6, 23, 24; Ier. VII, 15; Joseph. Antt. IX, 14,1). В истории восточных завоевателей встречаются примеры такого опустошения покоренных стран (σαυηνεύειν. Herod. III, 149, VI, 31). Если бы самаряне считали себя кровными иудеями, они сослались бы на это родство для усиления своих прав быть участниками, возвращенных из плена, иудеев при восстановлении храма; но слова их исключают такое предположение: «будем и мы строить с вами, потому что мы, как и вы, прибегаем к Богу вашему, и Ему приносим жертвы от дней Ассарона, царя Сирийского, который привел нас сюда» (Езд.4:2). Когда Господь наш, при первом посольстве Своих апостолов, говорил им: «на путь к язычникам не ходите, и в город Самарийский не входите» (Мф.10:5), Он, конечно, не делал уступки народному предубеждению, а причина запрещения была та, что настояла потребность идти «к погибшим овцам дома Израилева». См. хорошую статью Samaria в Dictionary of the Bible

<sup>526</sup> - Это, по мнению Макризи (S. de Sacy, Chrést. Arabes.vol. 11, p. 159), и заставило иудеев самих заняться вычислением новолуний. Ср. Schoettgen, Ноч. Heb. vol. 1, p. 344.

<sup>527</sup> - Antt. XX, 6, I.

<sup>528</sup> - Antt. XVIII, 2. 2; B. J. II , 2, 13.

<sup>529</sup> - Plin. Н. N XXXI, 47.

<sup>530</sup> - Лк.10:35 Πανδοχεύς в слав. «гостиник», в русск. «содержатель гостиницы». Лк.2:7. Κατάλυμα и πανδοχεῖον в слав. «обитель», в русск. «гостиница». В греч. два эти понятия различаются: первое отождествлено с нынешним значением гостиницы, второе соответствует восточному «караван-сарай». См. Dictionary of the Bible, ст. Inn.

<sup>531</sup> - Вульгата передает выражение ὅτι ἂν προσδαπανήσης словами quodcunque supererogaveris. В этом выражении находит

для себя источник, технический богословский термин римско-католической догматики: «сверхдолжные дела».

<sup>532</sup> - Не надо опускать ἐγὼ ἀποδώσω. «Не беспокой бедного человека, касательно его издержек; я возьму эти издержки на себя»; или можно перевести иначе: «не опасайся какой-либо потери: я буду платить тебе».

<sup>533</sup> - Один средневековый толкователь этого евангелия превосходно говорит об этом: «здесь показывается, что близость племени или крови есть ничто в сравнении с близостью, вытекающею из любви и сострадания. И такт как эти последние во Христе избыточествуют более, чем в ком-либо другом, то Он более чем кто-либо другой есть наш ближний, и Его надо больше любить».

<sup>534</sup> - Tholuck, *Die wahre Weihe des Zweiflers*, p. 63.

<sup>535</sup> - Н. de Sto Victore, Annott. in Luc. «Этот человек означает... род человеческий, который в лице праотцов своих покинул горний град, и за их вину подвергся злополучию века сего, изгнанию; будучи обнажен коварством исконного врага от одежд невинности и бессмертия и покрылся язвами первородного греха». – Ambros. Exp. in Luc, VII, 73. – См. August. Enarr. in Ps. cxxv, 6; и проповедь (Hom. 34 in Luc), которую Иерон. перевел из Оригена. – Neander, *Kircheng.* Vol. V, p. 1121.

<sup>536</sup> - Н. de Sto Victore: «Хотя человек может быть одержим такою злобою, что ничего доброго не любить, но не может быть такою слепотою ослеплен. что ничего доброго не знает... Меч врага не вовсе умертвил человека, пока в нем не вовсе истребил достоинство естественного добра». – August. Quaest. Evang. II 19. «Пока человек познает и понимает Бога, он жив; пока изнуряется и обременяется грехами, он мертв».

<sup>537</sup> - По замечанию автора, чтение апостола Гал.3:16–22, и евангелия, с притчей в 13-ое воскр. после праздника св. Троицы, показывает, какое толкование церковь придает притче, а именно, что закон не может животворить ее и что вера во Христа есть наша праведность.

<sup>538</sup> - August. Enarr. in. (Ps. LXX, 15).

<sup>539</sup> - Гильберт. Он сделал достойное изъяснение книги «Песнь Песней», которое Бернард оставил неоконченным в своей жизни. Ср. прекрасную страницу у Климента Александрийского (Quis Dives Solv. 29): «но кто иначе мог бы это быть, как не сам Спаситель? или кто более Его мог бы иметь сострадания к нам, которые, в руках сил тьмы, почти подвержены были смерти от бесчисленных ран, от страха, похотей, страстей, скорбей, огорчений и удовольствий? Иисус есть единый целитель этих ран, так как Он вырывает наши страсти с корнями, не так, как закон, прилагающий пустые лекарства, плоды негодных деревьев, но полагает свою секиру у корней нечестия. Он изливает на наши израненные души вино, которое есть кровь лозы Давидовой, умащает нас маслами духа сострадания. Он именно показывает нам узы здравия и спасения, которые никогда не будут нарушены, именно любовь, веру и надежду. Он именно повелевает ангелам, началам и властям служить нам за великую награду, так как и они также будут освобождены от суеты мира сего чрез откровение славы сынов Божиих».

<sup>540</sup> - Оригинально доказательство Августина, что под самарянином Господь разумел Самого Себя (Serm, CLXXI, 2); «Двоякий упрек был обращен иудеями ко Господу: «Ты самарянин» и «ты имеешь беса», Он мог отвечать: «Я не самарянин и не имею беса». Однако же Он отвечает: Я не имею беса. Термин, на который отвечает, Он опроверг; термин, о котором Он умолчал, Он подтвердил».

<sup>541</sup> - Масло и вино были толкуемы различно; масло, как «ласковое утешение», вино как «благодарное порицание». В этом смысле Бернард говорит о добром пастыре (in Cant. serm. XLIV, 3). Также Григорий В. (Мог хх, 5): «Пастырь должен действовать и, законно утешающим милосердием, и благодарно строгою дисциплиною», и затем первый способ уподобляет маслу, второй – вину Самарянина. Все это в др. месте он выражает молитвою (Exp. in Ps. LI): «О, если бы, Господи Иисусе! Ты удостоил приблизиться ко мне, движимый милосердием ко мне, который нисходя от Иерусалима в Иерихон, т. е. падая с высоты долу, теряя здоровье и заражаясь

недугом, сделался добычею ангелов мрака, совлекших с меня одежды благодати и, по нанесении мне ран, полумертвым оставивших. О, если бы язвы грехов моих Ты перевязал надеждою спасения, дабы я не страдал от них еще более, когда уже полное исцеление невозможно, о, если бы Ты помазал их елеем прощения и пролил в них вино сокрушения!»

<sup>542</sup> - Пс.146:3: «Он исцеляет сокрушенных сердцем и врачует скорби их». Бл. Августин: «перевязывание ран есть сдерживание грехов».

<sup>543</sup> - Лизер: «своим собственным неудобством Он достигал нашего удобства».

<sup>544</sup> - Бл. Августин представляет другую сторону подобия: «Гостиница – это есть церковь, где находят успокоение путники, после странствия, возвращающиеся в вечное отечество; итак, это есть πανδοχεῖον, ибо (Origen. hom. 34 in Luc.) «она принимает всех, желающих войти».

<sup>545</sup> - Ambros. (Exp. in Luc. VII, 78): «этому Самарянину не подобало долго оставаться на земле: он должен был возвратиться туда, откуда пришел».

<sup>546</sup> - Меланхтон: «выражение, если что издержишь сверх сего, я отдам тебе – значит следующее: тебе предстоят труды, опасности, и недостаток совета, во всем этом я буду с тобой, и буду помогать тебе».

<sup>547</sup> - В Киприановом толковании притчи (Ер. 51) ее буквальный смысл сочетается с аллегорическим; израненный – это погрешающий брат, отпавший во время гонения. Св. Киприан, который желал кротко относиться к этим падшим, и допускал их к церковному общению, восклицает: «вот лежит раненый брат, пораженный своим противником в битве. С одной стороны, диавол пытается убивать того, которого он ранил; с другой, Христос утешает, что тот, которого Он искупил, не должен вполне погибнуть. Которому из двух мы понесем нашу помощь? на чью сторону мы станем? Будем ли мы содействовать усилиям диавола убить и, подобно священнику и левиту в евангелии, пройдем мимо нашего брата, почти безжизненно лежащего пред нами? или, подобно священникам

Бога и Христа, мы будем подражать тому, чему учил и что делал Христос, именно, избавим раненого человека от челюстей его врага, чтобы исцелить его и сохранить для суда Божия?» Ср. Ambros. de Coenit. 1, 6. Chrysost. adv. Jud. Orat. vш, 3.

<sup>548</sup> - Мальдонат maledicentissimus, как его называют очень удачно, выставил эту внешнюю трудность притчи; но и во многих других случаях, указывая на трудности, этот, чуждый всякой терпимости человек, не заботится о разрешении их.

<sup>549</sup> - Так, Бенгель: «не по нежеланию какому-либо законник воздерживается от прямого наименования самарянина».

<sup>550</sup> - August. (Ep. cxxx, 8): «Дабы мы отсюда уразумели, что ежели спящий, и против воли просителем пробужденный, вынуждается к подаянию, то сколь много благодушен Тот, Кто и сна не знает, и нас спящих пробуждает, чтобы мы просили».

<sup>551</sup> - Подобная мысль прекрасно выражена у Данте (Parad. xx, 94–100), соединившего филологические и политические отношения: Царство небесное терпит насилие Горячей любви и живой надежды, Оно побеждает Божию волю; Не как человек, господствующей над человеком, Нет, оно побеждает Его, потому что Он хочет быть побежденным, И так побежденный, Он побеждает Своею благостию.

<sup>552</sup> - Августин: «поставленный среди треволнений».

<sup>553</sup> - Бэда (Нош. in Luc. XI): «Друг, приходящий с дороги, это есть наша душа, которая всякий раз от нас отдаляется, как только преследует земные и временные цели. Она возвращается, когда пожелает подкрепить себя небесной пищей, и, пришедши в себя, начинает помышлять о небесном и духовном, и так проситель справедливо прибавляет, что ему нечего ей предложить, ибо душе, после мирского мрака, воздыхающей о Боге, ни о чем ином, кроме Его, не утешительно помышлять». Bernard (In Rogat. Serm.): «Друг, приходящий ко мне, по моему разумению, есть никто иной, как я сам, когда, покидая все преходящее, возвращаюсь к душе. Приходит друг из отдаленной страны, где ему приходилось пасти свиней и с жадностью насыщаться их желудями. Он возвращается томимый голодом, но увы! находит бедного домохозяина и

вступает в пустое жилище. Что я сделаю для этого друга, жалкого и несчастного? Признаю его другом, но сам я нищий. Зачем ты, друг мой, пришел ко мне, находящемуся в такой крайности? Спешу, говорит он, беги, разбуди того великого твоего друга, у которого всякий обретает величайшее наслаждение, и, которого никто не превосходит богатством. Проси и моли его: Друг, ссуди мне три хлеба». Ср. August. Quaest. Evang. II, qu. 21, и приписываемую ему проповедь (Serm. 85, Appendix).

<sup>554</sup> - Serm. CV, 2: «приходит к тебе друг из путешествия, то есть, из жизни мира сего, в котором все живут как чужие, никто не остается полным владельцем, но каждому говорится: ты подкрепился, проходи, отправляйся в твой путь, очисти место для нового пришельца. Или, быть может, приходит из какого-либо дурного путешествия, то есть из дурной жизни, какой-либо твой утомленный друг, который не может найти истины, чрез слушание и принятие которой он мог бы сделаться счастливым; но, истомленный среди всех желаний и бедности мира, он приходит к тебе, как христианину, и говорит: объясни мне эту истину, сделай меня христианином. Он спрашивает о том, что быть может ты, по простоте твоей веры, не знаешь сам, и ты не имеешь средств наплатить этого голодного человека; но, когда тебе напоминают об этом, ты находишь и самого себя в нужде. Для тебя, быть может, было достаточно простой веры, а для него недостаточно. Нужно ли его оставить? Нужно ли его выгнать из твоего дома? Нет, лучше обратись сам к самому Господу, к Тому, который пребывает с твоим домом, стучи в двери молитвами и будь настойчив в прошении».

<sup>555</sup> - Erklär, der Parabel, p. 763.

<sup>556</sup> - Августин: «как живу, так и говорю. Откуда я питаюсь, тому и служу». Ср. Guerricus, Serm. Bernardi Opp. Ben. ed. vol. II, p. 1023.

<sup>557</sup> - August. Enarr. in Ps. CII, 5, Quaest. Evang. II, 21.

<sup>558</sup> - Евфимий: «хлебы, питающие учение душ».

<sup>559</sup> - Годе: «значения образа трех хлебов нельзя добиваться из аллегории: оно должно быть извлекаемо из целой картины.

Один из хлебов для странника; другой для хозяина, который, естественно, разделит бы его трапезу; третий должен был составить запас. Идея полной достаточности (сколько ему было нужно) представляет собой истинное объяснение этой подробности».

<sup>560</sup> - Августин (Ер. сxxx, 8) так понимал παιδία: «когда он уже спал с своими слугами, чрезвычайно настойчивый и дерзновенный проситель разбудил его».

<sup>561</sup> - Августин: «почему ты стучишь так неблаговременно, ты, который в надлежащее время был столь неподвижен? Был день, и ты не ходил в свет; пришла ночь, и ты начинаешь стучать в двери».

<sup>562</sup> - ἀναίδεια, importunitas, improbitas – бесстыдство, неотступность, выражает настойчивость в дурную и хорошую сторону. Здесь нельзя не напомнить греческую пословицу, θεὸς ἀναίδεια, выраженную совершенно в другом духе, но с равной энергией, что получает человек чрез настойчивость. Относительно неотступности (ἀναίδεια) этого просителя, см. Meyer, Blätter für Wahrheit. vol. V, p. 45, где содержится замечание, примиряющее ее со смирением мытаря (Лк.18:13). У иудеев, подобным же образом, была пословица: «бесстыдство есть некоронованный царь», и еще другая: «бесстыдство имеет успех даже пред Богом».

<sup>563</sup> - Августин (Enarr. in Ps. CII, 5): «он достиг настойчивостью того, чего не мог бы достигнуть своими заслугами».

<sup>564</sup> - Стелла: «много таких, которые, по природе и привычкам, подобны леопарду, который, если при первом или втором прыжке не успевает захватить свою добычу, не преследует ее дальше. Таковы именно те, которые, если они бывают не услышаны при первой или второй молитве, прямо прекращают молитву и заклеиваются как нетерпеливые».

<sup>565</sup> - Бл. Августин: «с этою целью Бог и желает, чтобы обращались к Нему, так, чтобы и просящие могли сделаться способными принять Его дары, – Он дает только тому, кто просит, дабы не дать тому, кто не может принять».



<sup>566</sup> - Μερίυτής, в церк. переводе «делитель», а в русск., переведенное глаголом «делить», имеет специальное значение и, согласно толкованию Гроция, выражает звание лица «которое берется в качестве посредника при разделе наследства или совместной собственности».

<sup>567</sup> - Августин (Enarr. in. Ps. CXXXVIII, 115) сетует на отвлечение от предметов духовных и что он не имел права, приходящим к нему за расправой, сказать: кто меня поставил судьей между вами? Папы не только на это не сетовали, но, напротив, искали и готовы искать случая решать дела величайшей важности. Прим. перев.

<sup>568</sup> - См. Hammond, Paraphrase in loc.

<sup>569</sup> - Ἀπὸ πάσης πλεονεξίας (Lachmann, Tischendorf), ab omni avaritia (Uulg). August. (Serm. CVII, 3): «быть может, ты назвал бы человека алчным и жадным, если бы он добивался того, что принадлежит другому. Но я говорю, что ты не должен добиваться алчно и жадно даже того, что твое... не тот только жаден, кто захватывает принадлежащее другому; но также жаден и тот, кто алчно держит свое собственное».

<sup>570</sup> - См. наше сочинение Synonyms of the N. T. § 27.

<sup>571</sup> - Августин (Serm. CLXXIII. 2): «не передвижением землемерного камня, не ограблением бедного, но обольщением невинного».

<sup>572</sup> - Амвросий: «Бог дает тебе изобилие, чтобы ты мог или победить, или осудить твою алчность».

<sup>573</sup> - Плутарх прилагает к людям любостыжательным стих τὸ φάρμακόν σου τὴν νόσον μείζω ποιεῖ; то же говорит латинская пословица: Avarum irritat pecunia, non satiat; ср. Seneca, Ad Helv. 11; August. Serm. 1. 4; и остроумную восточную повесть об Абдаллахе, погонщике верблюдов».

<sup>574</sup> - Так Августин: «человек более подвергается треволнениям вследствие изобилия, чем вследствие нужды»; то же Григорий Великий (Moral, xv, 22): «о, нужда, рожденная из пресыщения! Вследствие плодородия полей, душа алчного человека подвергается треволнениям». Ибо, говоря: «что мне делать?» он ясно показывает, что, подавленный страстными

желаниями, он томился под бременем своих дел»; и Гроций приводит с этой целью выражение: «Crescentem sequitur cura pecuniam – «по мере возрастания денег, возрастает и забота о них». Но Унгер выражается еще лучше: «притча эта описывает хищнические заботы богача».

<sup>575</sup> - Ambrose (De Nabuthe, 7); Cf. August Serm. XXXVI, 9.

<sup>576</sup> - Enarr. in Ps. XLVIII, 9; ср. i n Ps. XXXVIII, 6.

<sup>577</sup> - Так Феогнис: «наслаждайся со мною, любезная душа» – Τέρπεό μοι, φίλε θυμέ.

<sup>578</sup> - tanquam Sit proprium quidquam, puncto quod mobilis horae, Nunc prece, nunc pretio, nunc vi, nunc morte suprema; Permutet dominos, et cedat in altera jura. – Horace, Ep. II, 2, 171.

<sup>579</sup> - На это прекрасно замечает Василий Великий в своей превосходной проповеди на эту притчу: «увы! за твою глупость. Если бы у тебя была душа свиньи, то как бы ты стал услаждать ее, как именно не так? Так ты скотоподобен, так невежествен в отношении благ души, услаждая ее яствами плоти; и то, что должно пойти в отхожее место, неужели это именно ты приготовил для души?»

<sup>580</sup> - Тертуллиан: «так как его жатвы были успешны, то он помышлял о расширении своих амбаров и о долгих днях благоденствия».

<sup>581</sup> - Сенека в одном послании (101) о внезапной смерти одного своего богатого знакомого говорит: «как глупо строить планы в жизни! Мы не можем распоряжаться собою даже на завтра! Каково же безумие тех, которые тешат себя надеждами на отдаленное будущее! Я куплю, я построю, я дам займы, я возьму обратно, я займу должность и затем буду наслаждаться довольством в годы старости и утомления». Ср. стихи Горация (Carm. II, 18, 17): «Tu secunda marmorâ Locas sub ipsum funus et sepulcrâ Immemor struis do mos». Так, равным образом, одна греческая эпиграмма напоминает нам, что при всем накоплении богатств, человек не способен «протянуть меру своей жизни, сверх положенного ему».

<sup>582</sup> - Витринга (Erklär, der Parab. p. 781) остроумно называет богача Навалом Нового Завета (1Цар.25:25): «Навал (безумный) имя ему, и безумие его с ним». Ср. ст. 36–38 там с 20 ст. притчи.

<sup>583</sup> - По Гроцию, слова эти обращены к богачу не как откровение, но как приговор, *non revelando, sed discernendo*.

<sup>584</sup> - Смотря на эту истину с другой стороны, иудейские ученые говорят, что ангел Гавриил, кротко и поцелуем принял душу этого праведника из его уст; к этому подходит выражение *in osculo Domini obdormire*.

<sup>585</sup> - Ср. неподражаемый 16 разговор» (Catapulus) Лукиана.

<sup>586</sup> - Слова св. Киприана, обращенные к алчным, заключают в себе истинное истолкование этого места (De Op, et Eleem): «тьма бесплодная обуяла твою душу, и как свет истины отходит от нее, глубокая и густая мгла алчности ослепила твою плотскую грудь. Ты пленник и раб твоих денег, ты хранишь деньги, которые, как бы ты их ни хранил, не могут сохранить тебя; ты увеличиваешь имение, которое удручает тебя тем сильнее своею тяжестью; ты не помнишь, что Бог отвечал богачу, который с безумным восторгом гордился изобилием своего хлеба. Почему ты чрезмерное заботишься о своем богатстве? Почему ты увеличиваешь бремя твоего имени для твоего собственного наказания, так как чем богаче ты в мире сем, тем беднее ты пред Богом». См. Suicer, Thes. под сл. *πλούτῳ*.

<sup>587</sup> - Греческому термину *ἐπιχαίρεκακία* вполне соответствуют русский: «злорадство» и немецк. *Schadenfreude*.

<sup>588</sup> - Antt. XVIII, 4. 1.

<sup>589</sup> - Antt. XX, 5, 3.

<sup>590</sup> - Иосиф Флавий представляет галилеян промышленным и храбрым народом. Они были в некотором презрении у иудеев, частью вследствие смешения с жившими между ними язычниками, так что и страна их называлась Галилея «язычников» (Мф.4:15; см. 1Мак.1:15. *Γαλιλαία ἄλλοφύλων*), частью за несоблюдение закона и предания (Ин.7:52; см. 1:46; Деян.2:7). Диалект их был груб и отличался от Иерусалимского

(Мф.26:73). Lightfoot, Chorograph. Cent, LXXXVI, 87. Keim, Jesu v. Nazara, vol. 1, pp. 307–318.

<sup>591</sup> - Иосиф Флавий описывает кровопролитие, происшедшее лет за 30 пред сим при Архелае, сыне Ирода В. Antt. XVII, 9, 3.

<sup>592</sup> - Штраус (Leben Jesu, vol. II, pp. 84–90) называет связь между грехом и карой «вульгарным еврейским понятием», от которого это повествование с первого взгляда ограждает Господа, но которое (Мф.9:2; Ин.5:14) снова Ему приписывается. И Христос, и все Писание подтверждают, что все бремя бед, тяготеющее над человечеством, есть следствие совокупности его грехов, и не отрицает Он связи между грехом и страданием в жизни человека. Он не признает только за людьми власти решать об этой связи и произносит приговор в известных случаях. Это не вульгарное понятие, а глубокое убеждение всего человечества, это истина, проникшая во все языки; истина, которую люди могут забывать или не признавать в счастье, но к которой они обращаются во дни искушений и невольно провозглашают ее и исповедуют: «мы наказываемся за грехи» (Быт.42:21; ср. 3Цар.17:18; Суд.1:7). Странно, что варварские островитяне Милета в нравственном созерцании так много опередили германского профессора (Деян.28:4). Hengstenberg, Authentie d. Pentateuches, vol. II. pp. 577, 599.

<sup>593</sup> - Ioseph. Б. J. V. 1. 3: Πολλοί...τῶν θυμάτων ἔπεσον αὐτοί (многие даже пали пред жертвенником). (Срав, II, 2, 5).

<sup>594</sup> - Stanley, Sinai and Palest. p. 413.

<sup>595</sup> - Св. Амвросий (Exp. in Luc. VII, 171): «что сказано о иудеях, того, думаю я, должны все остерегаться, а мы наиболее, чтобы плодородное место церкви не праздно занимать, приносить внутренние плоды, плоды целомудрия, союза, взаимной любви и дружества в общем лоне церкви заключенные, да не повредит им ветер, не побьет град, не иссушит зной корыстолюбия, не зальет дождевая влага».

<sup>596</sup> - Bengel, de Matt, VII, 16: «плод человека, как и дерева, есть то, чем он изобилует, как результат природы, доброй или худой, проникающей все его внутренние способности. Учение,

извлеченное из различных источников, и висящее лишь на языке, не есть плод; но все, что какой-либо учитель производит из собственного своего сердца, как в слове, так и в деле, как нечто такое, что истекает из его внутреннего существа, подобно молоку, источаемому матерью из своей собственной груди – это есть действительный плод». Об этом же предмете у бл. Августина есть превосходная проповедь (Serm. LXXII).

<sup>597</sup> - "Εργα Θεοῦ (Ин.6:2); καλὰ ἔργα (Тит2:7); ἀγαθὰ ἔργα (1Тим.2:10); ἔργα πίστεως (1Сол.(Фес.)1:3).

<sup>598</sup> - "Εργα νεκρά (Евр.9:14), а иногда ἔργα νόμου (Гал.2:16).

<sup>599</sup> - «Злые дела» (1Ин.3:12), «дела тьмы» (Рим.13:12), «дела плоти» (Гал.5:19).

<sup>600</sup> - Ἰνατὶ καὶ τὴν γῆν καταρῦεῖ; Ut quid etiam terram occupat? (Вульгата). Или лучше Quare insuper terram reddit sterilem? Warum macht es auch noch das Land unfruchtbar? (Де-Ветте) Григорий Великий (Hom. 31 in Evang.): «после того, как оно разрушило себя, возникает вопрос, почему оно будете обременять других?» Бенгель: «оно не только не имеет никакой пользы, но также отнимает влагу, которую лозы могли бы всасывать в себя из земли, затеняет солнце и напрасно занимает землю».

<sup>601</sup> - Καταρῦεῖν, любимое слово ап. Павла, встречающееся у него 26 раз, а кроме того еще только однажды в Н. 3. – Григорий Великий говорит: «поверх почвы дерево это неплодно, и под поверхностью почва истощается. Тень неплодного дерева делается все более густою, и солнечному свету не дается возможности проникать в почву». Корнелий а Лапиде: «оно делает почву безжизненною и бесплодною не только своею тенью, но также и своими корнями, которыми оно отнимает от соседних лоз влагу почвы». То же самое говорится и у Шекспира: «вредные верески без пользы истощают плодородие почвы и отнимают ее у полезных цветов».

<sup>602</sup> - Августин: «если бы он желал разрушать, он оставался бы молчалив. Ибо никто, желающий ударить, не говорит: берегись!» Златоуст (De Poenit. Hom. 7): «он угрожает наказанием, чтобы мы избегали искушающего наказания. Он

устрашает словами, чтобы не пришлось ему наказывать нас делами».

<sup>603</sup> - Августин (Serm. CCLIV, 2): «сострадательный пробуждает страдательного. Ибо тот, кто хотел показать себя сострадательным, сам противопоставил себе сострадательного».

<sup>604</sup> - О различии между *πάρεσις* (Рим.3:25) и *ἁμαρτιῶν* см. Synonyms of the New Testament. § 33.

<sup>605</sup> - Так, Августин (Serm. XC, 1): «виноградарь, делающий это заступничество, есть образ каждого святого, который сам, будучи внутри церкви, молится о тех, которые вне ее».

<sup>606</sup> - August. Serm. XC, 4: *Dilata est securis, noli esse securus* – «удар топора отстраняется, но не считай себя совершенно безопасным». То же в др. месте: *Distulit securim, non dedit securitatem* (Он отложил удар топора, но не дал тебе полной безопасности). Места, в которых встречается игра словами *securis* и *securus*, едва ли могут быть переведены с точностью.

<sup>607</sup> - Тот же самый смысл с предположением частички *εἴ* или какого-либо другого подобного слова встречается в Лк.22:42 и у Фукидита III, 3.

<sup>608</sup> - August Serm. CCLIV, XI, 1: *Sordes cultoris: dolores peccatoris*. Cp. Ambros. de Poenit, II, 1.

<sup>609</sup> - Rosenmüller, *Das Alte and Neue Mbrgenland*, vol. V. p. 187 приводит из арабского писателя симпатическое средство, чтобы сделать бесплодное дерево плодоносным: «Ты должен взять топор и идти к дереву с своим другом, которому ты скажешь: я хочу срубить это дерево, потому что оно бесплодно. А он ответит: не делай этого, в этом году оно, наверное, принесет плод. Но тот говорит: это нужно так, его нужно срубить, и затем делает по стволу дерева три удара обухом топора. Его друг удерживает его, говоря: нет, не делай этого; в этом году ты, наверное, получишь плод от него, только имей терпение и не торопись срубить его; если оно и опять не принесет плода, то тогда и сруби его. Тогда дерево несомненно сделается плодоносным в том году и принесет плод обильно». Cp. Rückert, *Brahmanische Erzählungen*; Sd. Sacy, *Chrest. Arabe*,

vol. II. p. 379; то же встречается в собрании трактатов. De re rustica, под названием Geoponica.

<sup>610</sup> - Страсть гоняться за подобными почетнейшими местами Феофраст называет μικροφιλοτιμία (мелочное самолюбие). См. Беккер, Charicles, vol. 1 p. 427.

<sup>611</sup> - Григорий Вел. в слове на эту притчу (Hom. 30 in Evang.) начинает прекрасным вступлением о различии между телесными и нравственными удовольствиями. Первые воспаляют в человеке сильное желание и по наслаждении ими оставляют тоску и скуку; последние кажутся слабыми и ничего не обещающими, но затем, чем более наслаждается ими человек, тем большую вкушает радость и не знает пресыщения.

<sup>612</sup> - Καλεῖν, vocare, есть техническое слово для приглашения на празднество и на пиршество (Мф.22:3; Ин.2:2; 1Кор.10:27). Чрез него же ап. Павел выражает соединение внешнего зова и внутреннее духовное влечение по воле Божией, призывающего в царствие Его, в соответствие глаголу ἔλκειν у ев. Иоанна (Ин.6:44, 12:32). То и другое выражают, что могущество, действующее на волю человека, есть нравственное существо; он способен и свободен идти и не идти на зов, может противиться зову. Это привлечение внешним словом и внутренним духом, и составляет (2,1,9), κλήσις τοῦ Θεοῦ (Рим.11:29), κλήσεως ἐπουράνου (Евр.3:1), τῆς ἄνω κλήσεως (Флп.3:14).

<sup>613</sup> - Феофилакт уподобляет решительные меры Промысла к исправлению человечества действию врача, который выжидает пароксизмов недуга, чтобы подать помощь больному.

<sup>614</sup> - Августин Apostoli; Григорий Великий Praedicatorum ordo.

<sup>615</sup> - Καὶ ἤρξαντο ἀπὸ μιᾶς πάντες παραιτεῖσθαι. В церк.-славянск. переводе: «И начаша вкупе отрицатися вси». Лексикологи опущение ἀπὸ μιᾶς дополняют чрез φωνῆς (una voce), или лучше чрез γνῶμης, φωνῆς (uno consensu), καρδίας, ὁρμῆς.

<sup>616</sup> - Παραιτεῖσθαι выражает recusare и excusare; в первом значении Деян.25:11; во втором ст. 19, где ἔχε με παρητημένον скорее есть латинский идиом (habeas me excusatum), чем

греческий. Ἐπαίνειν τὴν κλήσιν есть более классическое выражение.

<sup>617</sup> - Так, Августин (Serm. CXII, 2): «указывается хозяйничанье в купленном поле: поэтому укоряется гордость». Его мистическое объяснение того, что удержало от приглашения второго гостя, менее удовлетворительно, но следующее место превосходно: «привязанность к земным вещам препятствует человеку возноситься горе, и есть, как бы бремя для духовных крыльев. Вот ты бы желал полетать, но ты обременен. Кто дает тебе крылья голубиные, когда бы ты хотел летать туда, где мог истинно успокоиться, видеть, что здесь, где ты обременен делами, ты напрасно желал бы успокоиться?» Сн. Enarr. in Ps. CXXXVIII, 10.

<sup>618</sup> - По такой же причине Крез хотел извинить сына своего за неучастие в большой охоте, имевшей столь роковой для него исход (Herod 1, 36): Νεόγαμος γάρ ἐστι καὶ ταῦτα οἱ νῦν μέλει.

<sup>619</sup> - Gerhard выражает все препятствия в трех словах: Dignitates, opes, voluptates; также объясняет и Hildebert: Villa, boves, uxor, coenam clausere vocatis; Mundus, cura, caro coelum clausere renatis (теперь поле, пара волов, жена закрыли вечерю для званных гостей; мир, попечение о делах, плоть закрывает небо для возрожденных людей).

<sup>620</sup> - Бенгель: «сделавший это извинение, который, по-видимому, имел лучшее и более уважительное основание, вместе с тем превосходит других своею дерзостью. Мы можем также привести здесь слова Сенеки (Ер. 19): «причина заключается в нежелании, а невозможность есть лишь одно извинение».

<sup>621</sup> - Обо всех извинениях, отказавшихся от приглашения на пиршество Бенгель говорит: His omnibus mederi poterat sanctum illud odium, ver. 26.

<sup>622</sup> - Амвросий: «после беспечных оскорблений богатых».

<sup>623</sup> - Πλατεῖαι и ῥῶμαι встречаются вместе (Ис.15:2 по 70).

<sup>624</sup> - Τοὺς ἀναπήρους. Слово это, встречающееся дважды в этой главе (ст. 3 21), еще нигде не встречается в Новом Завете, ни разу у LXX, и только однажды в неканонических книгах



(2Мак.8:24). У Платона (Crit. 53, a) ἀνάπνηροι ведут сообщество, как и здесь, с χωλοί и τυφλοί (хромыми и слепыми).

<sup>625</sup> - Nec natura nec gratia patitur vacuum (природа и благодать одинаково боятся пустоты»).

<sup>626</sup> - Бенгель: «изгороди, которые служат для нищих стенами».

<sup>627</sup> - Евфимий: «жилища язычников, как неукрепленные законом и особенным хранением Божиим, как это было с жилищами иудеев, были попираемы диаволом».

<sup>628</sup> - Годе весьма удачно замечает здесь; «как стих 21 служит текстом первой части Деяний (Деян.1–12, обращение иудеев), так и стихи 22, 23 – второй части (с 13 главы до конца, обращение язычников) и даже настоящего домостроительства».

<sup>629</sup> - Так же объясняет это и Мальдонат: «Грешники, говорит он, призываются с некоторым побуждением» (ut quodam modo compelli videantur). Бенгель: Non est commoda coactio. «Иначе (продолжает он) Савл исступленно ратует за жидовство, иначе Павел служитель Иисуса Христа». Августин, основываясь на этом выражении, оправдывает некоторую степень принуждения для привлечения людей во внешнее единение с церковью. De Unit. Eccl. XX; Ep. 50. Serm. CXII, 7, Foris inveniatur necessitas, nascitur intus voluntas. Cp. Bernard, De Grat. et Lib Arb. XI.

<sup>630</sup> - Евфимий прекрасно выясняет мысль, лежащую в этом «убеде»: «В этих случаях Евангелие должно быть проповедуемо с большою настойчивостью, как бы по отношению к людям, сильно захваченным бесами, и спящим среди глубокой тьмы обольщения».

<sup>631</sup> - Григорий Великий (Hom. 36): «те, поэтому, которые, когда подавлены мирскими бедствиями, возвращаются к любви Божией, принуждаются войти в нее».

<sup>632</sup> - Так, Бонавентура: «угрозою, то есть вечных, наказаний, и проявлением настоящих».

<sup>633</sup> - Бенгель обращает здесь внимание на то, что Спаситель употребляет здесь ἀνδρῶν, а не ἀνθρώπων. Хотя это и не выражено ясно, однако же весь ход притчи показывает, что это были Homines amplii, знатные и богатые люди города, которым

именно и сделано было первое приглашение; к ним только одним обращается угроза о наказании их отказом. Все это заключается здесь в употреблении слова ἄνδρες, которое было бы неприменимо ни ко второму разряду гостей, ни к третьему: эти отказавшиеся, суть те мудрые, сильные и знатные, о которых говорится в 1Кор.1:26 и для которых небесное призвание столь часто оказывается тщетным. Бенгель хорошо также замечает то, что местоимение «тех» имеет здесь особую силу.

<sup>634</sup> - Гроций: «Этот способ выражения: ἦσαν ἐγγίζοντες означает продолжающееся и ежедневное явление». Ср. Лк.4:31; Мк.2:18.

<sup>635</sup> - Мытари – publicani, τελῶναι (из τέλος, пошлина и ὠνέομαι, беру на откуп) были двух родов». Римские publicani, откупщики госуд. доходов, бывшие всегда из почетного сословия «всадников» (equites), называются у Цицерона homines honestissimi et honoratissimi. Но сюда относились также сборщики разных податей и пошлин, напр., за проезд через границу, за мосты и перевозки через реки, и пр. – portitores, exactores. Τελῶναι, мытари Н. З., люди низшего сословия, возбуждавшие за свои обманы, алчность, и притеснения общую ненависть (vendentes ipsius coeli et terrae transitus. Tertull). Ср. Cicer. in Vatin. 5. – Златоуст (Hom. II, 4) выражается так: οὐδὲν ἄλλο ἐστὶ τελώνης ἢ πεπαρρησιασμένη βία, ἔννομος, ἀμαρτία εὐπρόσωπος πλεονεξία; а в новогреч. есть пословица: ὁ διάβολος ὅταν πτωχόνῃ, τελώνης γένηται (когда диавол делается бедным, он становится сборщиком податей). Всего более мытари были ненавистны в глазах иудеев, как ренегаты и изменники, из видов корысти, передававшиеся врагам их, и для нечистых язычников, собиравшие с них дань, свидетельствовавшую о рабстве народа Божия под чуждым игом. Это презрение и ненависть обнаруживались при всяком случае: из кассы мытарей не были принимаемы милостыни; мытарей не призывали свидетелями на суд (см. Лк.19:9); а в некотором отношении они считались хуже язычников (См. Dict. Ot the Gr. and Rom Antt. s. v. Publicani. p. 806. Deyling, Obs. sac. vol. 1 p. 206. Herzog, Real. Encycl. s. v. Zoll, Zöllner).

<sup>636</sup> - Григорий В. (Hom. 34 in Evang): «от сухости своих сердец они порицали Его, источник страдания».

<sup>637</sup> - Таков обычный способ счисления и разделения между иудеями, примеры которого приводятся здесь Ляйтфутотом. Магомету приписывается изречение: Господь Бог разделил милость и сострадание на сто частей, из которых 99 удержал за Собою, а одну послал на землю. Hammer, Fundgruben des Orients. Vol. 1, p. 308.

<sup>638</sup> - Бенгель несколько иначе передает это замечание: «овца, серебряная монета, блудный сын – все они соответствуют глупому грешнику, тому, который ясно не знал самого себя, и сознательному и добровольному».

<sup>639</sup> - Ср. Виргилий, Georg, ш, 341: «Saepe diem noctemque et totum ex ordine mensem Pascitur, itque pecus longa in deserta sine ullis Hospitiis: tantum campi jacet». («Часто скот пасется денно и ночью в течение целого месяца и переходит в отдаленные пустыни, не имея определенного места покоя: так велико пространство равнины»).

<sup>640</sup> - О пустынях один из новых путешественников по восточным странам говорит: «Суровой и однообразной представляется вообще пустыня; но она не везде безлюдна. Кое-где, проезжая сотни миль, вы видите перед собой лишь воздымающиеся желтоватые сыпучие волны как на Атлантическом океане, но далее нередко встречаете дикую растительность, густой благовонный кустарник; но особенно услаждается путник при виде лесных просек, по которым ступает верблюд и распространяют на ветер вдыхаемые испарения тысячи ароматических трав. Кое-где тянутся полосы, будто выстланные плотным хрящом, посреди деревцев и низменных голых скал, и вам попадаются желтые куропатки и черноглазые газели».

<sup>641</sup> - «Больной овцы не врачевали, и пораненной не перевязывали, и угнанной не возвращали, и потерянной не искали» (Иез.34:4).

<sup>642</sup> - August. Epag. in. Ps.LXXXII, 19: «Возвращается пропавшая овца, но не сама собою, а несомая на плечах

пастуха; она могла пропасть, бродя своевольно, и найтись не могла и совершенно погибла бы, если бы не была взыскана милосердным пастырем. Не разнится от этой овцы и (блудный) сын, который, придя в самого себя, сказал: встану, пойду к отцу моему. Он также был взыскан и воздвигнут тайным и вдохновенным призванием Того, Кто все животворит; кем же он быль обретен как не тем, Кто, не коснея спасает и ищет заблудшихся?»

<sup>643</sup> - Казтан: «Возложение овцы на рамена есть искупление человеческого рода ценою самопожертвования, а как это совершено добровольно, то и говорится о радующемся пастыре». Меланхтон: «обретенную овцу возлагает на рамена, т. е., Сам бремя наше на Себя воспринимает.

<sup>644</sup> - Григорий В. Hom. 34 in. Evang. «С обретенной овцой возвращается в дом свой; ибо Пастырь наш возвращает искупленного человека в небесное царство».

<sup>645</sup> - Приводим прекрасные стихи Пруденция Hymn. post. Jejun. Ille ovem morbo residem gregique Perditam sano, male dissipantem Vellus affixis vepribus per hirta Devia silva Impiger pastor revocat, lupisque Gestat exclusis, humeros gravatus; Inde purgatam revehens apricō Reddit ovili, Reddit et pratis viridique campo, Vibrat impexis ubi nulla lapis Spina, nec germen sudibus perarmat Carduus horrens: Sed frequens palmis nemus, et reflexâ Vernat herbarum coma, tum perennis Gurgitem vivis vitreum fluentis Laurus obumbrat.

<sup>646</sup> - Григорий В. (Hom. 34 in Evang): «он не говорит, радуйтесь с овцою обретенною, но: радуйтесь со Мною: потому что наша жизнь есть Его радость, и когда мы опять возвращаемся к Нему, мы завершаем торжественность Его радости».

<sup>647</sup> - Confessiones, III, 3.

<sup>648</sup> - Bernard (in Cant. Serm. 29): «Не знаю, однако, почему-то нежнее ко мне привязаны те, которые после порицания и при посредстве порицания исцелились от слабостей, чем те, которые всегда, с самого начала, будучи твердыми, никогда не нуждались в подобном врачевании».

<sup>649</sup> - Таково, напр., толкование Гроция, который под этим понимает людей, не имеющих нужды изменять весь строй своей жизни. – По Кальвину, покаяние специально касается обращения тех, которые, совершенно отвратясь от Бога, ставши мертвецами, воскресают для новой жизни. Иначе, непрестанное помышление о покаянии потребно в течение целой жизни, и никто не изъят из этой необходимости, так как всякий от своих пороков должен ежедневно исправляться. Нельзя допустить толкование тех, которые, под девяноста девятью не нуждающихся в покаянии, разумеют все непричастные падению творения, т. е. мир ангелов. Сии последние оставлены в небесной возвышенной сфере, ради взыскания падшего человечества.

<sup>650</sup> - Григорий В. так рассуждает: «Полководец больше любит того воина, который, после бегства, тем с большим мужеством нападает на неприятеля, чем того, который никогда не обращал тыла, и никогда ничего отличного не сделал». У Анзельма читаем (Нот. 12): «Некоторые ведут праведную жизнь и воздерживаются от соблазнов, но никогда великого добра не делают. Другие, напротив, ведя порочную жизнь, приходят в самих себя, рассматривают свои поступки, и в сердечном сокрушении воспаляются любовью к Богу, упражняются в благочестии, преуспевают в добродетелях, преодолевают в святой борьбе со всеми трудностями, оставляют прелести мира сего, и, памятуя о своих заблуждениях, прежние грехи очищают своим исправлением». Ср. Taulor, *Life of Christ in.* § 16 прим. 12.

<sup>651</sup> - В церкви первенствующей особенно часто воспроизводился этот образ на стенах и сводах (См. Tertull. *De pudic.* 7), в барельефах, на саркофагах, в картинах катакомб: иногда другие овцы у Его ног, вообще две, с наслаждением смотрящие на Него и Его бремя; в Своей правой руке Он чаще всего держит семисоставную трубу пана – символ привлекательности божественной любви, а в левой руке Он придерживает бремя, которое несет. Иногда Он изображается сидящим, как бы утомленный от большого пути. Это изображение часто занимает почетное место в центре свода или гробницы. См. Manter, *Sinnbilder der Alt Christ.*, vol. 1, pp. 60–65;

Bosio, Rom· sotterr. pp· 339–348 349, 351, 373, 383, 387; Didron. Icon. Chretienne p. 346.

<sup>652</sup> - Амвросий: «Кого означают здесь эти: «отец», «пастырь», «жена»? Не прообразует ли отец Бога, пастырь – Христа, жена – Церковь?»

<sup>653</sup> - Григорий В. (Hom. 84 in Evang.): Ipse etenim Deus, ipse et Dei Sapientia (Сам Он Бог и Он же премудрость Божия).

<sup>654</sup> - Слова Христа (Лк.13:34) проникнуты материнской нежностью. См. некоторые интересные замечания у бл. Иеронима (Comm. in Esai. XL, 3 p. 303), оправдывающие этот способ выражения; в то же время он говорит «в Божестве нет пола».

<sup>655</sup> - Слова св. Луки (Лк.15:8) о жене, которая потеряла одну из своих десяти драхм и, чтобы найти ее, метет комнату, в Вульгате средних веков читались ошибочно, а именно: вместо глагола everrit – метет, читали evertit «ставит вверх дном», «все переставляет». – Так у Григория В. (Hom. 34 in Evang.): «Дом ставится вверх дном (domus evertitur), когда совесть человека, сознавая свою виновность, возмущается» (perturbatur). Равным образом Thauler: Deus hominem quaerit, domumque ejus penitus evertit. В одной из проповедей Тейлора есть намек на это ошибочное чтение, в применении к реформации: «Мы много говорим о реформации, добрые последствия которой мы испытали, но в последнее время мы сильно пострадали под тяжестью этого понятия и требований (излишних). Жена, потерявшая драхму, мела храмину, а не все в ней переиначила. То была бедовая реформация, которая сняла крышу дома, проломала стены и подкопалась под самый фундамент».

<sup>656</sup> - Так, Августин (Enarr. in Ps. CXXXVIII): «Премудрость Божия потеряла драхму. Что такое драхма? Это монета, на которой было изображение нашего императора». Ср. Игнатий (ad Magn. 5): «есть две монеты: одна – Божия, и другая – мирская, и каждая из них имеет на себе свой собственный образ: неверная имеет образ этого мира, а верная и любящая образ Бога Отца чрез Иисуса Христа».

<sup>657</sup> - Н. de Sto victore: «драхма обретается, когда в человеке обновляется подобие его Творца». – Bernard (De Grat. Et Lib.): «Так оставался бы помраченный и поврежденный образ, если бы она евангельская жена не засветила светильника, т. е. если бы не воплотилась Премудрость, не вымела храмины, не нашла потерянной драхмы, т. е. своего образа, омрачившего, прирожденную ему красоту, покрывшуюся нечистой корой греха; но обретши ее, Она извлекла ее из праха, и возвратила ей первоначальное достоинство, ее святозарную славу».

<sup>658</sup> - Каэтан: «свеча, возжигаемая, есть таинство воплощения, Слово в плоти, именно как свет в кувшине».

<sup>659</sup> - Тертуллиан (De Pubic. 7): «драхма обретается при свете свечи, как бы слово Божие».

<sup>660</sup> - «Она поднимается не без пыли», как замечает Бенгель.

<sup>661</sup> - «Заваленные колодези воды» (Быт.26:18) означают, по Оригену, ключи вечной жизни, которые закопали филистимляне, т. е. сатана и грех, и которые «вновь выкопал» для нас наш Исаак, сын радости. «Такие заваленные кладези, замечает он, находятся в каждом из нас» (ср. Ин.4:14), и при этом он обращает наше внимание на то, что потерянная драхма найдена не вне, а внутри храмины; ибо в глубине души каждого человека кроется образ Божий, затерявшийся и загроможденный между тысячью других, покрытый прахом и тлением. Обретение этого образа всегда возможно, а равно и восстановление в прежней славе и величии (In Gen. Rom. 13): «женщина, потерявшая драхму, нашла ее не вне дверей, но в своем доме после того, как она зажгла свечу, очистила дом от сора и нечистот, которые накопились вследствие ее лени и бездеятельности; и там она нашла драхму. Так, если и ты зажигаешь свечу, если приносишь к себе освещение св. Духа, и при его свете захочешь увидеть свет, ты также найдешь драхму внутри тебя. Ибо, когда в начале Бог творил человека, Он сотворил его по Своему образу и подобию: и этот образ Он поставил не вне, а внутри его. Но его нельзя было видеть в тебе, пока твой дом был грязный, наполненный нечистотами и всяким сором. Внутри тебя поставлен источник знания, но он не мог течь, потому что филистимляне завалили его землей и

сделали в тебе образ земного. Тогда ты носил в себе образ земного, но теперь, когда ты услышал об этом и по слову Божию очистился от всякого земного бремени и угнетения, смотри, чтобы ты представлял в себе образ небесного, который в тебе должен проявляться блистательно».

<sup>662</sup> - С той же точностью в соблюдении свойств, премудрость, как женское олицетворение, посылает не слуг своих, но своих служанок (Притч.9:3).

<sup>663</sup> - «Слезы покаяния заставляют и ангелов плакать», как говорит Бернард. Та же мысль выражается и в следующем стихотворении Пруденция: *Amissa drachma regiôRecondita est aerario,Et gemma, deterso luto,Nitore vincit sidera.*

<sup>664</sup> - Гроций: «среди всех притч Христа эта несомненно самая замечательная, как исполненная чувства, и начертанная самыми яркими красками».

<sup>665</sup> - Это, однако же, не имеет для него решающего значения, так как о нем он говорит (Adv. Marc, IV, 17): «хотя Закхей и иноплеменник (ἄλλόφυλος), но по своим связям с иудеями приобрел некоторые сведения в Писании».

<sup>666</sup> - См. также Lightfoot, Ног. Heb. Matt, v, 46.

<sup>667</sup> - Иероним, приводя многие тому доказательства (Ер. 21, ad Damasum), удивляется смелости Тертуллианова отрицания. Последний в своем трактате De pudicitia 7–9 (написанном им по оставлении вселенской церкви) доказывает, что в этой притче нет ничего в пользу тех, которые после крещения тяжело согрешают, и, в запальчивом увлечении, смело ссылаются на то, что фарисеи роптали на Господа, не отвергавшего мытарей и грешников, которые были язычники. Он боится, что грешники закосятся в своих грехах, обнадеживаясь, по примеру блудного сына, скорым прощением. «Кто, спрашивает он, устрашится расточать то, что можно легко возвратить? Кто станет сберегать то, за невознаградимую потерю чего не боится?» Но разве люди грешат потому, что соблазняются такими расчетами, а не потому, что ищут более земных благ и удаляются от Бога? Как мало способствует успехам святости это учение, запечатленное мнимой к ней ревностью! Отнимите у людей, глубоко падших,



всякую надежду на прощение или, что почти то же, дайте им слабую, сомнительную и отдаленную надежду, и за одного, таким образом отвращенного, от блудной расточительности своего благодатного наследства, вы воспрепятствуете десяткам тысяч, сознавшим бедствие жизни, удаленной от Бога, обратиться к Его милосердно и вступить на путь жизни, согласной с Его святой волей. Златоуст (Ad Theod. Laps, v, 1; de Poenit. Hom. 1, 4) говорит между прочим: «этот сын посему есть образ тех, которые падают после крещения», и приводит дальнейшие доводы. Ср. Ambros. De Poenit. II, 3, и против новитиан.

<sup>668</sup> - Τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας, rata hereditatis pars, классическое и, подобно другим изречениям св. Луки, меткое выражение. См. Wcttstein in loc.

<sup>669</sup> - Rosenmüller, Alte u. Neue Morgenl. vol. v, p. 115. Авраам действительно при жизни своей отдал все имение свое Исааку, а сыновьям от наложниц дал, в то же время, дары (вероятно, следовавшие им части) и отпустил их от Исаака. Быт.25:5,6. Это была, конечно, предусмотрительная мера для отвращения споров, которые могли возникнуть по смерти его.

<sup>670</sup> - «Зловещий знак, замечает Бернард, это желание сына разделить добро, которым отраднее было владеть сообща, и иметь одному то, что от соучастия не умаляется, а от дележа на части утрачивается».

<sup>671</sup> - Златоуст, De Poenit. Hom.1, 4.

<sup>672</sup> - Августин: «Если ты прилепишься к небесному, то будешь поирать земное; а если отступишь от небесного, то земное обратится тебе в кару». Ср. итальянскую пословицу: Chi non vuol servir ad un sol signor, a molti ha da servir (кто не хочет служить одному Господу, будет служить многим господам).

<sup>673</sup> - De Divers. Serm. VIII: «Человек еще находится под своим собственным контролем, когда он исполняет свои удовольствия, но еще не вполне подчинился порокам и грехам. Но теперь он отправляется в далекую страну, и не только просто отделяется от Своего Отца, но и удаляется от Него».

<sup>674</sup> - Каэтан: «собрание всех своих благ есть уверенность человека во всех его дарах природы и благодати, души и тела».

<sup>675</sup> - По выражению Августина: «Далекая страна есть забвение Бога»: а по выражению Беды: «не странами мы удаляемся от Бога, а душевным расположением».

<sup>676</sup> - Ὁ υἱὸς ἁσῶτος (из α- и σῶω, σῶζω), «блудный, распутный сын». Выражение это поясняется в конце 13 ст. ζῶν ἁσῶτως, живя блудно, распутно»; у классиков это преимущественно говорится о расточителях отцовского наследства; прил. ἁσῶτος (predigus, perditus) вовсе не встречается в Новом Завете; в Ветхом LXX только однажды Притч.7, 2, и; – ἁσῶτία трижды (Еф.5:18; Тит.1:6; Пет.4:4). У Златоуста ἁσῶτος, οὐ γὰρ σῶζει ἀλλ' ἀπόλλυσιν; у Феофилакта ἁσῶτία то же что ἄμετρος χρῆσις (Suicer, под этим словом). Но для других ἁσῶτος есть страдательное и =ἁσῶστος т. е. σῶζεσθαι μὴ δυνάμενος, слово пророческое, относительно судьбы того, кто произносит его; он есть один из «безнадежных». Так Климент Александрийский (Poed. II, 1), и Плутарх (Alcib. 3). Также Гроций: «разряд людей», которые настолько погрузились в порок, что спасение их стало безнадежным; здесь также, как и часто вообще, языческая нравоучительная терминология говорит больше, чем она разумела или знала. С одной стороны, мы не должны ограничивать ἁσῶτία понятием неумеренности и излишка в этом, как это делал Гроций; в этом смысле Цицерон (De Fine, II, 8) латинизировал asotus; равным образом, с другой стороны, не должны ограничивать его приложением к плотским похотям и безнравственности. Оно означает беспечную распущенную жизнь в самом широком значении этого слова. В Tabula Кевы, с. Ἀσῶτία как одна из искусительных куртизанок живет в обществе с Ἀκρασία, Ἀπληστία и Κολακεία. С. Dey ling, Obss. Sac. vol. ш, р. 435 и наше сочинение: Synonyms of the New Testament, § 16.

<sup>677</sup> - Вульгата не упустила из вида выразительности слова et ipse coepit eger. (см. Винер, Gramm. § 22, 4). Прекрасно рассуждает Гюге: «свобода наслаждаться не беспредельна, как обольщает себя грешник; ей поставляются два рода граней: одни – самим грешником, как, напр., пресыщение, угрызение

совести, перспектива лишений и унижений, ожидающих, разорившегося расточителя; другие – стечением внешних неблагоприятных обстоятельств, которые выражаются в ощущении этого голода, домашние и общественные бедствия, сокрушающие уже удрученное сердце, нигде не находящего себе отрады и благодатного утешения. При совпадении этих двоякого рода причин, мера злополучия исполняется. Тогда наступает то, что Христос называет ὑστερεῖσθαι («лишатися», в русск. пер. нуждаться; в латин. inopia laborare, victu careere), – участь человека, который все в жизни посвятил наслаждению и которому остается одно страдание.

<sup>678</sup> - λιμὸς ἰσχυρά (fames valida, глад крепок) = λιμὸς σκληρά (Ис.8:21), λιμὸς κραταῖος (3Цар.8:2); λιμὸς μέγας (4Цар.6:25), πείνα μεγάλη Лк.4:25); λιμὸς στενός (Иов.18:12).

<sup>679</sup> - Ambros. Exp. in Luc. VII, 215: «Кто удаляется от слова Божия, тот алчет; ибо не хлебом одним живет человек, но всяким словом Божиим; удаляющийся от источника, жаждет, удаляющийся от сокровища, нищенствует, удаляющийся от мудрости, тупеет, удаляющийся от добродетели, развращается».

<sup>680</sup> - Светские гениальные поэты не раз изображали ужасное состояние души, пресытившейся мирскими наслаждениями и чуждой небесных утешений. Автор ставит в пример Байрона.

<sup>681</sup> - Так Унгер: «ἐκολλήθη – contentim, se obtrusit». См. Suicer. Thes, под словом κολλάομαι. Кейль влагает в это слово несколько больше, чем оно, как мне думается, содержит, когда он объясняет его так: «Ἐκολλήθη указывает на то обстоятельство, что граждане той страны не хотели принять его в свою службу, но, что он, прежде всего, принужден был настойчиво просить их». Но то же употребление глаголов haerere, adhaerere, без всякой особой выразительности, обычно в латинском языке.

<sup>682</sup> - De divers. Serm. 8. Феофилакт: «преуспевший во зле». Казтан: «Поработился демону, истому гражданину греховной страны».

<sup>683</sup> - Lightfoot, Hor. Heb. on Matt, VIII, 30; Gfrörer, Urchristenthum, vol. I p. 115; по свидетельству Геродота (11, 47),

одни только свиные пастухи не допускались в египетские храмы.

<sup>684</sup> - Эти «рожки», κρίτια, суть плоды «рожкового дерева» (κερατωνία, κερατέα, κερατία и κερατεία, caroubier. Johannisbrodtbaum). По преданию наз. «хлебным деревом Иоанна Крестителя». Оно растет в южной Италии, в Испании, по сев. берегам Африки, и в Леванте, и употребляется в пищу иногда бедными людьми, но, обыкновенно, только животными. По форме плод похож на серп или козий рог, отсюда и называется κεράτιον, рожок, и самое дерево по-немецки называется Bockshornbaum. Плиний называет их praedulces siliquae См. Rosenmüller, Das Alte und Neue Morgenland. vol. v, p. 108. – Winer Realwört. под сл. Johannisbrodtbaum. Косточки этого плода употреблялись для веса. И, таким образом, случилось, что слово это, долго странствовавшее на востоке, воротилось в Европу в форме «карат».

<sup>685</sup> - Говоря о голодании блудного сына, Бернард (De Convers. 8) прибавляет: «По делам алкал рожков и их не получал тот, кто предпочел пасти свиней сообществу за родительской трапезой».

<sup>686</sup> - Кальвин не преминул заметить: «томимый голодом, он уже не помышлял о прежних вкусных обедах, а с жадностью пожирал рожки, и, засыпая такой корм свиньям, не мог иметь в нем недостатка... Объясняется и причина, почему никто не давал ему: потому что, по моему суждению, связь должна быть принимаема за причинную».

<sup>687</sup> - Выражение это столь вульгарно, что некоторые манускрипты, как, напр., великий Александрийский, заменили его более утонченным καρτασθῆναι.

<sup>688</sup> - Амвросий (Exр. in Luc. VII, 217): «пища, которой тело не питается, но наполняется». Августин: «он питался рожками и не насыщался». Стелла: «они не удовлетворяют человека, но только обременяют его желудок». Ср. Лукреций: «Atque explere bonis rebus satiareque nunquam» («наполняли добрыми вещами, никогда не удовлетворяли»).

<sup>689</sup> - Corn. a Lapide.

<sup>690</sup> - Иероним ad Dam. Epx. XXI, 13: «он не мог насытиться, ибо сластолюбие всегда алчет новых удовольствий и, насладившись ими, не утоляет своего голода». Бернард, De Convers. 14: «Не изобилие, а пренебрежение удовольствий, насыщает. Так, безумные сыны Адама, пожирая свиные рожки, не питают алчущей души, а раздражают ее голод, несвойственной ей пищей».

<sup>691</sup> - Каэтан: «демоны, обеспечив себе господство над человеком, сами завидуют пресыщению того, кому угождали, пока не вовсе себе подчинили».

<sup>692</sup> - Августин уподобляет «рожки» бесплодному учению, каким были для него некогда манихейские измышления. Ср. Иероним (ad Damm. Ep. XXI 13); и Н. de Sto Victore: «жалкие измышления поэтов и философские учения, запятнанные различными заблуждениям».

<sup>693</sup> - См., напр., Suetonius, Caligula, XIX, 37.

<sup>694</sup> - Августин (Enarr. in Ps. CXXXVIII, 3, 4).

<sup>695</sup> - Августин: «суровая дисциплина божественного сострадания».

<sup>696</sup> - Ср. Seneca, Ep. 53: «Почему никто не признается в своих грехах? Потому что и теперь от них не исправляется. Рассказывать оные, свойственно пробудившемуся, и признаваться в своих пороках есть признак выздоровления». Ср. Lucret. IV, 994.

<sup>697</sup> - «Пришедши же в себя». August. Serm. XCVI 2: Si reversus est ad se, exierat a se – Poenitentia est resipiscentia. Это последнее слово принадлежит Тертуллиану и выражает греч. μετάνοια.

<sup>698</sup> - Положение наемников (μίσθιοι), кажется, было хуже рабского. Раб (δοῦλος) имел некоторое признанное положение в доме господина, обеспечиваемое гуманными условиями работы на востоке. Положение наемника ничем не обеспечивалось и зависело от произвола домохозяина. «Блудный сын» находился в таком униженном состоянии, что завидовал «наемникам» в доме отца своего.

<sup>699</sup> - «Умереть позорной голодной смертью». Фукидид III, 59.

<sup>700</sup> - Так Иероним, Ad Dam. Ep XXI, 14; Амвросий, Exr. in Luc. VII, 220.

<sup>701</sup> - Но Августин (Ep. 186): «явилась ли бы в нем эта добрая мысль, если бы сострадательнейший Отец тайно не внушил ему ее?» Ср. Enarr. in Ps. LXXVII, 39.

<sup>702</sup> - Guerricus (Bernardi Opp. vol. II, p. 986).

<sup>703</sup> - Каэтан: «я не дерзну просить восстановления своего в прежние сыновние права, не дерзну ожидать великолепных даров; я буду ждать милосердия, оказываемого оглашенному, в чаянии вечной награды, вступающему на служение Богу».

<sup>704</sup> - Κατεφίλησεν – «целовал его», то есть, не однажды только, но много, и много раз.

<sup>705</sup> - «Если, говорит восточная пословица, человек приблизится к Богу на палец, Бог приблизится к нему на локоть». Ср. Hammer, Fundgruben, vol. IV, p. 91.

<sup>706</sup> - Каэтан: «принимая такую милость, он не откладывает, но выполняет свое святое намерение».

<sup>707</sup> - В лучших критических изданиях здесь в тексте вставляется слово ταχύ, которое требуется смыслом речи.

<sup>708</sup> - «Потому ли, что благодушной встречей любящего отца, возбужденная сыновняя уверенность подавила всякое раболепное чувство, или, потому, что пред благодушием отца онемел язык благодарного сына». Так Августин (Quaest. Evang. 11, 33): «Лишенный насущного хлеба, он желал быть принятым даже в наемники, но отцовский поцелуй истребит в нем прежнее желание».

<sup>709</sup> - Так Тертуллиан (De Res. Carn. 57) выражается, об отпускаемом на волю, римском рабе: «он удостоен чести облечься в одежду блистательной белизны и украситься золотым перстнем, называться именем своего патрона, принадлежать к его роду и участвовать в его трапезе». – Гроций: «Перстень у римлян служил знаком отличия для людей свободных и почетного звания, у народов восточных знаком высокого сана или богатства. Иак.2:2; Быт.12:42. Ср. Elsner, Biblioth. Brem. vol. III, 906 и Dict. of Gr. and Roman Antt. под словом Rings, p. 824.

<sup>710</sup> - В церк.-слав. «одежду первую» (τὴν στολὴν τὴν πρώτην), stolam primam (Вульгата), vestem pristinam, priorem (Тертулл.); τὴν στολὴν ἀρχαίαν (Феофил.), stolam illam praestantissimam; τὴν τιμωτάτην (Евфимий). Ср. Быт.27:15, τὴν στολὴν τὴν καλήν. Прῶτος часто употребляется в смысле «наилучший» – Чис.27:33; Иез.27:22. Στολή, vestis talaris, верхняя широкая одежда людей сановитых, царей.

<sup>711</sup> - Тертуллиан: «облачение Св. Духа» (indumentum Spiritus Sancti); в других притчах: «брачная одежда» "высокое звание, утраченное Адамом» (Августин), и в другом месте: «надежда бессмертия, в крещении» (Феофилакт); τὸ ἔνδυμα τῆς ἀφθαρσίας, «освящение Духа, в которое крещеный облачается, а кающийся вновь облачается» (Guerricus).

<sup>712</sup> - Clem. Alex. Potter's ed. p. 1017: «Царская печать и божественный перстень», и далее «печать славы». Климент или другой кто, автор замечательного отрывка, из которого приведены эти слова, утверждает, что блудный сын не только расточал природные дары Божии, но и благодать крещения.

<sup>713</sup> - По толкованию св. Амвросия (de Bénit, II, 3) перстень есть знак доверенности и Св. Духа.

<sup>714</sup> - Во всей главе содержатся глубокомысленные сопоставления: конец ст. 15 соответствует 11, 12 здесь; 6–13=13–19; 14–23=20–24.

<sup>715</sup> - Guerricus: «Обувь для защиты от яда попираемых змей, или приготовление для распространения Евангелия». – Гроций: «кающимся и разрешенным от грехов Бог дарует способность поучать других и словом, и примером». С· этим он сближает Пс.50:13. Клим. Алекс., по поводу этой «обуви» ὑποδήματα), выражает прекрасные мысли (Potter ed. p. 1018). Самая обувь вероятно состояла из сандалий (soleae).

<sup>716</sup> - Στευτός здесь и Суд.6:25, то же что σπιτός Мф.22:4.

<sup>717</sup> - Это делает Ориген. Hom. 1 in Lev.

<sup>718</sup> - Августин старается обойти эту трудность: «ибо для каждого человека Христос тогда убивается, когда человек верует, что Он был убит так».

<sup>719</sup> - Тертуллиан (De Pudic. 9) и Клим. Алекс.

<sup>720</sup> - Арнт (De Vero Christ, II, 8). Этот пир обозначает радость ангелов или то жизнедательное, радостнодательное и величайшее сострадание, которое изображается в Пс.62:5; Ис.66:13.

<sup>721</sup> - Ориген (Hom. 23 in Lev.) спрашивает: «итак, Бог имеет Свои торжества? Имеет. Ибо для Него великое торжество – спасение человеческое»

<sup>722</sup> - Годе: «в то время, как все семейство ликовало, старший сын был на работе. Здесь мы имеем образ фарисея, занятого соблюдением своих обрядов, между тем, как кающиеся грешники наслаждались в благом свете благодати».

<sup>723</sup> - «Здрава» (ὡγιαίνοντα = salvum et servatum, Plaun. Aulul. IV, 6, 11; – salvum et sospitem. Capt. IV, 2, 93.

<sup>724</sup> - Гофман смотрит в менее благоприятном свете на ответ этого раба на вопрос старшего брата: «с бессердечным презрением к отцу, которого возвращение такого сына может сделать столь счастливым, он говорит в таком тоне, который лучше всего мог понравиться выражавшему очевидное неудовольствие брату, которого он, таким образом, склоняет на свою собственную сторону». Но в тексте нет ничего такого, что бы оправдывало такое толкование.

<sup>725</sup> - Местоимение ἐμοί здесь имеет особенную выразительность по самому своему положению.

<sup>726</sup> - Иероним (ad Damm. Ep. 21) по поводу слов «с друзьями моими» спрашивает его: «можешь ли ты веселиться, когда твой отец не будет пиршествовать с тобою?» Ср. Бернанд in Cant. Sermon. XIV, 4.

<sup>727</sup> - Массильон держится того же мнения. В своей проповеди «о распутстве» он считает его главным грехом «блудного сына».

<sup>728</sup> - Бенгель обращает внимание на способ выражения: Venit, dicit, non rediit.

<sup>729</sup> - Schoettgen, Hor. Hebr. vol, 1, p. 877.

<sup>730</sup> - Как у бл. Августина Qaest. Evang. и, вопр. 33.

<sup>731</sup> - Иероним возражает Дамасу (Ep. 21) на вопрос его: Numquid personae iusti tam immani invidia poterit captari? –



Феофилакт наз. этот вопрос πολυθρύλητον ζήτημα (многообсуждаемым вопросом).

<sup>732</sup> - Иероним, напр., говорит, что Христос изображает их здесь «не какими они были, а какими должны были быть». Феофилакт наз. καθ' ὑπόθεσιν δίκαιοι (предположительно праведными).

<sup>733</sup> - Иероним: «Отец не подтвердил сказанного сыном, но, раздраженного, смягчил другим доводом».

<sup>734</sup> - Сальмерон: «мы должны понимать это как о личностях действительной, а не кажущейся праведности».

<sup>735</sup> - Св. Амвросий: «Озабоченный земными делами и не знающий дел Духа Божия». По замечанию бл. Августина: «он означает тех, которые были святы под законом, исполняя его дела и постановления».

<sup>736</sup> - Августин: «Приглашает к наслаждению высшим и приятнейшим веселием».

<sup>737</sup> - Августин: «Отец не говорит: «ты всем владеешь», а только «все мое твое».

<sup>738</sup> - Августин: «Так, совершенные, очистившиеся и бессмертные чада обо всем думают, что все частное всем принадлежит, и каждый поодиночке всем общим обладает; ибо как для своекорыстия тесно всякое обладание, так любовь не стесняется никаким обладанием».

<sup>739</sup> - Назидательный «Диалог христианина и иудея» у Анзельма заключается такими словами со стороны первого: «подойди же, как я просил тебя, не стой вне и не завидуй одежде, обуви и кольцу печати веры, которые Отец дал мне, своему покаявшемуся сыну; но войди и ты внутрь, и раздели со мной радость, и будь участником пира. Но если ты не сделаешь этого, то я буду ждать и выносить твое негодование, пока сам Отец не придет и не позовет тебя; а между тем, я буду говорить во славу того же Отца: мой перстень есть мой, мой перстень есть мой».

<sup>740</sup> - Августин: «Раздражается старший брат... озлоблялись иудеи при виде язычников, приходящих во множестве, не подчинявшихся тяжелым уставам закона, скорби телесного

обрезания, равно, и при виде грешников, принимающих спасительное крещение».

<sup>741</sup> - Взгляд Каэтана на неудовольствие старшего брата весьма интересен, и, в своих главных чертах, оригинален. Он сначала говорит об удовольствии, которое кающиеся часто находят при своем первом возвращении к Богу (пение и ликование); для них вся слава Евангелия имеет свежесть и новизну, подавляющую радость, которой они не могут иметь уже для тех, для которых они были привычны сначала. Радость последнего, в действительности, была бесконечно больше, чем этот первый приступ радости, но распространенный на более продолжительное пространство времени: так что, видя восторг новообращенного, он имел искушение спросить, с мимолетным чувством неудовольствия, почему же ему также не дается такой восторженной радости? почему для него никогда не убивается откормленного теленка? Ответ тот, что он всегда находится со своим отцом, что владения его отца всегда были, вместе с тем, и его владениями. Его радость поэтому более умеренна, более постоянна и прочна, – не внезапно разлившийся горный поток, но глубокая, хотя и тихая и безмолвная река; и что дано другому, то дано и ему, именно потому, что он начинающий. Каэтан заключает так: «здесь, внимательный читатель, я заметил бы тебе, что Бог иногда посылает новопокаявшимся великое утешение внутренней радости, пока они не утвердятся в пути Божиим; но это не плоды большего совершенства, но, как бы ласки и нежности небесного Отца, которых Он не делает многим, уже более совершенным. «В этом же духе мистики наблюдали, как в праздники, первый и восьмой дни, т. е. их начало и конец, обыкновенно были наиболее радостными днями; и они сравнивают эту радость с сладостями, которыми люди, пребывающие еще в духовном детстве, впервые заманиваются в школу Христову. Фольмар De Spirit. Perfect.): «эта благодать особого внимания обыкновенно дается детям, чтобы, посредством ее, можно было побудить их к добрым делам, подобно тому, как щенкам дается отведать крови, уже пойманной дичи, чтобы они с большею охотой преследовали добычу. У Клейна, в его *Gesch. des Dramas*, vol. IX, p. 178 и

след. есть анализ одной старинной драмы Comedia Prediga Люиса де-Миранда в семи актах, в которых драматически излагается история блудного сына. Я знаю о ней только по этому анализу, но она, очевидно, не без значительных достоинств.

<sup>742</sup> - Шрейтер, в сочинении, специально посвященном этой притче *Explic. Parab. de improbo oeconomo*, Lips. 1803), представляет длинный список толкований на эту притчу с краткой их оценкой. Но мы не могли особенно много воспользоваться этим трудом, тем более, что и число толкований с того времени значительно увеличилось.

<sup>743</sup> - Так вместе с другими думает Бенгель, который хорошо замечает: «эти ученики не из двенадцати, которые оставили все, и к которым нужно было обращаться как к друзьям, но те, которые были мытари».

<sup>744</sup> - Procurator поэтому (см. Becker, Gallus. Vol. 1, p. 102), а не Villicus (Vulg.), как справедливо замечает бл. Иероним (Ер. 121 qu 6): «Villicus есть собственно управитель виллы или фермы, откуда и самое его название. Но οἰκονόμος заведует не только продуктами, но и деньгами, и всем, что только есть у его господина». Ср. Eustach. Ер. XXII, 35; Grosswell, Exp. of the Par. vol. IV, p. 3. Becker, Charicles, vol. II, p. 37; о важнейшем значении эконома см. Лк.12:42; 1Кор.4:1; Тит.1:7; 1Пет.4:10. В новейших переводах: administrator, dispensator. Что касается русского перевода, то греческий термин эконом имеет более определенное значение, нежели управитель или приставник.

<sup>745</sup> - Не «quasi dissipasset», по Вульгате, а «ut qui dissipare», как у Эразма.

<sup>746</sup> - Ср. И. Флавий, Antt. VI, 10, 2.

<sup>747</sup> - Шлейермахер выступает защитником управителя и обвинителем Господина. По его мнению, первый не изменял, сделанной ему доверенности, и ни в чем не уличен; и последний, основываясь на тайном извете, без всяких справок, по одному произволу, удаляет его от должности и похваляет его за такое качество, в котором не замечается высокого нравственного достоинства, а именно за «догадливость» (как у

нас переведено φρονίμως), или за «практичность» (как толкуется в одном англ. словаре к ев. Луке), по современному понятию о разумности. Шлейермахер настаивает на том, что есть различие между выражениями: «Господин похвалил управителя за неправоту» и «похвалил неправого управителя», в сущности, тождественными, и состоящими в аналогии с гебраизмами μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, κριτῆς τῆς ἀδικίας (Лк.18:6), ἄκροατῆς ἐπιλήσμονῆς (Иак.1:25). Так он извращает естественное согласование слов, ради своего вычурного объяснения, по которому «человек богат» это суть римляне; эконоом или «приставник» – мытари, а «должники» – иудейский народ. Отсюда нравоучение: «если мытари окажутся милосердными к своей нации, то римляне одобряют их за то в своем сердце, и, таким образом, те, которые теперь утратили расположение своих единоплеменников, будут ими благосклонно приняты. Но как допустить, чтобы заслужившие любовь иудейского народа, который сам удалился от Бога, были чрез его посредство приняты в вечные обители.

<sup>748</sup> - Ветштейн: «слова эти выражают удивление: о тебе, которого я сделал моим домоправителем!».

<sup>749</sup> - Автор проповеди в Bened. Ed. St. Bernardi vol. II, p. 714, так излагает сущность притчи: «Великой похвалы достоин тот, кто, оставя прежний образ жизни, угождает Богу и возвращается к благодати». – Ансельм (Ном. 12), видящий в приставнике лишь неверного правителя к христианской церкви, а не всякого человека, употребившего во зло свое призвание, говорит: «он заслужит похвалу Господа, и мы его похвалим... и не осмелимся в чем-либо, до его исправления, осуждать, что сделанное им по отношению к должникам, есть обман пред господином; будем лучше думать, что он, поступая догадливо, заботился о пользе своего господина и исполнил его волю».

<sup>750</sup> - Ср. Аристофан, Aves, 1432: «что случилось со мною? копать землю я не умею».

<sup>751</sup> - Quesnel: «Что иное остается душе, удалившейся от Бога, и благодать Его утратившей, как не грех, и сопряженные с грехом, последствия, гордая нищета, и косная нужда, т. е.

общая неспособность к труду, к молитве, и ко всякому доброму делу?»

<sup>752</sup> - В Вульгате «Amotus a villicatione»; но Тертуллиан удачнее: «ab actu summotus».

<sup>753</sup> - Βάτος, евр. мера жидких, и κόρος, сыпучих тел переведены у нас общим термином «мера». В одном апокрифическом евангелии, где все принимает исполинские размеры, как будто величие выражается во внешней огромности, отрок Иисус, с одного брошенного в землю зерна пшеницы, получает 100 мер. Thilo, Cod. Apocryph. p. 302. Об этих евр. мерах см. Иез.14:10, 13, 14 и Herzog, Real. Encycl. vol. IX, p. 148.

<sup>754</sup> - Γράμμα = χειρόγραφον (Кол.2:14) = γραμματεῖον χρέους ὁμολογητικόν; cautio. См. Dict. of Gr. and Rom. Antt. под сл. Interest of money, p. 524.

<sup>755</sup> - Григорий В. приводит Быт.4: «если ты правильно принес, но неправильно разделил, то ты согрешил».

<sup>756</sup> - Erklär. der Parab. p. 921 seq. Такому толкованию сочувствовали последователи Кокцея. Deyling, Obs. sac. vol. V, p. 335.

<sup>757</sup> - К такому объяснению этих слов, в смысле умаления покорности, близко подходит приложение притчи в сочинении Liber S. Ioannis. Apocryphus, религиозной книги албигойцев (Thilo, Codex Apocr. p. 884). Самым этим вопросом: «сколько ты должен господину моему» и приказанием: «напиши пятьдесят, напиши восемьдесят», начинает сатана искушать и прельщать низших ангелов (blandiendo angelos invisibilis Patris). В этом же духе и остроумное объяснение Гауденция, епископа бресчийского, современника Амвросия: «Неправедный приставник – это диавол, оставленный в мире, чтобы мы, избегая его, обращались с молитвою к Богу. Он-то и расточает Его имущество, совращая нас, слуг Божиих. Он ухищряется, как бы должников Господа, т. е. погрязших во грехах, не только в явной борьбе поработить, но и под личиною ложного благоволения обольстить, дабы таким образом обманутые приняли его в свои дома и преданы были вечному осуждению.

Он-то вероломно предлагает отпустить грехи своих сослужителей, обещая индульгенцию, преступившим веру или обязанности... Похваляет (Спаситель) хитрого приставника грозно и промыслительно (*providenter*); грозно, ибо словом неправоты осуждает пагубнейшую мудрость дьявола; промыслительно, ибо вопреки его замыслам, возбуждает, слушающих его учеников, вооружиться всею мудростью и разумом для борьбы со врагом».

<sup>758</sup> - Zyro, *Theol. Studien* и. *Krit.* 1831 p. 776. Он не знал, что еще задолго прежде так рассуждал Сальмерон (*Serm. in Evang. Par.* p. 231): «Так как книжники и фарисеи оказывались несостоятельными в законе и жречестве... то Господь увещевает их, чтобы они не сурово относились к грешникам... чтобы таким образом запасались друзьями, которые приняли бы их в недра христианства».

<sup>759</sup> - Вейссе (*Evang. Gesch.* vol. 11, p. 162 seq.), считая себя решителем всех трудностей, заявляет, что понижение счетов вовсе не касается временного богатства, а знаменует духовный акт отпущения грехов. Не будучи в состоянии согласить это со словами: «приобретайте себе друзей богатствам неправедным», он остается в убеждении, что Спаситель никогда этих слов не произносил!..

<sup>760</sup> - По толкованию Тертуллиана, слова эти были сказаны не к духовным старейшинам, а относились ко всему иудейскому народу: «сотворите себе други от мамоны». Предложенная притча открывает их значение. При неверном исполнении своего высокого призвания, ему надлежало в нас, людях мамоны (*de mammonae hominibus, quod nos eramus*), провидеть своих друзей, а не врагов, и облегчать от греховных долгов пред Богом, по духу молитвы Господней, приобщая нас к пользованию Божьими дарами, – а по ходатайству нашему, они, при удалении от них благодати, были бы приняты в вечные обители.

<sup>761</sup> - Это «садись скорее» объясняют торопливостью, свойственной человеку, который спешит как-нибудь покончить свои счета и боится быть застигнутым врасплох. Бенгель перефразирует ταχέως чрез *raptim, furtim*. Так же думает

Мальдонат. Но о явной стачке управителя с должниками господина заключить можно из слов «а ты».

<sup>762</sup> - Иенсен в замечательной статье об этой притче (Theol. Stud. u. Krit. 1829 p. 609) придает духовное значение снисходительности господина к эконому. Так милосердый Бог не входит в суд с грешниками. Он иногда награждает их и за те добрые действия, которые, при строжайшей проверке не избавили бы их от наказания. Эконому оставлено воспользоваться плодами своего похищения, но на основании вышесказанного – это совершенно зависело от доброй воли домохозяина. В том же журнале помещены и другие замечательные опыты толкования притчи: 1842. p. 1012 sqq.; 1858. p. 527 sqq.; 1865. p. 725 sqq.

<sup>763</sup> - Новый странный опыт защиты виновного эконома представляет Шульц в небольшом трактате Ueber d. Parabel v. Verwaiter. Breslau 1821. Автор основывается на том, что в древности экономы пользовались де весьма обширными полномочиями. Таким образом он, впрочем, не первый, сравнивает эконома притчи с государственным министром, который сначала угнетал народ, но, уstraшенный своей скорой отставкой, старается задобрить притесненных и снискать их расположение уменьшением тягостных налогов и поборов.

<sup>764</sup> - August. Enag. in Ps. LIII. 2: «Господин похвалил его доброе сердце, обращая внимание не на свою утрату, а на его доброе стремление». Ср. Лк.12:42, 14:23), где равным образом ὁ κύριος очевидно означает земного господина.

<sup>765</sup> - По словам Платона, (Менех. 19): «всякое значение, отделенное от справедливости и добродетели, скорее кажется хитростью, чем мудростью». Термин, φρονίμως имеет среднее значение, не выставляя резко каких-либо нравственных качеств; не выражает ни доброго, ни дурного качества, а есть лишь искусное приложение средств для достижения известных целей, причем, те и другие определяются другими соображениями. Φρόνησις стоит в том же отношении к σύνεσις (разумение), как σοφία к νοῦς (разум). См. мое сочинение: Synonyms of the New Testament, § 75.

<sup>766</sup> - Бернард: «мученики диавола с большою охотою спешат к смерти, чем мы к жизни. Здесь кстати привести рассказ одного египетского пустынного. Увидя пляшущую девицу, он заплакал, и на вопрос о причине его огорчения отвечал: «она так усердно трудится, чтобы угодить людям: а мы так мало заботимся об угождении Богу». Ср. приключение в жизнеописании Пелагеи в *Lipomannus, Acta sanctorum v. V, p. 226*. Так Людовик святой позавидовал ревности мусульман в распространении их св. книг и, приводя изречение Господа о сынах века сего, усугубил свою деятельность в распространении христианства (*Neander, Kirch. Gesch. v. V, p. 583*).

<sup>767</sup> - Кларий: «он хвалит догадливость, но осуждает дело»; ср. бл. Августин (*Quaest. evang, II, 34*). У него менее удовлетворительна мысль, что ежели похваляется господином. учинивший пред ним обман, то сколь более угодны Господу Богу те, которые подвизаются, согласно с Его заповедями. Ср. Иерон. *Ad Algas. Ep. 121, qu. 6*.

<sup>768</sup> - August. *Enarr. in Ps. III, 2*.

<sup>769</sup> - Каэтан: «чада мира сего благоразумнее чад света, не безусловно, но в народе, ходящем во тьме, подобно тому, как совы лучше видят во тьме, чем другие твари днем».

<sup>770</sup> - Εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν; у Феофилакта – ἐν τῷ βίῳ τοῦτῳ; Вульгата *in generatione sua*. Гресвелл (*Exp. of the Par. v. II, p. 52*) доказывает, что этот перевод мог держаться вследствие мнения, будто предлогам в Н. 3. не придается особенного значения; и, что, напр., смешиваются εἰς и ἐν (см. *Winer, Gramm. § 54*). Вернее толкует Стопп (*Opusc. Acad, vol. III p. 117*): «те, которые заботятся только о земном» (чада мира сего), руководятся, подобно домоправителю (ст. 1, 3, 4), благоразумием по отношению к своему собственному семейству или поколению, т. е. к людям того же самого образа мысли, которые вместе с ними одинаково суть чада мира сего, по отношению к своим братьям, взгляды которых столь же земные, как и их собственные (сн. ст. 5–7); они обыкновенно восхваляют тех, которые стремятся к свету и вечному блаженству, которые часто не имеют достаточной ревности (сн. ст. 4), чтобы



привязать к себе благодеяниями свое ли собственное семейство, т. е. тех, которые также жаждут света, и которые одинаково с ними чада света, и предназначены достигнуть вечных обителей (ст. 9), или опять общего Господа семейства (Мф.25:40), так что представлялась тем большая нужда настаивать на предостережении, которое и следует затем (Лк.16:9). Вейссе (Evang. Gesch. V. II, р. 161) правильно переводит εἰς τ. γέν. τ. ἑαυτ. «im Verkehr mit ihrem Gleichen»; Неандер неопределенно: «von ihrem Standpuncte».

<sup>771</sup> - Тильман (р. 133): «сыны века сего, как говорится там, умнее сынов света, но умнее лишь сравнительно с своим родом. Истина этой притчи достаточно доказывается сравнением ее с желаниями и действиями верующих, которые, совершая свое спасение со страхом и трепетом, часто подвергаются лени и унынию в преследовании добродетели и добрых дел, и вообще в усвоении земных благ для употребления благоугодного Богу».

<sup>772</sup> - Нельзя вполне согласиться с выводом Кальвина: «Сущность притчи научает, что должно человеколюбиво и благодушно поступать с ближними, дабы, когда предстанем на суд Божий, насладиться плодами нашего великодушия». Но что же сказать об управителе? В первые века христианства писатели преимущественно видели в притче увещание к щедрому подаянию бедным. Ср. Jren. соп. Haer. IV, 30; August. De Civ. Dei XXI, 27; Афанасий, Феофилакт, также Еразм, Лютер.

<sup>773</sup> - Августин (Serm. XCIII, 2), красноречиво вооружается против такого злоупотребления: «некоторые, ложно понимая это, грабят блага других и часто их распределяют бедным, думая, что таким образом они поступают согласно с заповедью. Ибо, говорят они, отнимать блага у других, значит приобретать богатство несправедливое, а раздавать некоторую часть этих благ, особенно нуждающимся святым, значит приобретать себе друзей богатством несправедливым. Такое толкование нужно изменить, или лучше совсем выбросить из сердец ваших».

<sup>774</sup> - Θεσαυροὶ ἀσεβείας (Феодотион).

<sup>775</sup> - Иероним цитует пословицу: «Dives aut iniquus aut iniqui haeres», соответствующую нашей: «от трудов праведных не наживешь палат каменных». Такова же пословица итальянская *Mai diventó fiume grande, che non v'entrasse aqua torbida*. – August Quaest. Evang. 11, qu. 34; – ср. Serm. L, 4; Tertull. Adv. Marc, IV, 33. Injustitiae auctorem et dominatorem totius seculi numnium scimus omnes. – Сир.27:2: «посреди скрепления камней вбивается гвоздь; так посреди продажи и купли вторгается грех». Если бы можно было доказать, что маммона (более правильно с одной буквой «м») представлял собой Плутоса сирийской мифологии, боготворимого как распорядителя богатством, то антитеза в словах: «не можете служить Богу и мамоне» была бы еще более выразительна; но мнение это не имеет за себя никаких доказательств. На него не делают никакого намека ни Августин (De Serm. Dom, in Mon. II, Serm. CXIII, 2), ни Иероним (ad Algas. вопр. 6). Августин говорит только, что «Финикияне называют мамоной то, что по латыни называется *lucrum*; евреи называют мамоной, что по латыни называется *diviciae* или богатство». Мнение о мамоне, как ложном боге, принадлежит средним векам. Так, Петр Ломбард (u dist. 6): «богатство называется именем диавола, именно мамона, ибо мамона есть имя диавола, каковым именем богатство называется на сирийском языке». Довольно странно, что Лахман в тех трех случаях, в которых слово это встречается в Новом Завете, печатает, его заглавной буквой. См. хорошее замечание у Друзия (Grit. Sac. in loc).

<sup>776</sup> - ἄδικος во всем толковании LXX переведено чрез falsus. Так μαρτυς ἄδικος, лжесвидетель (Втор.19:16; ср. ст. 18); ἰατροὶ ἄδικοι негодные врачи (Иов.13:4; сн. Притч.6:19, 12:17; Иер.5:31).

<sup>777</sup> - Бл. Августин: «В одно сердце и в одну душу пламенем любви они сливались, и никто из них не имел ничего своего» – Enarr. in. Ps. LXVIII; он толкует: «быть может неправедность состоит даже в том, что ты имеешь, а другой не имеет, что ты имеешь избыток, а другой терпит недостаток»; или в другом месте в том же духе: «мы владеем тем, что принадлежит другому, когда мы владеем чем-либо с избытком». Так и Фома

Аквинат: «богатство несправедливое, т. е. неравное, когда один имеет слишком много, и другой слишком мало».

<sup>778</sup> - Тренч цитует чтение ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ, а по Тишендорфу ἐκλείπει; Вульгата: quum defeceritis; в древнейшем латин. (Iren. Con. Haer, IV 49,) quando fugati fueritis). Ср. θησαυρὸς ἀνέκλειπτος Лк.12:33; ἀνεκλιπῆς θησαυρός Прем.7:14: πλοῦτος ἀνεκλιπῆς VIII, 16. – Сенека De Benef. VI, 3: «прекрасно, кажется мне, восклицает М. Антоний у Рабирия поэта, когда богатство его перешло в другие руки, и ему ничего не оставалось: я имею то, что я отдал. О, сколь много он мог бы иметь, если бы хотел! Зачем ты бережешь, как будто это твое? Ты приставник... Ты спрашиваешь, как это можно себе упрочить? Раздавая. Итак, позаботься о своих сокровищах и приготовь для них безопасное и неприступное для врагов хранилище: постарайся не только возвысить их достоинство и обеспечить обладание оными». – Августин цитует стих Виргилия. Аеп. VI, 664: Quique sui memores alios fecere merendo.

<sup>779</sup> - Кокцей: «Δέξονται можно бы понимать безлично, но нить притчи требует отнесения его к друзьям не потому, что, по их собственным заслугам, люди могут принимать других в вечное жилище, но потому, что среди радости сынов Божиих и их восторга, и благоволения в Боге, Его Духе, такие принимаются Богом, которые захотели быть их друзьями. Воля праведных и благословенных действительна, потому что она есть мысль Духа (Рим.8:27)». August. Quaest. Evang. 11, qu. 38, – Gerhard (Loc. Theol. loc. XXVII, 8, 3): «они принимают нас не столько по своим молитвам в этой жизни, сколько по своему свидетельству и голосованию в день суда».

<sup>780</sup> - Эти αἰώνιοι, те πρόσκαιροι. Σκηνή, куца или шатер из древесных ветвей или звериных кож, какие устраивались для одного ночлега (Лев.23:40–43), противопоставляется постоянному жилищу или городу (Евр.11:9, 10), которого чаял Авраам, живя в шатрах (σκηναῖς). Ср. Ис.23:12. «Жилище мое снимается и уносится от меня как шалаш пастушеский». Иов.27:18; 2Кор.5:1. Вообще здесь временные убежища (πρόσκαιροι) противопоставляются вечным (αἰώνιοι) или обителям (μοναί Ин.14:2) – той скинии, которую водрузил Бог, а не человек,

скинии непоколебимой (σκηναὶ αἱ οὐ μὴ σεισθῶσιν Ис.33:20).

·Годе: «поэтическое выражение: – вечные обители или жилища: – заимствовано из истории патриархов. Жилища Авраама и Исаака под дубом Мамрийским переносятся мыслью в эту будущую жизнь, которая представляется под образом прославленного Ханаана».

<sup>781</sup> - В светской литературе часто проводится удачная параллель с Писанием, напр., в приводимом извлечении из Менандрова *Dyscolus*. Многие древние философы и поэты, не исключая эпикурейца Горация, учили, что лишь благородное употребление придает истинную цену богатству. Ср. *Meineke, Fragm. Comic. graec. p. 892*.

<sup>782</sup> - «Ни истинное богатство, ни ваше собственное богатство», как называет их бл. Августин.

<sup>783</sup> - У иудеев имеется много изречений и притчей о путях Провидения, коими испытывается верность людей помале, для поставления их над многим; так Давид, верный и неустрашимый страж немногих овец (1Цар.17:34–36), был взят от дворов овчих, и от доящих Господь привел его пасти народ Свой, Иакова, и наследие Свое Израиля (Ис.77:70, 71); Ср. *Schoettgen, Nog. Hebr. v. 1, p. 300*.

<sup>784</sup> - Стелла делает выразительное сравнение: «Если за двумя прохожими следует собака, то нелегко узнать, кто из двух ее господин. Но, когда они разойдутся, тогда тотчас будет видно, кому она принадлежит: ибо она, оставя незнакомца, последует за своим хозяином».

<sup>785</sup> - Δουλεύειν, в его полном значении. Авраам, Иов и многие другие святые Божии были богаты, но к каждому из них, можно приложить слова Златоуста: «он не служил мамоне, но владел ею и управлял ею, он был ее господин, а не раб». См. *Suicer, Thes. s. V. δουλεύω*.

<sup>786</sup> - Из самых странных толкований притчи наиболее поразительно цитуемое Иеронимом (*Ad Algas. Ep. 121, qu. 6*) из толкований Феофила, епископа антиохийского; если только эти комментарии подлинны, так как и сам Иероним их заподозривает (см. *De Script. Eccl.*). Управитель есть ап. Павел,

который промыслом Божиим, будучи насильственно извержен из иудейства, обрел себе место во многих сердцах, проповедуя отпущение грехов и евангелие благодати Божией; за это он был похвален, заменяя суровость закона евангельским милосердием. См. прекрасный гимн Абеяра к ап. Павлу в изд. Тренчем Sacred latin Poetry. Несравненно далее пошел новый комментатор (см. Unger, De Par. Jes. Nat. p. 85), согласно коему, Христос изобразил Самого Себя в неправедном управителе! После этого нельзя удивляться, что Понтию Пилату и Иуде Искаротскому также можно принять участие в притче. Но всего нелепее толкует Гартманн (Comm, de Oec. impr. Lips. 1830), из которого довольно привести то, что, по его мнению, ст. 9 должно понимать: «приобретайте дружбу богачей мира сего, дабы, в случае оскудения, могли найти себе прибежище на остальные дни жизни». Того же пошиба комментарии можно видеть в Wolfs Cirae и Köcher's Analecta.

<sup>787</sup> - Т. III, собрание второе (1861 года, стр. 362).

<sup>788</sup> - Так анонимный автор сочинения Quaestiones et Responsa, находящегося во многих изданиях Иустина Философа, ясно отрицает за ней право называться притчей (Resp. 60); Амвросий подобным же образом говорит, что она «кажется скорее повествованием, чем притчей»; также думают Ириней и Тертуллиан.

<sup>789</sup> - В Ioseph. Antt. XVIII, 1, 3 говорится о фарисеях, что они мало занимались столом и не дорожили пышной одеждой, и, что саддукеи осмеивали их за их постничество.

<sup>790</sup> - De reb. christ. ante Const., p. 49. — Бетштейн, который говорит о фарисеях, что они часто постились и были умеренны в своей одежде.

<sup>791</sup> - Suetonius. Calig. 51.

<sup>792</sup> - Εὐφραίνόμενος λαμπρῶς с точностью передано в слав. переводе «веселяся светло», менее удачно Вульгата: epulabatur laute, splendide epulabatur (Iren, III, 41); в древне-итал. jucundabatur nitide.

<sup>793</sup> - По свидетельству Плиния (II, N. XIX, 4) виссон выменивался на вес золота и особенно восхищались им

женщины; верхне-египетский виссон превосходил все другие белизной и мягкостью (ibid. XIX, 2), что и составляло главное его достоинство (Откр.19:8, 14); тем не менее, иногда его красили в пурпурный цвет. – В настоящем случае пурпурная одежда надевалась поверх виссоновой. Dict. of Gr. a. Rom. Antt. s. v. Byssus; Winer. Realwörterb. s. v. Baumwolle; Bähr Symbolik d. Mos. Cult, v. 1, pp. 310, 330; V. II, p. 72.

<sup>794</sup> - August. Serm. CLXXVIII, 3. Отсюда Массилион взял тему для одной из своих красноречивых проповедей.

<sup>795</sup> - Serm. LXI.

<sup>796</sup> - Так, Бенгель: «Лазарь известен на небе под своим именем, а богатый не называется никаким именем». Евфимий упоминает, что некоторые называли богача Нимевзис, и они обыкновенно показывали развалины его дома в Иерусалиме. Так один древний путешественник говорит: «на пятнадцать шагов дальше стоит дом евангельского богача, построенный из четырехугольных и отесанных камней, великолепной и изящной постройки, замечательной своими высокими, хотя и разрушенными стенами».

<sup>797</sup> - Λάζαρος с евр. «воспомоществуемый Богом», а по другому чтению «беспомощный». О глубоком впечатлении этой притчи на христиан свидетельствует и то, что слово Lazar перешло во многие языки.

<sup>798</sup> - Штраус (Leben Jesu v. 1, p. 671), но он не первый; ибо раньше его был в этом же роде опыт (перепечатанный в Hase, Thes. Theol.) А. Л. Кенигсмана, De Divite Epulone a Christo immisericordiae non accusato, 1708. Но Гроций верно замечает, что Лазарь был брошен «на глазах у богача (in ipso Divitis conspectu), так что богач не мог извиняться незнанием». См. Neander, Leben Jesu p. 205 прим.

<sup>799</sup> - Н. de Sto. Victore: «язык собаки, когда она лижет, имеет целительную силу» (Ср. Винер, Realwörterbuch, под словом Speichel (Иларий (tract. in Ps. CXXII), говорит, что Лазарь лежал на навозной куче (in aggestu fimi). Но это собственная прибавка, видимо, заимствованная из Иов.2:8.

<sup>800</sup> - Годе правильно толкует эти слова: «слова ἁλλὰ καί, означающие постепенность страдания, запрещают нам видеть в том обстоятельстве, что собаки лизали раны Лазаря, какое-либо облегчение его ран. Лизание языком, которое эти нечистые животные давали мимоходом, неперевязанным ранам бедняка, есть одна из наиболее трогательных черт в картине его наготы и заброшенности».

<sup>801</sup> - August. Serm. XIV, 2: «нищий, изнуренный, прикрытый рубищем, томимый голодом, говорит: мне принадлежит царствие небесное, ибо я подобен тому Лазарю, оно мое, а не тех, которые облачаются в порфиру и виссон, и ежедневно светло пируют. Если, возражает Августин, ты уподобляешь себя тому, покрытому струпьями, святому, то, я боюсь, что по причине своей гордости ты не тот, за кого себя выдаешь. Будь истинный нищий, благочестивый и смиренный; ибо, похваляясь своим рубищем и струпьями, и на этом основывая свое сходство, с лежавшим у ворот богача, ты смотришь на одну его нищету, а о всем прочем забываешь». Enarr. in Ps. LXXXV, 1. «Неужели тот бедняк за одну свою нищету отнесен был ангелами, а богач лишь за свои богатства осужден на мучения? В том нищем воздана честь его смирению; в том богаче наказана его гордость». Ср. Ер. CLVII, 4; Enarr. in Ps. CXXXI, 15; in Ps. 11, 9. «Какая тебе польза, если ты нуждаешься в средствах и жаждешь стяжания?» Ср. Мф. 19:23–26.

<sup>802</sup> - Лютер: «Вот тот, кто при жизни не имел ни одного друга, а теперь внезапно воздают ему почесть своим служением не один, а многие ангелы». Евреи верили, что души праведников относятся ангелами в рай. См. Thilo, Cod. apocryph. V. 1, p. 25, 45, 777.

<sup>803</sup> - Lud. Capellus, Spicilegium p. 56: «здесь конечно о лоне Авраама говорится не от подобия сидящих за трапезой (как обыкновенно принимается это выражение), а по подобию детей, которые, будучи всего на свете дорожке для родителей, согреваются и сладко покоятся в их объятиях». Также Gerhard, Loc. Theol. Loc. XXVII, 8, 3: «лоно имеет метафорическое значение, заимствование от родителей, которые детей своих, утомленных дневным беганием, или возвратившихся к ним из

путешествия, или от какого-либо огорчения плачущих, берут к себе на колена, чтобы они приятно успокоились». Наконец Тейлор называет лоно Авраама пристанью, в которой находят убежище, потерпевшие от бури корабли.

<sup>804</sup> - И. Флавий (de Mass. 13) влагает это увещание в уста одного из Маккавеев, мучеников: «ибо, если мы умрем, то Авраам, Исаак, и Иаков примут нас в свое лоно».

<sup>805</sup> - Lightfoot, Hor. Hebr. in loco.

<sup>806</sup> - Относительно цитат из греч. отцов см. Suicer, Thes. s. v. κόλπος; ср. August. Ep. 187 и Tertull. De Anima, 58. Аквинат (Sum. Theol. pars III, qu. 52. art. 2) излагает средневековые взгляды, Каэтан – новой Римск. церкви. Limborch, Theol. Christ, VI, 10, 8.

<sup>807</sup> - Beatitudo, а не Gloria.

<sup>808</sup> - August. Serm. XLI: «Бремя Христово – это крылья. На этих крыльях нищий вознесся к лону Авраама».

<sup>809</sup> - August. Enarr. in Ps. XLVIII, 18: «Душа мучится в преисподней, какая ей польза, что тело умащено благовониями и обвито драгоценной плащаницей. Хозяин послан в изгнание, а стены его дома украшаются... «Ср. Enarr. In Ps. XXXIII, 22. По еврейскому верованию, самое это погребение предало его на муки; ибо в книге Согар говорится: «Душа неправедная пребывает в этом мире, пока тело не предано земле, а затем сама она предается геенне».

<sup>810</sup> - Оба эти образа, образ человека, пробудившегося от сладкого сна, или окончившего свою горделивую роль в драме, воспроизведены Златоустом, чтобы изобразить состояние души богача после его смерти. Ad. Theol. Laps. 1, 8. «Ибо, как те, которые работают в рудниках, или переносят какое-либо другое наказание, даже более страшное, чем это, когда случайно засыпают под бременем своих многих трудов и своего горького существования, и во сне видят себя в веселии и в богатстве, но, проснувшись, отнюдь не остаются благодарными этим своим сновидениям; так точно и богач, как бы в сновидении, наслаждаясь богатством в настоящей жизни, после переселения своего отсюда, был наказан этим горьким наказанием». И еще (De Laz. Cone. 11): «как на сцене некоторые выходят в масках



царей и военачальников, врачей и ораторов, философов и воинов, не будучи, на самом деле, ничем подобным этому, так и в настоящей жизни богатство и бедность суть только маски. Как тогда, когда ты сидишь в театре и смотришь, на играющего роль царя, ты не считаешь его счастливым и не почитаешь его настоящим царем, и не желаешь, чтобы он был таковым, но, зная, что он один из обыденных людей, какой-нибудь веревочник или кузнец, или что-нибудь вроде этого, ты не считаешь его счастливым, вследствие его маски, и его театральной одежды, и не думаешь о его положении, на основании этих внешних признаков, но считаешь его ничтожным, по ничтожеству его действительного положения: так равно и здесь, сидя в мире как в театре и смотря на людей, играющих, как бы на сцене, когда ты видишь многих богачей, не считая их истинно богатыми, но, как бы носящими, маски богатства. Ибо, как тот, который играет на сцене царя или военачальника, часто в действительности есть раб или человек, продающий смоквы или виноград на рынке, так и этот богач, часто в действительности беднее всех. Если ты сорвешь с него маску, и раскроешь его душу, и наследуешь его внутренности, то найдешь там великий недостаток в добродетели, и найдешь его в действительности негоднейшим из людей. И как в театре, когда прошел вечер, зрители разошлись, и актеры уходят оттуда, сняв свои маски и свои одежды, так что те, которые прежде выходили на сцену в качестве царей и военачальников, обнаруживаются, кто они такие в действительности; так и теперь, по приближению смерти и удалении друзей, когда всякая маска богатства или бедности снимается, и каждый судится по своим делам, некоторые действительно окажутся истинно богатыми, а другие бедными, некоторые – славными. а другие – без всякой чести». Ср. August. Serm. CCCXLV, Calderon, La Vida un Sueno; а также El gran Teatro del Mundo.

<sup>811</sup> - Во времена Августина некоторые принимали это дословно. Так Тертуллиан. (De Anima 7), но он выражает сомнение (De Gen. ad. Lit. VIII, 6). «Но как должно понимать этот адский пламень, это лоно Авраама, этот язык богача, этот перст бедного, эту мучительную жажду, эту освежающую каплю, этого,

быть может, не решат ни смиренно пытливые, ни зазорные спорщики». У Григория Нисского (*De Anima et Resurr.* V. III, pp. 216–221, Paris 1638) содержится много замечательного по этому предмету.

<sup>812</sup> - 1Пет.3:19; φυλακή. Лк.8:31; ἄβυσσος. См. Campbell, *On the four gospels* v I, pp. 253–291, о различии ἄδης и γέννα.

<sup>813</sup> - Августин (*Serm.* XXXV, 6): «пурпуру и прекрасному одеянию наследовал огонь, и он сгорел в той самой тунике, с которой не хотел расстаться».

<sup>814</sup> - Амвросий: «как бы в некоторой пристани покоя и убежища святости».

<sup>815</sup> - Бенгель: «он особенно погрешил своим языком».

<sup>816</sup> - Августин: «гордец этой жизни есть нищий мира подземного».

<sup>817</sup> - *De Laz. Con.* 3. Придается важность глаголу ἀπέλαβες, «восприял» (recepisti, а не acceperisti). См. Феофилакт (*in loc.*) С этим согласуются пять других мест, в которых встречается ἀπολαμβάνειν, VI, 34 (bis); XV, 27; XVIII, 30; XXIII 41. В русск. пер. «получил».

<sup>818</sup> - *Hom.* 40, in *Evang.* «словами «восприял еси благая твоя» означает, что и этот богач имел нечто доброе, за что в жизни своей и восприял благая. Равно и чрез восприятие Лазарем известных зол дается знать, что Лазарь имел нечто злое, от чего ему надлежало очиститься. Один, удручаемый бедностью, чрез то очистился; другой, вознагражденный обилением, отвергнут». Ср. *Moral* V, I. Того же мнения держатся и еврейские ученые. Как в будущей жизни благочестивым воздается награда, за соделанное ими и малейшее добро, так злочестивым воздается в этой жизни награда и за малейшее, учиненное ими добро.

<sup>819</sup> - О покаянии Ахава, 3Цар.21:29.

<sup>820</sup> - Августин: «о, блага мира сего! которые в подземном мире составляют зло».

<sup>821</sup> - Августин: «что может быть несчастнее счастья грешников!»

<sup>822</sup> - *Menschen, N. T. ex Talm. illust.* p. 66.

<sup>823</sup> - Он же: «Жаждал капли тот, кто жалел крохи». В том же духе восклицает Григорий В. «О, какая утонченность (siptilitas) суда Божия!» Hom. 40 in Evang.

<sup>824</sup> - Eisenmenger, Entdeckt. Judenth. V. II, p. 315.

<sup>825</sup> - August. Ad Exod. Ep. 164: Бездна не только есть, но и «утвердися».

<sup>826</sup> - Он же Serm. XLI: «нет сомнения, что беседа с братьями о пророках, которые убеждали к добру, воспрещали зло, устрашали будущими муками и ободряли будущими наградами, он над всем этим глумился, и говорил: что за жизнь после смерти? Что может помнить тление? Кого, оттоле возвратившегося, слышали?»

<sup>827</sup> - Известна легенда об Эре (Plato, Rep. X, 614), который возвратился оттуда, где произносится суд душам умершим, ἄγγελος ἀνθρώποις γενέσθαι τῶν ἐκεῖ, и свидетельствовал о великой награде праведникам, и устрашал грешников грозным приговором.

<sup>828</sup> - Aquinas, Summ. Theol. Supp. ad 3 part. qu 98 art. 4, вопреки приведенному тексту, утвердительно отвечает на вопрос, желают ли грешники в аду, чтобы еще неосужденные были осуждены?

<sup>829</sup> - Бенгель: «это сказано строго: никто не принуждается, мы спасаемся верным слушанием, а не видениями».

<sup>830</sup> - Григорий Нисский: «это посольство могло бы получить убедительность вследствие своей неожиданности».

<sup>831</sup> - Бенгель: «когда он оставил свою роскошь на земле, несчастный человек понес свое презрение к св. Писанию с собою в ад».

<sup>832</sup> - Должно заметить перемену в словах: πορευθῆναι в просьбе богача, ἀναστῆναι в ответе Авраама: ἀπὸ νεκρῶν в просьбе; ἐκ νεκρῶν в ответе.

<sup>833</sup> - Спиноза, напр., изъявляя готовность отказаться от своей системы и обратиться в христианство, если только его убедят в истине воскресения исторического Лазаря, хорошо знал, что убеждение, как он его понимал, и способ убеждения,

согласный с его требованием, невозможны. См. Bayle, Dict, art. Spinoze, прим. R.

<sup>834</sup> - Не могу не привести здесь прекрасных замечаний Сенна в его *Leben Jesu Christi v. V*, p. 486. «Из притчи проистекает назидательное поучение для нашего времени. Мертвые не восстают, равно как и духи, по воле Божией, не проявляются ни в столоверчении, ни устной, ни письменной речью: ибо Христос говорит: у них есть Моисей и пророки; если их не послушают, то не обратятся и тогда, когда кто из мертвых восстанет. Так знаменательно выражается здесь Господь о том, что христианин не должен рассчитывать на вести с того света или на беседу с умершими. Такое ясновидение духов не может руководствовать в Богоугодной вере, и по истине, нет законного сообщения между настоящим и загробным миром. У иудеев были Моисей и пророки, а мы имеем Христа и апостолов, и святую церковь, а потому никто не должен основываться на некромантических или других откровениях, если не хочет вступить в связь с враждебной и чуждой для христианина силой».

<sup>835</sup> - Августин (*Enarr. in. Ps. CXLVII, 14*): «благодарю Тебя, Господи, за Твое сострадание; Ты благоволил умереть, дабы другой мог восстать из мертвых, и этот другой есть не кто-либо иной, как сама Истина, которая так воскресла». Выше упомянутая Платонова легенда об Эре свидетельствует о таящемся в душе человека чаянии сильном, что уверяющий о бытии загробном сам его посещал. То же явствует из очевидного подражания Платону, заключающегося в рассказе Плутарха о Феспесие, *De sera Numinis vindicta*.

<sup>836</sup> - August. *Quaest. Evang. 11 qu. 32*. «Под богачом должно разуметь горделивых иудеев, не ведающих правосудия Божия, и желающих дать свое... Светлое пирование – это внешнее величие закона, которым славились, употреблявшие во зло, из личного честолубия, а не для благой цели, не для спасения подзаконных». Ср. Григория В. *Hom. 40 in Evang.*; *Мог. xxv, 13*. – Н. de Sto Victore. – Феофилакт. *Πορφύραν καὶ βύσσον ἐνεδέδωτο, βασιλείαν ἔχων καὶ ἱεροσύνην*. – Подробнее развивает ту же мысль Lomeier (*Obss. analytico didact. ad Luc. XVI*, p. 91 sec. –

Von Meyer, Blatter für höhere Wahrheit v. VI, p. 88. Bengel: «Богач образец фарисеев, Лазарь – нищих духом». – Teelmann, Comm. crit. et theol. in Luc. XVI Amstel. 1695, отчасти сходный с прочими, толкует иначе: «Богач – это иудейский народ, но Лазарь прообразует Христа, отверженного и поруганного гордым народом, нанесшего грехи человеков». Ис.56:3–5, также и Витринга Erklär. der Parab. р. 939, и Gill, Exp. of the. N. T. in Luc. совпадает с Август. Quaest Evang, II, qu. 38. – Ср. Амвросия Exp. in Luc. VIII, 15. – По мнению Шлейермахера, богач это – Ирод Антипа, обличаемый в незаконном супружестве; но еще Тертуллиан (Ad Marc. IV 34) в ст. 18 видел намек на то же супружество Ирода. – См. Suicer s. v. Lazarus.

<sup>837</sup> - Н. De Sto Victore; Non ad caritatem, sed ad elationem doctrinam legis habuit. – Григорий В. Hom. 40, по поводу «крупниц» от богатой трапезы, говорит: «Иудеи по своей гордости не допускали язычников к знанию закона».

<sup>838</sup> - Феофилакт: «бедный божественною благодатью и мудростью».

<sup>839</sup> - Церк. история Неандера т. 1. р. 84.

<sup>840</sup> - Феофилакт: «они пожираются пламенем зависти».

<sup>841</sup> - Quaest. Evang. II, 39.

<sup>842</sup> - Каэтан: «Апостолы просили Господа: умножь в нас веру, что, должно думать, и получили; а поскольку гордость усиливается погубить плоды добрых дел, то Иисус, присоединяет охранительную притчу, дабы они, сами познавая себя, не превозносились».

<sup>843</sup> - Diss. sac. р. 262 и сл.

<sup>844</sup> - Ориген (In Rom. III) придает также особенное значение термину τὰ διαταχθέντα (повеленная), хотя с другим намерением: «пока кто-либо делает только то, к чему он обязан, т. е. что ему предписано, он раб неключимый (Лк.17:10). Но когда что-либо прибавит к обязательному труду, тогда он уже не есть бесполезный раб, а ему будет сказано: благий и верный раб» (Мф.25:21). Бернард, говоря (in Gant. 1, 2) о службе, действительно исполненной, но не ревностно и не радостно, заключает: «в Евангелии слуга, сделавший не более того, что

ему повелено, считается ничего не стоящим; и я, может быть, кое-как исполняю заповеди, но душа моя как земля безводная». Ср. Ier. Taylor, The Doctrine and Practice of Repentance 1,4, 15.

<sup>845</sup> - Гроций (In loc.) представляет богатые материалы в пользу такого толкования; мы прибавим здесь знаменательный аллегорический рассказ из «Пастыря» Ермы III, sim. 5). Один хозяин развел виноградник и, удаляясь из дому, оставил и приказал своему слуге подвязать виноградные лозы к подпоркам. Но слуга, исполнив это приказание, рассудил, что полезно выколоть и окопать виноград, и исполнил это так, что хозяин, по возвращении своем, все нашел в отличном порядке. Благодарный слуге за то, что этот сделал более, чем ему было приказано, он решился усыновить его и сделать его сонаследником своему родному сыну. У Сенеки (De Benet, III, 18–28) находим суждение, подходящее к настоящему случаю «Может ли, спрашивает он, слуга оказать благодеяние своему господину?» и отвечает утвердительно. «Пока он исполнял обычные приказания, должность, лежащую на слуге (τὰ διαταχθέντα) – это служба; а если он делает больше, то оказывает благодеяние; приобретая дружеское расположение, он уже не раб. Все, что выходит за пределы рабских обязанностей, все что делается не по приказу, а по доброй воле, есть благодеяние». Wettstein: «Есть слуги, которые служат рабски, т. е. делают лишь по приказанию, другие служат по свободному побуждению, как дети, не ожидающие приказаний, благородно сознавая свой долг, предугадывая то, что полезно и приятно господину. Первых-то порицает и осуждает Христос, чтобы поднять учеников Своих на высшую степень».

<sup>846</sup> - Филон (De Vit. Cont. § 9) говорит о египетских терапевтах: «те, которые должны служить, входят распоясанными и с распушенными одеждами, дабы они не имели на этом пиршестве вида рабского одеяния».

<sup>847</sup> - Бенгель: «несчастен тот, которого Господь называет бесполезным рабом (Мф.25:30). Счастлив тот, кто сам называет себя так».

<sup>848</sup> - О различии между ἄχρεϊος, встречающемся только здесь и в Мф.25:30, и ἄχρητος, встречающемся только в Флм.

ст. 11 см. цитату из Тильмана в нашем сочинении *Synonyms of the New Testament*, p. 394. Первое имеет более отрицательный смысл, последнее – более положительный и худой смысл.

<sup>849</sup> - Guericus (Bernardi Opp. v. II, p. 1028 ad Bened.): «Страх, из чистой любви истекающий, не уничтожает радости, но ее оберегает; не расстраивает, а настраивает; не производит горечи, а услаждает; так что, тем она прочнее, чем умереннее; тем искреннее, чем тверже; тем отраднее, чем святее».

<sup>850</sup> - Ambros. Exp. in Luc. VIII, 32: «Признавай себя рабом, обремененным многими трудами. Не превозносись, что ты именуешься чадом Божиим. Должно признавать благодать, но не забывать природу. Не хвастайся, что ты хорошо исполнил то, что должен был исполнить. Служит солнце, повинуется луна, служат ангелы... И мы не от самих себя должны ожидать славы, и не станем предвосхищать суд Божий, и предупреждать приговор судьи».

<sup>851</sup> - Августин: «усердно борясь против язвы тщеславия».

<sup>852</sup> - Каэтан: «словами «сделавши все» не говорится, что они хотели сделать все, но, что, если бы они сделали все, даже если бы они и имели заслуги тех, которые делают все, приказанное им, пусть они все-таки признают себя рабами ничего не стоящими; так что а fortiori они должны признавать себя хуже, чем ничего не стоящими, т. е. должниками, и повинными во многом, что они должны были бы сделать или делать». Англ. церковь в своем 14 чл. воспользовалась этой притчей против учения Римского о суперрогации. Ср. Gerhard, Loc. Theoll. loc. XVIII, 8, 91.

<sup>853</sup> - Златоуст в двух проповедях на эту притчу превосходно выражается о высоком достоинстве молитвы. Она есть лекарство, изгоняющее душевный недуг – фундамент духовного здания; она то же для души, что нервы для тела. Человек без молитвы подобен рыбе, лишенной воды и борющейся со смертью – подобен городу без стен, открытому для нападения; но от того, кто вооружен молитвой, враг бежит как ночной тать от воина, над постелью которого повешен меч.

<sup>854</sup> - Тирин: «не смотря на усталость, страх и искушение».

<sup>855</sup> - Donne, Serm. п. On the Purification

<sup>856</sup> - August. Enarr. in Ps. XXXVII, 10: «Самое твое желание есть твоя молитва, непрестанное желание – неумолкающая молитва... Охлаждение любви есть безмолвие сердца; жар сердечный – это вопль сердца»... В другом месте: «Вся жизнь доброго христианина есть святое желание». То же выражено другими словами: *Lingua tua ad horam laudat, vita tua semper laudet.* – Августин (Enarr. in Ps. LXV, 10): предостерегает от такого уныния. «Многие при начале своего обращения горячо молятся, потом охлаждаются, потом пренебрегают молитвой, как будто они обеспечили себя. Враг не дремлет, а ты спишь... Итак, не будем ослабевать в молитве. Податель медлит, но не лишает.

<sup>857</sup> - Феофилакт (in loc.) порицает странную мысль обойти неправосудие судьи. Ср. псевдо-Афансия De Parab. script, qu 30: – Suicer, Thes. s. v. κριτής – Амвросий (Apol. Proph. David. 5) дает объяснение, сближаемое с притчей Нафана, 2Цар.12:1.

<sup>858</sup> - Августин (Serm. CXV, 1): «если поэтому тот, кто с ненавистью относился к ее просьбе, однако же выслушивал ее, то как, думаете вы, слушает Тот, который заставляет нас молиться? » И Тертуллиан о неотступной молитве говорит: «Эта неотступность приятна Богу». Климент также (изд. Поттера, стр. 947): «Бог радуется, будучи так преодолеваем».

<sup>859</sup> - Напр. «Ward, Illustrations of Scripture from the manners and Customs of the Hindus. Тоже Теренций: Non, ita me Di ament, auderet facere haec viduae mulieri, Quae in me fecit. (Нет, клянусь богами, он не посмел бы отнестись к вдове, как он отнесся ко мне).

<sup>860</sup> - August: Enarr. in Ps. CXXXI, 15. «Всякая душа, сознающая себя лишенною всякой помощи, кроме Божией, есть вдова... вся церковь есть вдова в этом мире оставленная: если она это чувствует и сознает свое вдовство, тогда ей готова помощь». Ср. Quaest. Evang, qu. 45: – Ис.54:1–8.

<sup>861</sup> - August. Enarr. 2-a in Ps. XXXIV, 17.



<sup>862</sup> - Бернар. «Бог внимлет сердечным помышлениям, чего не слышит помышляющий».

<sup>863</sup> - «Да не до конца приходящи застоит (ὕπωπιάζη) мене». В русск «чтобы она не приходила больше докучать мне». Гр. ὕπωπιάζω от ὕπώπιον, место под глазами (ὕπό и ὤψ) и удар в эту часть лица, производящий синяки: оттуда ὕπωπιάζω, obtundo, contundo, duriter tracto. Ср. Теренций: ne me obtudas hac de re saepius. Очевидно, как слабо глагол докучать выражает значение этого греческого слова, ὕπωπιάζω μου τὸ σῶμα 1Кор.9:27: «умерщвляю тело мое (в русск. «смиряю»).

Отсюда явствует, как озлобляла несправедного судью самая просьба бедной вдовы.

<sup>864</sup> - На востоке и теперь, по свидетельству путешественников, бедные просители, добиваясь получить какую-либо милость, прибегают к такому же средству и осаждают своих начальников непрерывными воплями. «Целые околотки (см. Chardin, Travels in Persia), в случае неурожая или жалобы на жестокости правителей, собираются пред гаремом шаха и беспрерывно вопят, покрываясь брошенной над головами пылью (Иов.2:12; Деян.22:23); они не удаляются до тех пор, пока не выслушают их жалоб и не выскажут о своих обидах; иногда они бегут за скачущим по городским улицам и, получают просимое, не по милосердию и правосудию правителя, а по его желанию отделаться от преследующих его бедняков. Burder, Orient illustr vol. II, p. 382.

<sup>865</sup> - Тертул. переводит греч. =βοᾶν чрез mugire; в друг. Латин. clamare, vociferare; в слав. и русск. «вопить».

<sup>866</sup> - Бенгель (in Matt, XXIV, 22): «где сила искушения превосходит обычную силу верующих, привносится избрание».

<sup>867</sup> - Вместо μακρόθυμοὶν Тренч рекомендует читать καὶ μακθροῦμεῖ ἐπ' αὐτοῖς: это различие подало повод к разным толкованиям. Многие αὐτοῖς относили к притеснителям, над которыми совершено было мщение: «не отмстит ли Бог за своих избранных, хотя Он долготерпит к их притеснителям?» Вольф, однако же, с основанием возражает: «Христос не говорит здесь на злых, над которыми совершено было мщение». Но

μακροθυμέω не необходимо значит: Я отсрочиваю наказание, а только именно отсрочиваю, т. е. ожидаю терпеливо; см. Евр.6:15; Иак.5:7, 8; Иов.7:16; Сир.35:18 (в греческом, xxxp, 18); как хорошо замечает Гроций: «в этом слове заключается значение отсрочки, которая насколько полезна должнику, настолько неприятна тому, кто терпит несправедливость». Свицер (под этим словом), который указал правильное значение («хотя он медленно приступает к отмщению их»), много говорит хорошего об этой притче. Для сравнения можно привести пословицу: «у Бога есть свои часы и есть свои отсрочки». Гасслер (Tübingen. Zeitschrift, 1832, pp. 117–125) возражает против этого объяснения и находит здесь описание долготерпения Божия по отношению к молящимся Ему, в противопоставлении с нетерпеливой раздраженностью судьи в отношении прав вдовы: «не отмстит ли Бог за своих избранных, когда Он также терпелив по отношению к ним? не поступил ли Он с ними по праву, и тем более в виду того, что их непрестанные молитвы не раздражают или не утомляют Его, как просьба вдовы раздражала судью, не возбуждают никакой нетерпимости, а только чрезвычайное страдание в Его сердце? Вульгата в своем выражении: *et patientiam habebit in illis* быть может означает это. То же самое Лютер: *unci sollte Greduld darüber haben?* Толкование это не ново. Оно давно уже предложено Гомбергом (Parenga p. 146); и Вольф (Curae in loc) так обобщает его значение: «здесь указывается на терпение Божие в слушании обращенных к Нему молитв избранных, и это сделано, вероятно, для противопоставления примеру неправедного судьи, который не выслушивал терпеливо жалоб вдовы».

<sup>868</sup> - Unger, De Par. Jes. Nat. p. 136 Слова: μακροθυμῶν и ἐν τάχει противопоставляются; первое, может быть, указывает на людское мнение, второе, согласно премудрому совету Божию. Ср. Август. Enarr. in. Ps. XCI, 6: «то, что кажется тебе длинным, в действительности коротко; все это быстро проходит; что такое долгая жизнь человека в сравнении с вечностью Бога? Желаешь ли ты жить долго? Посмотри на вечность Бога. Ты сам считаешь свои дни немногими и в эти немногие дни хотел бы исполнить

все. Что такое все? Осуждение всех нечестивых, и увенчание всех добрых. Хотел ли бы ты, чтобы все это исполнилось в эти твои дни? Бог исполняет их в свое собственное время. Зачем ты утруждаешь? Он вечен и ожидает; направляй твое сердце к вечности Божией, и ты будешь с Ним вечно».

<sup>869</sup> - Этим защищались донатисты, когда церковь утверждалась против них на великом числе правоверных и на своем распространении по всему свету, в противоположность с малочисленностью всех еретиков. August. Enarr. in Ps. XXXI, 25.

<sup>870</sup> - Феофилакт: «Вера есть основа всякой молитвы». August. «Если изнемогает вера, иссякает молитва: ибо кто из неверующих молится?» – Годе придает значение слову πλῆν (verum, tamen).

<sup>871</sup> - Витринга так толкует смысл притчи (Erklär, d. Parab. p. 960 и сл.). «Неправедный судья есть представитель римских императоров; настойчивая вдова – церковь первых времен, ищущая их защиты от притеснителей. Впоследствии императоры вняли ее просьбам, перестали ее преследовать сами и запретили другим». Весьма странно толкует Ириней (ст. 25) и автор трактата De Antichristo, 37: Вдова есть земной Иерусалим, Израиль по плоти, который, забывая о Боге, обращается к неправедному судье, т. е. к антихристу, ненавистнику Бога и человеков (ст. 2), ища помощи против Того, Кого она в заблуждении считает своим противником, т. е. Христа.

<sup>872</sup> - Так Витринга, Erkl. d. Parab. p. 974; также August. Enarr. in Ps. LXXIV 8. В обширнейшем значении должно подразумевать два народа, иудеев и язычников. Народ иудейский – это фарисей; язычники – это мытарь. Иудеи гордились своими заслугами; язычники каялись в грехах. Ср. Н. de Sto Victore, Annot. in Luc.

<sup>873</sup> - Gracswell, (Exp. of the Par. v. 14, p. 247) приходит к тому же заключению. «С нравственной точки зрения было ли бы полезно фарисею выставить верное изображение самого себя и своей секты? или как можно было надеяться на исправление его коренных пороков, каковы бы они ни были, явно обнажая их

пред ним самим? Такое облачение еще более могло его раздражить и оскорбить, а не обратить его к исправлению; ибо нельзя допустить, чтобы между ними были сторонники самоунижения и охотно бы сами себя осуждали».

<sup>874</sup> - Григорий В. (Мог. XIX, 21) сравнивает этого фарисея и всех тех, которые, торжествуя над искушениями, возносятся и гордятся, и гибнут от своих собственных успехов, с Елеазаром, который низложил слона и был раздавлен тяжестью его тела. 1Мак.VI, 46.

<sup>875</sup> - См. Bingham, Christ. Antt. XIII, 8, 3; Vitringa, De synagoga p. 1105.

<sup>876</sup> - Тирин: «фарисей стоя гордо и смело (*superbo et erecto animo*), как будто вызывал на суд Бога». Также Феофилакт. О смирении мытаря ср. Сург. De Orat. Dom. и Амвр. De Off. Minist, I, 18, 70.

<sup>877</sup> - Камерон и Капелл в *Critici sacri* также не различают *πρὸς ἑαυτὸν* и *καθ' ἑαυτὸν*.

<sup>878</sup> - Исихий: «фарисей, поставленный поодаль, отделенный, чистый». Бернард: «он воздает благодарение не за то, что он добр, но за то, что он только один добр, не столько за те добродетели, которыми он обладает, сколько за те пороки, которые он видит в других».

<sup>879</sup> - Интересный анекдот передается об авторе этих слов, имеющий некоторое соотношение с этой притчей. Гроций, возвратившись в 1645 году из Швеции в Голландию, где он предполагал провести вечер своих дней, потерпел кораблекрушение на берегу Померании. Он с трудом прибыл в Росток, где смертельная болезнь, вызванная пережитыми трудами и опасностями, действуя на уже слабое тело, одолела его. Будучи уведомлен о своей опасности, он призвал к себе Квисторна, знаменитого лютеранского богослова, не известного в истории лютеранской церкви. Я предоставляю этому последнему передать остальную часть этого рассказа его собственными словами: «я приблизился и нашел больного человека почти в его последней агонии. Я говорил с ним и сказал, что ничего не было бы мне более приятным, как

встретить его здоровым и побеседовать с ним. На это он отвечал: Богу так угодно было. Затем я стал увещевать его приготовиться к его благословенному путешествию, признать себя грешником и поскорбеть о своих грехах, и, когда в своей беседе я коснулся мытаря, признававшего себя грешником и молившегося, чтобы Бог умилился над ним, он ответил: я этот мытарь. Тогда я продолжал и препоручил его Христу, помимо которого нет спасения, и он прибавил: вся моя надежда лежит единственно во Христе. Ясным голосом тогда я продиктовал по-немецки ту немецкую молитву, которая начинается словами: «Господи Иисусе Христе, истинный человек» и проч., и он, сложив руки, повторял за мной своим последним дыханием. Когда я кончил, то спросил его, понял ли он меня? Он отвечал: хорошо понял. Тогда я продолжал читать из Слова Божия то, что обыкновенно читается находящимся при смерти, и спросил его, понял ли он меня? Он отвечал: я слышу ваш голос, но нахожу затруднительным понимать слова. Сказав это, он совершенно замолчал и немного спустя, испустил дух». В виду того, что между Гроцием, как арминианином, и Квисторном, как лютеранином, было большое различие в богословском умозрении, интересно заметить, как в этот торжественный момент, все, разделявшее их, было устранено, как с той, так и с другой стороны. Во Христе и в Его благодати, как единственной надежде грешников, они соединились духом между собой; на нее, и на нее только указывал один, на ней, и на ней только покоился другой. Письмо Квисторна, адресованное не к Калову, как я заявлял в некоторых прежних изданиях, ссылаясь на второстепенный источник, вводивший меня не раз в заблуждение своей неаккуратностью, но к Тадделю, профессору богословия в Ростове, перепечатано в Krabbe, Aus dem kirchl. und wissenschaftl. Leben Rostocks 1863, p. 383.

<sup>880</sup> - Августин (Serm. CXV, 3), намекая на пелагиан, говорит о подобном обращении это «благодарность неблагодарного».

<sup>881</sup> - Августин (Enarr. Ia in Ps. LXX, 2): «это уже не значит превозносить, но поносить».

<sup>882</sup> - Потому наз. ἡ νηστεία.

<sup>883</sup> - Неделя наз. τὰ σάββατα или, как здесь, τὸ σάββατον от главного дня.

<sup>884</sup> - «Ὅσα κτῶμαι, quae mihi redeunt. (quaecumque possideo). Собственно perf. κέκτημαι, possideo.

<sup>885</sup> - August. Serm. CCXC, 6; «Пришел ли ты молиться или хвалиться? Ты сказал, что все у тебя есть, что ты, как нуждающийся, ничего не просил». Serm. CXV, 6: «недостаточно молиться Богу; он должен хвалить самого себя и кроме того оскорблять того, кто молится». Гое: «это была не столько молитва, в которой он благодарил Бога, сколько поздравление самому себе».

<sup>886</sup> - August. Enarr. in Ps. XXXI, 2, Serm. CCCLI, 1: «Фарисей не столько радовался своему здоровью, сколько сравнению с недугами других. Если, пришедши к врачу, полезнее с доверием показать ему, чем ты болен, чем прятать свои раны и хвалиться чужими язвами, так возможно было и тому, кто не стыдился открыть свои недуги, получить исцеление». Ср. Златоуст De Poenit. Нот. п, 4.

<sup>887</sup> - August. Serm, LXVII, 1: «Что значит ударять себя в грудь, как не изобличать того, что скрывается в груди, и явно бичевать себя за тайный грех?» В др. месте: «Что означает человек кающийся, как не человека, негодующего на самого себя?» Бенгель: ubi dolor, ibi manus.

<sup>888</sup> - Кехер (Analecta in loc) обращает здесь внимание на выразительность ἰλάσθητι: «выразительность слова ἰλάσθητι такова, что оно, в одно и то же время, обнимает и указывает довлеющую причину умилоствления, т. е. кровавое страдание и смерть Христа».

<sup>889</sup> - Августин (In Evang. Job. tract, 12): «кто исповедует свои грехи и обвиняет себя в них, уже действует в единении с Богом. Бог обвиняет такие грехи: если ты также обвиняешь, то ты присоединяешься к Богу. Человек и грошик, как бы две различные вещи. Что ты называешься человеком – это дело Божие; что ты называешься грешником – это дело твоего собственного человечества. Разрушь твое собственное дело, чтобы Бог мог делать всецело Свое дело. Ты должен

возненавидеть в тебе твое собственное дело и возлюбить в тебе дело Божие». Ср. Serm. XXXVI, 11; Enarr. in Ps. LXVI, 5; Enarr. in Ps. XXXIX: «он не пощадил самого себя, чтобы Бог мог пощадить его; он обвинял самого себя, чтобы Бог мог извинить его; он наказывал самого себя, чтобы Бог мог освободить его».

<sup>890</sup> - Принятому чтению противопоставляется, якобы, более правильное, и принятое в позднейших изданиях.

<sup>891</sup> - Должно при этом заметить, термин δικαιοσύνη, «состояние человека, который таков быть должен; – δικαίω – δίκαιον facio, делаю справедливым, честным, каким должно быть». Здесь предвосхищается выражение ап. Павла δικαιοῦσθαι, которое служит содержанием всего учения об оправдании. Выражение это мы находим у евангелиста, который был сподвижником ап. Павла. См. Holzmann, Die synoptischen Evangelien 1863. стр. 389–491.

<sup>892</sup> - Замечательно, что эту самую истину, выраженную в этой притче, отрицают главнейшие римские комментаторы. Так Мальдонат: «он не понимает ни того, что мытарь был действительно оправдан, или, что фарисей был действительно осужден, хотя Евфимий и понимает так». Но он мог бы прибавить и более важные авторитеты; напр., Тертуллиан (Adv. Marc, XIV, 36) утверждает «один ушел осужденным, другой оправданным»; а равно Августин: «ибо в фарисее гордость уходит из храма осужденною, а в мытаре смирение предстоит пред лицом Божиим оправданным». Римско-католические толкователи мало обращают внимания на Отцов Церкви, когда учение их сталкивается с позднейшим развитием их доктрины. Нельзя не заметить, однако же, что Тертуллиан в другом месте (De Orat. xш) пишет в другом смысле: «мытарь, который молился в смирении и самоунижении, не только в слове, но и в лице ушел более оправданный, чем тот высокомерный фарисей».

<sup>893</sup> - August. Enarr. in Ps. XCIII, 12. «Тот превозносился своими добрыми делами; этот смирился, рассуждая о своих злых делах... Богу было угоднее смирение сделавшего зло, чем гордость сделавшего добро».

<sup>894</sup> - Августин: «вот, братия, могущественное чудо. Бог высоко; ты поднимаешься, и Он улетает от тебя: ты смиряешься, и Он нисходит к тебе»; и об этом фарисее (Enarr. 2. in Ps. XXXI, 4): «он не хотел смириться исповеданием своих прегрешений; он смирен был тяжестью длани Божией».

<sup>895</sup> - Златоуст (in Matth. Hom. 78) ясно различает их. Августин (Do consensu Evangelistarum) также старался согласить их.

<sup>896</sup> - Годе: «господствующая идея этой притчи есть время испытания, которое необходимо должно настать между отшествием и возвращением Господа для приготовления суда, долженствующего определить положение каждого человека в состоянии вещей, имеющем последовать за вторым пришествием».

<sup>897</sup> - Procurator (И.Флавий.Antt. XIV, 9.2), потом στρατηγός (XIV, 11, 4), наконец βασιλεύς (XIV, I, 4, 5, 6; ср. XV, 6. 7).

<sup>898</sup> - О различии εὐγενής и γενναῖος, благородный и породистый, см. Arist. Rhet.II,15.

<sup>899</sup> - Кроме того, что таков смысл подлинника, было бы нелепо предполагать, что при огромных размерах хозяйства в древности и великого множества рабов, которые, как говорит Сенека, по своей численности у крупных помещиков походили на народ (см. Beckser, Gallus, vol. I p. 196), имеющий право на царское достоинство, имел только 10 слуг.

<sup>900</sup> - «Употребляйте» есть здесь латинизм; так ossipare ресипиам, потому что деньги в промышленности или на процентах не лежат праздну; ср. Суд.16:11 и наше сочинение Select Glossary, под словом ossipī.

<sup>901</sup> - Талант равнялся 243 фунтам 15 шиллингам (1530 рублей); мина = 4 фунтам 1 шиллингу 3 пенсам (25 рублей 50 копеек). (См. the Dict. of Gr. and Rom. Antt. под словом Drachma p. 360).

<sup>902</sup> - Способ выражения в 3-м лице: τοῦτον выражает пренебрежение; πρεσβεῖα означает скорее посольство, чем послание (см. Лк.14:32).

<sup>903</sup> - Ioseph. Antt. XVII, II. I; B. J. XI, 2, 1.



<sup>904</sup> - Для примера можно указать на способ действия Александра по возвращении его из Индейского похода в Западную Азию, где многие, из оставленных им наместников, считали его погибшим» (см. Thirwall, Hist. of Greece, vol. vп, p. 62 и след.).

<sup>905</sup> - Приводимые Оригеном слова (Con. Cels., VIII, 74), ἐν ἐλαχίστῃ πόλει πιστὸς ἐγένου, ἦκε καὶ ἐπὶ τὴν μεγάλην, звучат неточным отголоском изречения Господа.

<sup>906</sup> - Года: «десять и пять городов представляют нравственные существа, которые находятся в состоянии низшего развития, но поручены верным в слове, для возвышения их к их божественному назначению».

<sup>907</sup> - Амвросий Ехр. in Luc. VIII, 95. «О прочих умалчивается, как об утративших полученное».

<sup>908</sup> - Тренч останавливается на употреблении ленивым рабом своего судария или плата (в церк. убруса, σουδάριον, sudarium). Ему надлежало отирать им пот с лица (Быт.36:19), а он спрятал в него мину, ему данную. Заметим притом, что греч. αἶρεῖς ὃ οὐκ ἔθηκας, – «вземлешь его же не положил еси», лат. aufers quod non deposuisti, перев. с меньшей точностью в русск. «берешь, чего не клал».

<sup>909</sup> - Джелаледдин, которого фон-Гаммер называет «величайшим религиозным поэтом новейшего Востока», дает то же самое изображение жизни со всеми ее силами и благоприятными обстоятельствами под видом денег, которые должны быть выплачены Богу: «о ты! прибывший в землю бытия, не знаешь, как устроится твое прибытие; из дворца шаха ты послан был его повелением по его делам в город жизни. Тебе господин твой дал для доказательства твоей верности сумму жизни, капитал в руки. Забыл ли ты о вверенном тебе таланте? Украшенный драгоценными камнями, стоял ли ты среди шума рыночного? Вместо того, чтобы дремать, иди, и покупай товары; покупай драгоценные камни, не меняй золота на песок; в час твоего возвращения, ты увидишь, что монарх сидит с открытой в руках книгой. Что ты получишь от него, он

строго сочтет и потребует отчета, и великое благословение или проклятие от него получишь ты за свою верность».

<sup>910</sup> - Cp. Sud on. Vitellius 14.

<sup>911</sup> - Августин часто сопоставляет этот приговор с заключением притчи о браке царского сына, Мф.22:13 (Con. Adv. Leg. et Proph. 1,16; Con. Faust, XXII, 14, 19; XXXII, 7), возражая манихеям. Последние, противопоставляя строгость, господствующую в Ветхом, кротости Нового Завета, выводили, что в них не был и не мог быть тот же Бог. Августин же указывает на любовь Божию к человекам в Ветхом, и на примеры строгости в Новом. Манихеям оставалось защищаться мнимой интерполяцией в тексте. К возражению Августина можно привести Евр.1:13: «доколе положу врагов твоих в подножии ног твоих» и служащее к пояснению этого выражения Нав.10:24.

<sup>912</sup> - Когда поэтому Годе говорит: «стих двадцать седьмой представляет завершение счетов Мессии с иудейским народом, как стихи 15–26 Его расчеты с церковью», то такое заявление нельзя считать исчерпывающим весь этот предмет.