

360-2-11

А 25
150

ТОЛКОВАНИЕ

ПРИТЧЕЙ

На копироваль

ГОСПОДА НАШЕГО ИСУСА ХРИСТА

АРХИЕПИСКОПА ДУВЛИНСКАГО
ТРЕНЧА.

ПЕРЕВОДЪ СЪ АНГЛІЙСКАГО,

ПОКОЙНАГО

Алексѣя Зиновьевича
ЗИНОВЬЕВА.

ИЗДАНИЕ ВТОРОЕ, ВНОВЬ ПЕРЕСМОТРЕННОЕ И ИСПРАВЛЕННОЕ ПО ПОСЛЕДНЕМУ XV-му
изданію подлинникъ.



С.-ПЕТЕРВУРГъ.

Издание, книгопродавца И. Л. ТУЗОВА.
1888.

Отъ С.-Петербургскаго Духовнаго Цензурнаго Комитета печатать дозволяется. С.-Петербургъ, Позди 11-го дня 1888 года.

Цензоръ Архимандритъ Тихонъ.



24626-0



2011147093

ЗАМЕША)
10/ХI-35 4/0

Типо-Литографія Дома Призрѣнія Малолѣтнихъ Бѣдныхъ. Лиговка, д. № 16.

Предисловіе къ первому изданію.

Дублинскій архієпископъ Р. С. Тренчъ, родившійся въ 1807 г., очень рано пріобрѣлъ почетную извѣстность разнообразными учеными и литературными трудами. Но смѣло можно сказать, что различныя произведения его иера служили къ достижению одной цѣли; это были подготовительные средства, которыми онъ запасался для исполненія своего высокаго призванія—содѣлаться добрымъ пастыремъ духовнаго стада.

Не держась хронологического порядка его изданій, укажемъ на тѣ собственно, которыми опредѣляются его воззрѣнія на главный предметъ его занятій.

Призванный быть руководителемъ въ дѣлѣ христіанства и проповѣдникомъ евангельскихъ истинъ (ибо капитальная его произведенія, изъ которыхъ одно предлагается здѣсь въ русскомъ переводаѣ, какъ бы ограничиваются этой главной задачею) онъ весьма рационально началъ свою подготовительную дѣятельность. Останавливаясь на томъ фактѣ, что *Божественное Откровеніе* выражается на языке человѣческомъ, онъ обращаетъ особенное вниманіе на самыя слова, на относительную состоятельность языка въ выраженіи понятій и особенно высшихъ понятій и отношений. Свои воззрѣнія по этому предмету онъ излагаетъ въ отдельномъ трактатѣ (*On the Study of Words*); издаѣтъ разсужденія „о синонимахъ въ Новомъ Завѣтѣ“ (*Synonyms of the New Testament*) и объ измѣнчивости въ значеніи словъ, общей во всѣхъ языкахъ, хотя явленіе это рассматривается преимущественно по отношению къ английскому (*Select Glossary of English Words used formerly in senses different from the present*). Нельзя пройти молчаниемъ сочиненіе почтеннаго автора, вѣроятно излагающее испытанное имъ самимъ благотворное дѣйствіе, производимое чтенiemъ Св. Писанія на читателей (*The fitness of Holy Scripture for unfolding the spiritual Life of Man*). Нельзя не упомянуть, что онъ воспиталъ въ себѣ поэтическое чувство, выразившееся въ нѣкоторыхъ замѣчательныхъ поэмахъ (*Сказание о мученикѣ Густинѣ*, поэмы восточного содержанія, элегическая поэмы); издалъ „Собраніе священныхъ латинскихъ прѣсновѣкій“ съ биографическими примѣчаніями и прозодическимъ трактатомъ о замѣнѣ количественной версификаціи акцентною и о созвучії (риомѣ) въ средневѣковой латинской поэзіи.

Обращаясь къ толкованію притчей, считаемъ нужнымъ прибавить собственное указаніе автора на тѣ непосредственные материалы, на которыхъ онъ основывался въ своихъ толкованіяхъ. Онъ подраздѣляетъ ихъ слѣдующимъ образомъ: 1) сочиненія, содержащія введение въ притчи, излагающія, такъ сказать, теорію поученія этого рода и высокое значеніе Евангельской притчи; 2) сочиненія, содержащія общее обозрѣніе евангельскихъ притчей, въ формѣ проповѣдей, бесѣдъ и пр.; 3) трактаты о нѣкоторыхъ отдельныхъ притчахъ, напр. „о сѣятельѣ“, „о плевелахъ“, „о

виноградаряхъ", „о неправедномъ управителе", „о бракѣ царскаго сына", „о богачѣ и Лазарѣ", „о талантахъ".

Въ твореніяхъ св. отцевъ церкви, въ отдѣльныхъ толкованіяхъ Св. Писанія, въ полемическихъ сочиненіяхъ ея древнихъ и новыхъ антагонистовъ, въ ученіяхъ средневѣковыхъ реформаторовъ, въ системахъ новой и новѣйшей философіи, онъ почерпалъ все то, что просвѣщенный христіанинъ и вмѣстѣ глубокій мыслитель могъ бы почерпнуть, съ одной стороны для яснѣйшаго разумѣнія евангельскихъ истинъ въ первобытной ихъ чистотѣ, съ другой—для защиты ихъ отъ нападокъ явныхъ и скрытыхъ скептиковъ.

Но вѣдь душа по природѣ христіанка, а потому не должно казаться страннымъ или неумѣстнымъ то, что авторъ, вращаясь въ духовной сфере, не рѣдко приводить параллельныя мѣста изъ писателей классической древности: такие приемы позволяли себѣ и наши старинные проповѣдники и некоторые изъ геніальныхъ поэтовъ нового времени.

Въ заключеніе нельзя не указать на весьма важный и для насъ въ особенности замѣчательный результатъ, который прямо и непосредственно можетъ вывести всякий просвѣщенный читатель издаваемаго въ русскомъ переводѣ сочиненія Тренча. Авторъ, обладающей такою огромною ученостью, но повидимому не особенно знакомой съ догматами и строемъ православной церкви, такъ явно совпадаетъ съ оними въ своемъ изложеніи, что его легко можно принять за одного изъ благочестивыхъ ея сыновъ, а потому переводчикъ не имѣлъ нужды дѣлать какіе либо пропуски или измѣненія въ его толкованіяхъ, какъ это часто случается при переводахъ многихъ иностранныхъ писателей этой категоріи. 30-ть притчей Господа нашего Иисуса Христа, объясненные дублинскимъ архиепископомъ, изложены въ формѣ назидательныхъ и любвеобильныхъ бесѣдъ, содержащихъ историческія изслѣдованія о времени и обстоятельствахъ, когда, передъ кѣмъ и по какому случаю они были произнесены Божественнымъ Учителемъ, и какое они производили дѣйствіе на слушателей. Авторъ переносить своихъ читателей на самыя мѣста событий и, не прибѣгая къ иллюстраціи, живо изображаетъ сцены дѣйствія и дѣйствовавшихъ лицъ. Повѣствованія евангелистовъ приведены имъ въ совершенную гармонію, уяснено пророческое и учительное значеніе притчей, нигдѣ не пропущено случая къ обличенію ложныхъ толкованій, принадлежащихъ писателямъ западныхъ исповѣданій, отдалившихся отъ первобытной вселенской православной церкви: не есть ли это явное и неизрекаемое свидѣтельство, что основательное познаніе христіанскаго ученія, кѣмъ бы оно ни было изложено, если только изложеніе благонамѣренно, безпристрастно, чуждо всякой недобросовѣстной тенденціи, не противорѣчить здравой логикѣ,—есть ученіе православное?

A. 3.

тълько въ сего времени въ апостоліи, о апостолѣ, ради
коего же доктрина изъ апостола, а также и о другихъ
ученикахъ, а также и о апостолѣ Павлѣ, бывшемъ апостоломъ
и апостоломъ и апостоломъ апостола, апостола Павла
и апостола Павла, а также и о апостолѣ Павле
и апостоломъ апостоле Павле, апостоле Павле
и апостоле Павле, апостоле Павле, апостоле Павле

ПРЕДИСЛОВІЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНІЮ.

Нельзя не порадоваться, что подобные сочиненія, какъ
предлагаемое, вызываютъ потребность въ повтореніи изданія.
Фактъ этотъ служить отраднымъ доказательствомъ, что у насъ
есть потребность и спрѣсъ на серьезныя богословскія сочиненія,
способныя питать умъ и сердце, хотя бы они принадлежали къ
сокровищницѣ не нашей отечественной, а вообще христіанской
литературы. Сочиненія дублинскаго архіепископа Тренча (нынѣ
уже покойного) по справедливости пользуются заслуженною из-
вѣстностью не только въ англійской, но и вообще въ богослов-
ской литературѣ, такъ какъ въ его твореніяхъ счастливо соче-
тается глубина и ясность мысли съ краткою выразительностью
изложенія, приближающаго его къ классическимъ писателямъ
высшаго рода. Какъ въ этомъ, такъ и въ другихъ его сочиненіяхъ (а они весьма многочисленны), заключается такое богат-
ство богословскихъ, а вмѣстѣ и нравоучительныхъ истинъ и
мыслей, что они могутъ служить не только глубоконазидатель-
нымъ чтеніемъ, но и источникомъ проповѣдей, какъ они уже и
служили для нѣкоторыхъ извѣстныхъ нашихъ проповѣдниковъ.
Поэтому было бы отнюдь не излишне, еслибы со временемъ по-
явилось въ свѣтѣ на русскомъ языкѣ полное собраніе сочиненій
этого глубокаго богослова, мыслителя и вмѣстѣ поэта.

Переводъ настоящей книги сдѣланъ однимъ свѣтскимъ лицомъ,
извѣстнымъ педагогомъ и классикомъ, А. З. Зиновьевымъ, который при
своемъ глубокомъ и всестороннемъ свѣтскомъ образованіи умѣлъ цѣ-
нить и сокровища богословской мысли и науки. Трудъ исполненъ былъ
имъ съ любовью и тщательностью, которыя съ лучшей стороны

свидѣтельствуютъ о литературномъ и богословскомъ вкусѣ нынѣ покойнаго переводчика, во многихъ случаяхъ съ неподражаемою точностью воспроизведившаго сильный, выразительный и вмѣстѣ живописнократкій языкъ подлинника. Но съ теченіемъ времени самъ авторъ сдѣлалъ значительныя измѣненія и дополненія въ своемъ сочиненіи, такъ что при новомъ изданіи пришлось вновь просмотрѣть этотъ переводъ и свѣрить его съ послѣднимъ XV изданіемъ подлинника, что и сдѣлано въ предлагаемомъ изданіи, редакцію котораго мы приняли на себя съ полнымъ удовольствіемъ.

А. Лопухинъ.

СПБ.

4 июля 1888 г.

СОДЕРЖАНИЕ.

ВВЕДЕНИЕ.

Глава.	Стран.
I. Опредѣленіе притчи	1
II. Объ ученіи притчами	10
III. О толкованіи притчей	26
IV. О притчахъ небиблейскихъ	42

ТОЛКОВАНИЕ НА ПРИТЧИ.

I. О Святѣль	55
II. О плевалахъ	74
III. О горчичномъ зернѣ	92
IV. О квасѣ	98
V. О скрытомъ сокровищѣ	104
VI. О драгоцѣнной жемчужинѣ	113
VII. О неводѣ	117
VIII. О немилосердомъ рабѣ	127
IX. О работникахъ въ виноградниѣ	143
X. О двухъ сынахъ	164
XI. О злыхъ виноградаряхъ	168
XII. О бракѣ царскаго сына	184
XIII. О десяти дѣвахъ	207
XIV. О талантахъ	225
XV. О сѣмени тайно растущемъ	242
XVI. О двухъ должникахъ	247
XVII. О сострадательномъ самарянинѣ	259
XVIII. О другѣ, пришедшемъ въ полночь съ просьбою къ другу	275
XIX. О безумномъ богачѣ	280
XX. О бесплодной смоковницѣ	290
XXI. О великой вечерѣ	301
XXII. О заблудшой овцѣ	311
XXIII. О потерянной драхмѣ	321
XXIV. О блудномъ сынѣ	325
XXV. О неправедномъ управителѣ	366
XXVI. О богачѣ и Лазарѣ	378
XXVII. О рабахъ ничего не стоящихъ	402
XXVIII. О неправедномъ судіи	407
XXIX. О фарисеѣ и мытарѣ	416
XXX. О минахъ	424



ПРИТЧИ ГОСПОДА НАШЕГО ИСУСА ХРИСТА.

ВВЕДЕНИЕ.

ГЛАВА I.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПРИТЧИ.

ИСАТЕЛИ, которымъ приходилось опредѣлять значение *притчи*¹⁾, *парафолъ*, затруднялись дать ей удовлетворительное опредѣленіе,—такое именно, въ которомъ заключались бы всѣ ея отличительные признаки, и въ то же время ничего не было излишняго и случайного. Не предпринимая

¹⁾ *Парафолъ* отъ *парафаллеси*—*projicere*, *objicere*—предбрасывать, подбрасывать, т. е. *τι τινί*, выставить одну вещь предъ или возлѣ другой, причемъ этимъ сопоставлениемъ часто предполагается намѣреніе *сравнить* ихъ; такъ у Платона (*Phil.* 33. В.): *парафолъ тон віову*; у Полібія (1.2, 2) *парафолъ καὶ σύγχροις*. Такимъ путемъ мы приходимъ къ техническому употребленію этого слова, которое однакоже не составляетъ исключительную особенность священнаго греческаго языка, ибо оно въ томъ же значеніи встрѣчается у Аристотеля (*Rhet.* п. 20) и у Лонгина (*парафолаί καὶ εἰκόνες* 37). Въ то же время понятіе *сравненія* не съ необходимостию заключается въ этомъ словѣ, такъ какъ цѣлое семейство сходственныхъ словъ (*парафолос*, *парафолос*, *parabolus*) употребляется и въ иномъ значеніи, хотя происходит отъ одного корня. Въ нихъ удерживается понятіе „подбрасывать“, „подвергать“, „выставлять“, но не съ цѣлью сравненія, которое подразумѣвается лишь случайно, а не существенно. Наприм. *Парофолос*, *parabolus*, подвергающій себя или свою жизнь самой явной опасности; *parabolani* въ Александрии погребали тѣла зачумленныхъ. Въ Кодексѣ Густина упоминается о пароболанахъ, которымъ предписывалось ходить за зачумленными. Цицеронъ переводить это слово черезъ *collatio*, сличеніе (*Inv. rhet.* I, 30); Сенека черезъ *imago*, образъ (Ep. 39); Квинтилианъ черезъ *similitudo*, подобіе (*Inv. V*, 11, 8).

новаго опыта въ этомъ родѣ²⁾), мы просто постараемся отличить притчу оть басни, аллегоріи и др. родовъ изложенія, близко къ ней подходящихъ или съ нею граничающихъ. При такомъ различеніи ея отъ видовъ изложенія, съ которыми легче всего смѣшать ее, и при тщательномъ уясненіи ея отличительныхъ чертъ, лучше выяснятся ея собственнаяя отличительныя свойства, чѣмъ при какомъ бы то ни было иномъ методѣ изслѣдованія.

1. Нѣкоторые считали притчу тождественною съ басней Эзоповою, или проводили между ними лишь легкую, едва примѣтную черту различія. Такъ напр. Лессингъ и Сторръ утверждали, что басня разсказываетъ о нѣкоторомъ событии, какбы дѣйствительно въ извѣстное время происшедшемъ, тогда какъ притча представляетъ только возможность случая, въ ней содержащагося. Но не говоря уже о томъ, что примѣры вообще не подтверждаютъ этого положенія, нельзя не признать, что различіе между притчею и баснею гораздо болѣе существенное. Въ основаніе притчи полагается духовная, небесная истина,—чего совершенно нельзя сказать о баснѣ. Басня ограничивается житейскими опытами и не отрѣшается отъ земли. Она не переходитъ за предѣлы простаго нравоученія, имѣющаго предметомъ практическую мудрость, осторожность, предусмотрительность и т. п., и, жертвуя всѣмъ для этой цѣли, предпочитаетъ ее высшей доблести и самоотверженію. Она не возвышается надъ обыденною, житейскою мудростью и считаетъ своимъ высшимъ идеаломъ лишь то, что можетъ понять или одобрить міръ. Поэтому

²⁾ Трифонъ, греческій грамматикъ вѣка императора Августа, даетъ слѣдующее опредѣленіе: „рассказъ, который, чрезъ сравненіе чегонибудь подобного, даетъ усиленное представленіе своего предмета“⁴. Опредѣленія многихъ изъ греческихъ отцевъ можно находить у Свѣтлера, Thess. подъ словомъ παραβολὴ. Вл. Иеронимъ, въ толкованіи на Марк. IV, опредѣляетъ ее такъ: „полезное разсужденіе, выраженное подъ соотвѣтствующимъ образомъ и содержащее въ своихъ образахъ какой либо духовный урокъ“; и въ другомъ мѣстѣ (Ad Algas): „какъ тѣнь, идущая впереди истины“. Бенгель: „притча есть такая форма рѣчи, которая, посредствомъ вымыслинаго повѣствованія, однако же правдоподобнаго и заимствованнаго изъ области, принадлежащей къ обычаямъ и порядкамъ обыденной жизни, представляетъ истины менѣе извѣстныя или нравственнаго свойства“. Тильманъ: „притча есть подобіе, взятое изъ обыденныхъ и очевидныхъ предметовъ, для сообщенія какого либо духовнаго и возвышеннаго значенія“. Унгеръ (De Parab. Jesu Natura, p. 30): „притча Иисуса есть сравненіе посредствомъ небольшаго повѣствованія, воображаемаго и однако же правдоподобнаго, которымъ серьезно поясняется какой либо возвышеннѣйшій предметъ“.

она не имѣть мѣста въ писаніи³⁾ и, по существу дѣла не можетъ имѣть; такъ какъ св. Писаніе пробуждаетъ въ человѣкѣ сознаніе божественнаго первообраза и имѣть цѣлью воспитаніе разума и всего духовнаго человѣка, а не посредственное изощреніе остроумія. Цѣль басни—поощрять и развивать разумныя свойства, осмыслить въ человѣкѣ то, что животное совершаеть по инстинкту,—сама *по себѣ* весьма похвальна, но по тому же самому она и выставляетъ его лишь болѣе смыщленнымъ между животными, пользуясь заманчивою аналогіей примѣровъ и поясненій изъ дольняго міра⁴⁾). Этотъ міръ есть обычная и главная, хотя не исключительная и единственная область басни. Даже когда выводится въ ней человѣкъ, онъ дѣйствуетъ въ ней лишь по отношенію къ низшему міру. Въ притчѣ, напротивъ, этотъ міръ животныхъ если и не вовсе исключенъ, то по крайней мѣрѣ допускается лишь по соотношенію его къ человѣку. Взаимныя отношенія животныхъ, чуждая духовнаго начала, не представляютъ никакой съ нимъ аналогіи, не могутъ служить пособіемъ при уясненіи истинъ царствія Божія. Напротивъ того, всѣ отношенія человѣка къ человѣку суть духовныя, таковы же его отношенія и къ дольнему міру. Господство его напр. надъ животными принадлежитъ ему по праву высшей духовной природы; это есть власть свыше ему дарованная (Быт. 1, 28; п. 19; ix, 2). А потому въ примѣрѣ пастыря и овецъ и др. она можетъ служить образомъ глубокихъ истинъ, уясняя отношенія между Богомъ и человѣкомъ.

Съ этой высшей точки зрѣнія притча сохраняетъ характеръ высокаго достоинства, не позволяетъ себѣ ни шутки, ни насмѣш-

³⁾ Два аллегорическіе разсказа въ В. З. „о деревьяхъ, избирающихъ себѣ царя“ (Суд. ix, 8—15) и „о тернѣ и кедрѣ“ (4 Цар. xiv, 9) не противорѣчатъ этому общему правилу. Та и другая исходятъ не отъ Бога, и не отъ людей, Имъ посланныхъ для возвѣщенія судебъ Божіихъ; ихъ излагаютъ люди и съ житейской точки зрѣнія. Іоѳамъ хочетъ доказать сихемянамъ ихъ безразсудство при избраниі царемъ Авимелеха, а не грѣховность ихъ дѣйствія; авторъ басни никогда не возвышается до этого священнаго призванія и судить о грѣхѣ, лишь какъ о свѣтской глупости; равнымъ образомъ Іоасъ хочетъ доказать Амасін его гордость и тщеславіе, ставшія между ними причиной вражды, вовсе не желая дать ему какой либо возвышенной нравственный урокъ.

⁴⁾ Величайшая изъ всѣхъ басней Reineke Fuchs Тѣме представляетъ хорошее поясненіе всего этого; по всей этой баснѣ проходить прославленіе хитрости, какъ руководящаго правила жизни, избавляющаго отъ всякихъ золъ.

ки надъ людскими слабостями, глупостями или преступлениями⁵). Въ притчѣ проявляются иногда строгость и негодованіе, но она не издѣвается надъ несчастіемъ, хотя бы и заслуженнымъ; въ ней слышится негодованіе святой любви, тогда какъ баснописецъ часто поблажаетъ насыщкой и колкости⁶); онъ посыпаетъ солью душевныя раны человѣчества, конечно съ намѣреніемъ ихъ уврачевать и для исправленія зла; совершенно иной духъ преобладаетъ въ возліяніи вина и масла, которыми Спаситель врачуєтъ глубокія язвы человѣчества.

Есть и другое различие между притчею и баснею. Конечно, баснописецъ не пренебрегаетъ истиной, такъ какъ онъ вовсе не имѣть намѣренія обманывать, приписывая животнымъ и бездушнымъ предметамъ смыслъ и даръ слова, но строжайшее уваженіе къ истинѣ, свойственное высшему учителю нравственности, не дозволяетъ ни въ какомъ случаѣ щутить истину или мгновенно нарушать ея законы, хотя бы то было условно и по молча-

⁵) Определение басни у Федра соответствуетъ только что данному здесь: *Duplex libelli dos est, quod risum movet.*

Et quod prudenti vitam consilio monet.

(Двоико свойство моей книжки—веселость возбуждать

И мудрымъ совѣтомъ къ мудрой жизни возрождать).

⁶) Какъ это имѣть мѣсто напр. въ знаменитой баснѣ Лафонтена: „la Cigale ayant chanté tout l'été“,—въ которой муравей, въ отвѣтъ на просьбу стрекозы, умирающей съ голоду зимою, напоминаетъ ей, какъ она пропѣла все лѣто, и теперь предлагаетъ ей поплакать. Эту басню, рекомендующую предусмотрительность и мудрость, заботливость о черномъ днѣ, можно бы сравнить, съ цѣлью противопоставленія, съ нѣсколькими притчами, внушающими тоже самое, какъ напр. въ Мате. XXV, 1; Лук. XVI, 1; но между ними то великое различие, что баснописецъ имѣть въ виду только житейскія нужды, только противъ нихъ онъ внушаетъ дѣлать достаточный запасъ благовременной заботливостью; между тѣмъ Спаситель внушалъ дѣлать запасъ для вѣчной жизни, для того дня, когда не тѣла, но души, не имѣющія ничего въ запасѣ, будуть наги, голодны и жажды, т. е. внушаетъ намъ готовиться къ принятію нась въ вѣчное обитаніе. Образъ, употребленный французскимъ баснописцемъ, весьма пригоденъ бытъ и для такого, болѣе высокаго приложенія, если бы только онъ имѣлъ въ виду эти болѣе повышенныя нужды (см. Притч. VI, 8, и обѣ этомъ стихѣ *Cotclier*, Patt. Apost. v. I, р. 104, примѣч. 13, и бл. Августинъ, Enarr. in Ps. LXVI, 2). Въ гораздо болѣе возвышенной баснѣ Саади „Муравей и Соловей“, откуда несомнѣнно заимствовалъ и Лафонтенъ, явно имѣется въ виду и такое именно приложеніе. Гаммеръ, съ этой точки зрѣнія, даетъ интересное сравненіе между французской и персидской басней (Gesch. d. schdn. Redek. Pers., р. 207). Басня, которую Киръ отвѣчалъ іонийскимъ посламъ, когда они предлагали ему позднее подчиненіе, есть другой образчикъ горькой ироніи, составляющей часто ось этого рода изложенія (Herodotus, I, 141).

ливому соглашению. Въ его понятіи твореніе Божіе, какъ оно вышло изъ рукъ Творца, такъ совершенно, располагаетъ къ такому благоговѣнію, что не можетъ быть представляемо иначе, какъ въ свое мѣдѣйствительномъ видѣ. Потому-то великий Учитель въ своихъ притчахъ не нарушаетъ устава природы, не допускаетъ никакой аномалии: Онъ не представляетъ намъ говорящихъ растеній⁷), разсуждающихъ животныхъ: все это несвойственно Его способу наставленія.

2. Притча отличается и отъ *міоа*, именно тѣмъ, что въ немъ истина и образъ, ее представляющій, сливаются вмѣстѣ, такъ что сознаніе различія между ними принадлежитъ не современникамъ происхожденія міоа, искренно ему вѣрившимъ, а позднѣйшимъ поколѣніямъ, способнымъ къ большей разсудочной дѣятельности. Міоические образы являются не какъ представители истины, но какъ самая истина, тогда какъ въ притчѣ всѣ сознаютъ и различаютъ содержаніе и форму, ядро и оболочку, драгоценный со- судъ и еще болѣе драгоценную влагу, въ немъ хранимую. Есть другого рода міоы, искусственное произведеніе болѣе зрѣлаго сознанія, міоы неподражаемые, образцы которыхъ встречаются у Платона⁸), изобрѣтенные для удобнѣйшаго воплощенія многозна- менательной духовной истины. Но и эти послѣдніе отличаются отъ притчи тѣмъ, что они не имѣютъ притязанія на признаніе ихъ за дѣйствительные или даже возможные (что и составля-

⁷) Клингартъ (De Hom. Div. et Laz., p. 2): „басня объясняетъ какое либо житейское наставленіе простымъ, а иногда шутливымъ разсказомъ или примѣромъ, по большей части вымыщеннымъ и несообразнымъ съ истинною природой: притча напротивъ поясняетъ какую либо болѣе возвышенную мысль (относящуюся къ божественной области) разсказомъ, который хотя и простъ, однако же весьма важенъ и серьезенъ,—поясняетъ посредствомъ примѣра столь разумнаго, что оно повидимому находится въ самомъ тѣсномъ соотношеніи съ природою вещей“. Цицеронъ (De Invent. I, 19): „басня есть разсказъ, содержащий предметъ, который не истинный и не правдоподобный“. Но о притчѣ Оригентъ говоритъ: „притча есть разсказъ о чёмъ нибудь завѣдомо совершающемся, кото- рое, правда, совершается не такъ именно, какъ передается въ разсказѣ, но мо- жетъ совершаться такъ“. Въ виду этого есть иѣкоторое основаніе для ошибки, которую Каловій находитъ у Гроція (хотя онъ вообще слишкомъ любить находить ошибки), именно, когда онъ безразлично употребляетъ слова „*fabula*“ и „*fabella*“ въ отношеніи притчей Спасителя,—слова, которыхъ, конечно, непріятно звучать для слуха (ср. *Pressensé, Jésu-Christ, son Temps, sa Vie, son Œuvre*, p. 368).

⁸) Такъ, eogr. 823, a; Phaedo 61, a; cf. Plutarch, De Ser. Num. vind. 18.

еть ихъ отличительный признакъ въ сравненіи съ притчею⁹), но только разсчитываются на признаніе содержащихся въ нихъ истинъ. Иногда съ какою либо старинною легендою или миѳомъ соединяется древнее преданіе или духовное значеніе, задняя мысль, при чёмъ фактическое ея представлениe часто не внушаетъ никакого довѣрія. Такому процессу, какъ извѣстно, неоплатоники подчинили древнюю греческую миѳологію. Напр. Нарцисъ, влюбившійся въ свой образъ, отражаемый въ ручье, и изнывающій по немъ, служилъ символомъ человѣка, который устремляется въ міръ призраковъ, ожидая найти высшее благо, могущее вполнѣ удовлетворить его, но на самомъ дѣлѣ находить разочарованіе и смерть. При этомъ имѣлось цѣлью оградить миѳологію отъ нелѣпостей и безнравственности, воплотить въ ней нравственную жизнь, дабы она удержалась на своей почвѣ предъ лицемъ новой христіанской жизни, хотя въ сущности ускорили только конечное разрушеніе всей системы.

3. Притча также ясно различается отъ приточной *пословицы*¹⁰), *παροιµία*, хотя, должно замѣтить, слова эти въ Новомъ Завѣтѣ часто смѣшиваются какъ равнознаменательныя. Изреченіе «Врачъ, исцѣли себя самого» (Лук. IV, 23), хотя и называется притчей, въ сущности есть пословица. Въ такомъ же смыслѣ сказано Господомъ¹¹): «если слѣпой поведетъ слѣпаго, то оба упадутъ въ яму»; это опять скорѣе пословица, хотя Петръ сказалъ: «изъясни намъ притчу сю» (Мате. XV, 14—15). Сюда же можно отнести текстъ ев. Луки V, 36, который скорѣе представляетъ собою пословицу или приточное выраженіе, чѣмъ притчу въ собственномъ смыслѣ слова. Сравни также 1 Цар. XXIV, 13; 2 Парал. VII, 20; Пс. XLIV, 14; Прем. V, 3. Съ другой

⁹) Λόγος ἐν μόθῳ

¹⁰) παροιµία, т. е. παρ' οἶμον—избитое, ходячее выражение, или, какъ понимали некоторые, изреченіе, удаленное отъ обычного способа, непривычное изреченіе. Нѣкоторые производятъ его отъ οἴητъ „разсказъ“ или „поэма“; однако объясненіе послѣдняго слова у Пассова показываетъ, что въ корнѣ оба эти производства тождественны. См. Suicer, Thess. подъ словомъ *παροιµία*.

¹¹) Эта пословица еще и теперь обычна на востокѣ, какъ это можно видѣть въ „Собраний турецкихъ пословицъ“ Гаммера (*Von Hammers, Morgenl. Kleebatt.* p. 6).

¹²) Едва ли нужно говорить, что παραβολὴ нигдѣ не встрѣчается въ евангелии Иоанна, равно какъ παροιµία нигдѣ не встрѣчается въ синоптическихъ евангелияхъ.

стороны у еванг. Иоанна (х, 6; xvi, 25. 29) находимъ подъ назнаніемъ притчи иносказательные образы (аллегорі), которые ближе подходитъ къ притчѣ, но опять имѣютъ отличительныя свойства. Такое смыщеніе терминовъ объяснить не трудно. Отчасти оно объясняется свойствомъ еврейскаго языка, гдѣ одни и тѣмъ же словомъ выражается и притча, и пословица¹³⁾, и потому писатели, привыкшіе думать на этомъ языке, подчинялись его влиянию, тѣмъ болѣе, что притчи и пословицы сходны по загадочности своего смысла, требующаго объясненія или прямаго способа выраженія¹⁴⁾. Пословицы вирочемъ, какъ наслѣдіе цѣлаго народа, вошедшіи въ общее употребленіе, получили ясное значеніе, но равнымъ образомъ скрываютъ въ себѣ нѣчто загадочное, или отдаленный скрытый намекъ, требующій быстрого или глубокаго соображенія и знанія разнообразныхъ фактовъ¹⁵⁾. Даѣтъ иногда притча и пословица употребляются безразлично¹⁶⁾ и потому, что пословица очень часто, хотя и не всегда, основывается на сравненіи, скрытомъ или ясно высказанномъ (2 Петр. II, 22). Наконецъ пословица есть какбы сосредоточенная притча; какъ напр.

¹³⁾ לְשׁוֹן. Это слово семидесять толковниковъ передаютъ словомъ παροιμίαι въ заглавіи той книги, которая называется также Притчами Соломона; παραβολὴ употребляется и въ другихъ мѣстахъ, какъ напр. въ 1 Цар. X, 12 и Иезек. XVIII, 2. Въ книгѣ Иисуса сына Сирахова оба эти слова, встречаются вмѣстѣ не одинъ разъ: такъ въ XLVII, 17, παροιμίαις καὶ παραβολαῖς, „душа Твоя покрыла землю и Ты наполнилъ ее пословицами и притчами“; въ XXXIX, 3, ἀπόχρυφα παροιμίῶν ἐν ἀντηγράφῳ παραβολῶν—„будутъ изслѣдовать сокровенный смыслъ изречений и заниматься загадками притчей“.

¹⁴⁾ Такъ, мы находимъ, что Спаситель противопоставляетъ бесѣду пословицами или притчами (Иоан. XVI, 25) съ простою рѣчью (παρόγεια, т. е πᾶν ῥῆμα всесловіемъ).

¹⁵⁾ Напр. возьмемъ вѣд. ходячія греческія пословицы: Чтобы понять пословицу: Χρόσεα χαλκείων нужно имѣть нѣкоторое знаніе о Гомеровскомъ повѣствованіи, а пониманіе пословицы: βοῦς ἐπὶ γλώσσῃς—предполагаетъ знакомство съ аттическими деньгами. Темнота въ пословицахъ доказывается существованіемъ такихъ книгъ, какъ Adagia Еразма, въ которой онъ, для разъясненія различныхъ пословицъ, приводить всю свою огромную ученость и однако же оставляетъ многія изъ нихъ безъ удовлетворительного объясненія. Ср. Pagoemographi Graeci (Oxf. 1836), pp. 11—16.

¹⁶⁾ Она не необходимо, какъ нѣкоторые утверждали, Λόγος ἐσχηματισμένος, т. е. figurativus: такъ—Εὐθρῶν ἀδωρα δῶρα—„дары врага зловредны“, или Γλοκὸς ἀπειρφ τόλεμος: „пріятна война тому кто ея не испыталъ“ вмѣстѣ съ безчисленными другими выражены безъ всякой образности; но весьма многія изъ нихъ также имѣютъ приточный характеръ, и вообще лучше, тѣ именно, которыхъ дѣлаются истинно популярными.

вышеприведенная пословица: «если слѣпой поведеть слѣпаго, то оба упадутъ въ яму» можетъ быть изложена въ формѣ притчи. Поэтому не только пословицы могутъ быть обработаны въ формы басней, но онъ вмѣстѣ съ тѣмъ не рѣдко по своему существу составляютъ намекъ или скжато выражаютъ суть уже хорошо известной басни¹⁷⁾.

4. Остается показать различіе притчи отъ иносказанія или аллегоріи. Онъ различаются болѣе по формѣ, нежели по своей сущности: въ аллегорії объясняющей и объясняемый предметы сливаются, качества и свойства одного приписываются другому, тогда какъ въ притчѣ они постоянно сохраняютъ свои отличительныя свойства и лишь сопоставляются одинъ возлѣ другаго¹⁸⁾). Такъ у еванг. Иоанна (xv, 1—8): «Я есмь истинная виноградная лоза» и пр. представляетъ аллегорію; выше (x, 1—16) тѣсно связаны между собою двѣ аллегоріи; въ первой Господь говоритъ: «Я есмь дверь» и пр., а во второй: «Я есмь пастырь добрый», и пр. Точно также: «вотъ агнецъ Божій» есть аллегорическое выражение¹⁹⁾), а въ другомъ мѣстѣ: «какъ овца веденъ былъ Онъ на закланіе» есть выражение приточное или свойственное притчѣ.

¹⁷⁾ Квинтиліанъ: „Пароциа есть болѣе короткая басня,... притча представляетъ вещи, сравниваемыя съ болѣею продолжительностью“. О различіи между *пароциа* и *пароциа* хорошее замѣтаніе есть въ *Naz. Thes. Nov. Theol. Philolog. vol. II*, p. 503, и въ Cremer, *Wörterbuch d. Neutest. Gräcität*, p. 83, подъ словомъ *пароциа*.

¹⁸⁾ Такъ Лаутъ (*Louth, De Sac. Poës. Heb. Pröel. 10*): „къ этому должно прибавить то, что можно принимать какъ законъ притчи, именно, что она самоподѣдовательна во всѣхъ своихъ частяхъ и не допускаетъ примѣси существенныхъ предметовъ съ предметами привносимыми только для поясненія ихъ. Въ этомъ отношеніи она сильно отличается отъ первого рода аллегоріи, которая, въ своемъ постепенномъ переходѣ отъ простаго иносказанія, не во всѣхъ случаяхъ постоянно исключаетъ самую вещь, но постепенно переходитъ отъ самой вещи въ привнесенный для нея поясненія, и извѣстными пріемами возвращается, не безъ значительного усилия, отъ привнесенной вещи къ самой вещи“.

¹⁹⁾ Такъ, у Ис. V, 1—6 есть притча, объясненіе которой дается отдельно ст. 7; между тѣмъ какъ Пс. LXXIX, 8—16, основывающійся на томъ же самомъ образѣ, есть аллегорія; такъ какъ изверженіе язычниковъ, чтобы можно было насадить виноградникъ, есть смыщеніе того, что объясняется и чѣмъ объясняется, въ чемъ состоитъ, по замѣчанію Квинтиліана (*Inst. VIII, 3, 77*) существенное отличіе аллегоріи отъ притчи. Опредѣливъ аллегорію, онъ продолжаетъ: „въ каждой притчѣ или подобіе предшествуетъ, а самый предметъ послѣдуетъ, или самый предметъ предшествуетъ, подобіе послѣдуетъ; но во всякомъ случаѣ эти двѣ части постоянно остаются различными и свободными между собой“. Аллегорія такимъ образомъ есть *Translatio*, а притча есть *Collatio*.

Аллегорія должна быть ясна безъ толкованія, извнѣ заимствованаго, которое болѣе или менѣе нужно для притчи; ибо аллегорія объясняется сама собою и смыслъ ея вмѣстѣ съ нею развивается послѣдовательно²⁰). Также и по отношенію къ метафорѣ, аллегорія есть болѣе развитое сравненіе или подобіе. Въ то время какъ многія пословицы суть сжатыя притчи, такъ вмѣстѣ съ тѣмъ многія изъ нихъ представляютъ собою и краткія аллегоріи. Пословицы суть сокращенные притчи. Есть напр. на востокѣ пословица: «міръ есть трупъ, а около него собираются псы»; она понятна сама по себѣ и не нуждается въ объясненіи посторонними соображеніями. Другого свойства выраженіе Господа: «гдѣ будеть трупъ, тамъ соберутся и орлы»; оно вовсе не указываетъ на скрытое подъ нимъ значеніе, о трудности которого свидѣтельствуетъ уже то, что весьма многіе толкователи часто несогласны между собою касательно ея внутренняго назначенія.

И такъ, притча отличается отъ басни тѣмъ, что, вращаясь въ духовной сферѣ, не переступаетъ никогда за предѣлы естественного порядка вещей; отъ миѳа — тѣмъ, что въ немъ безсознательно смѣшиваются глубокій смыслъ съ внѣшнимъ символомъ, тогда какъ въ притчѣ тотъ и другой раздѣляются; отъ пословицы тѣмъ, что болѣе пространно развиваетъ лежащую въ ней глубокую мысль и по необходимости излагаетъ ее иносказательно, тогда какъ пословица приводится лишь случайно и кстати; отъ аллегоріи — тѣмъ, что, сравнивая одинъ предметъ съ другимъ, въ то же время явно различаетъ въ нихъ внутренній смыслъ и внѣшнее выраженіе, тогда какъ аллегорія свойства и качества однихъ предметовъ метафорически придаетъ другимъ²¹).

²⁰) Прекрасную иллюстрацію ко всему этому представляетъ „Путешествіе пилигрима“ Боніана: „толкователь“ тамъ выступаетъ какъ одно изъ лицъ аллегоріи. Галламъ (Liter. of Europe, vol. IV, p. 553) считаетъ недостаткомъ этой книги то, что „Боніанъ въ своей рѣчи иногда слишкомъ смѣшиваетъ самый смыслъ съ баснею; такъ что мы можемъ стать въ недоумѣніе, кто же воображаемый и кто истинный христіанинъ“; но не вытекаетъ ли это изъ самой природы аллегорической басни?

²¹) О всемъ предметѣ, трактуемомъ въ этой главѣ, см. Gerber, Sprache als Kunst. Bromberg, 1873, vol. II, pp. 44, 109 и слѣд.

ГЛАВА II.

ОБЪ УЧЕНИИ ПРИТЧАМИ:



ОТЯ Господь нашъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ поучалъ притчами съ намѣреніемъ скрыть истину отъ тѣхъ изъ Своихъ слушателей, которые не могли или не достойны были понимать ее ²²), такъ что, говоря словами Фуллера, притчи въ этомъ случаѣ уподоблялись облачному и огненному столпу, озарявшему путь евреямъ и омрачавшему египтянамъ ²³), но, безъ сомнѣнія, Онъ имѣлъ ту же цѣль ²⁴), что и другіе, желавшіе этимъ спосо-

²²⁾ Макробій (Somn. Scip. I, 2): „образами, которые закрывали его тайную мысль отъ низкихъ“. Нельзя отрицать, не дѣлая большаго насилия надъ Его словами, что такова именно была иногда цѣль Спасителя (Мате. XIII, 10—15; Марк. IV, 11, 12; Лук. VIII, 9, 10; сн. Іезек. XX, 49). Даже если бы мы успѣшио объяснили находящіяся тамъ выраженія ἡγα και μῆποτε, у насъ на пути осталось бы еще мѣсто пророка Исаіи (VI, 10). Гдѣ бы тогда было исполненіе его пророчества? Не можетъ быть сомнѣнія, что пророкъ говорить о карательной слѣпотѣ, о наказаніи за прежніе грѣхи его народа, и именно *этотъ* наказаніи, чтобы они были неспособны распознать, что было божественного въ его посланничествѣ и характерѣ; и это пророчество имѣло свое завершающее исполненіе, когда іудейскій народъ былъ столь омраченъ предшествующими плотскими мыслями и дѣлами, что онъ не могъ видѣть никакой славы и красоты во Христѣ, не могъ ничего распознать божественного въ ученіи и личности Того, который былъ „Богъ, явившійся во плоти“. Это не значитъ, что подъ выражениемъ „огрубѣло сердце народа сего“ мы должны разумѣть, что дѣйствительно съ нимъ совершилось какое либо особенное огрубѣніе; но что Господь, постановивъ праведнымъ закономъ Своего духовнаго управления то, чтобы грѣхъ производилъ тьму сердцъ и нравственную нечувствительность, заявилъ, что Онъ предоставить этому закону войти въ свою силу по отношенію къ нимъ, равно какъ и по отношенію къ ихъ позднѣйшему поколѣнію, подобно тому, какъ дѣйствіе этого закона мы дѣйствительно видимъ въ изысканномъ мірѣ, изображаемомъ во второй половинѣ первой главы посланія ап. Павла къ Римлянамъ, таѣ какъ, выражаясь страшными словами бл. Августина: „Богъ единственно великий, который Своимъ непрерывнымъ закономъ набрасываетъ карательную слѣпоту на безнаказанныя страсти“. Страшнѣйшимъ проклятіемъ грѣха служить то, что онъ постоянно воспроизводить себя такъ, что сбывающій грѣхъ пожинаетъ духовную тьму, которая предаетъ его опять еще худшему грѣху.

²³⁾ Pisgah Sight of Palestine p. 148.

²⁴⁾ Беконъ отмѣтилъ эту двоякую цѣль притчей (De Sap. Vet.): „среди людей открывается и вопло въ обычай двоякое употребленіе притчей, такъ что (что еще болѣе замѣчательно) онѣ прилагаются къ противоположнымъ цѣлямъ. Иногда притчи могутъ служить съ одной стороны какъ маска и покрываютъ, а съ другой для объясненія и освѣщенія“. Ср. De Augm. Sciet. II, 13; и мѣсто изъ Стобея объ ученіи Пиѳагора, въ Поттеровомъ изданіи Климента Александрийскаго, р. 676, прим.

бомъ уяснить ²⁵⁾ или доказать рассматриваемыя ими истины,— говоримъ уяснить и доказать: потому что притча или иное подобіе духовной истины, взятое изъ міра естественаго или человѣческаго, не только есть простое уясненіе, но въ нѣкоторой степени, и доказательство. Эти пособія не только дѣлаютъ истину болѣе вразумительной или, если она понятна сама по себѣ, живѣе ее изображаютъ ²⁶⁾), но и представляютъ собою доводы, которые могутъ служить свидѣтельствами, такъ какъ естественный міръ вообще свидѣтельствуетъ о мірѣ духовномъ, твореніи той же десницы, произрастающемъ отъ того же корня, поставленномъ для той же цѣли. Всѣ любители истины признаютъ эту таинственную гармонію и пристекающую отсюда силу доводовъ ²⁷⁾). Для нихъ зем-

²⁵⁾ Это признавалось всѣми, какъ свѣтскими, такъ и священными писателями; такъ, Квинтиліантъ (Just. viii, 3, 72): „подобія суть удивительныя измышленія для пролітія свѣта на извѣстный предметъ“. А Сенека (Ep. 59) называетъ ихъ „подпорками, поддерживающими нашу немощь“. Затѣмъ они называются также „посредниками между знаніемъ и невѣжествомъ“. Авторъ трактата ad Hellenium говоритъ: „подобіе употребляется или для украшенія, или для доказательства, или для ясности въ ученіи, или для нагляднаго изображенія чего либо“. Тертулліанъ (De Res. Cагн. 33) выразительно отрицаєтъ касательно притчей, чтобы онѣ затемняли свѣтъ Евангелия (ob umbrant Evangelii lucem). Св. Василій Великій называетъ притчу полезнымъ разсужденіемъ μετ' ἐπιχριφεώς μετρίας, т. е. съ тою умѣренною степенью сокрытія, которая должна возбуждать, а не отвергать или подавлять любопытство. „Господь, говоритъ св. Иоаннъ Златоустъ (Бесѣда 69 на еванг. Матея), говорилъ притчами, ἐρθίσου καὶ διεγέρσω, т. е. съ цѣлью возбужденія и поднятія любопытства“, или какъ онъ выражаетъ это въ другомъ мѣстѣ (De Prec Serm. 2), „чтобы мы могли погрузиться въ глубокое море духовнаго знанія, для того, чтобы достать оттуда перлы и драгоценныя камни“; см. также цитату изъ него у Сцицера, Thess. подъ этимъ словомъ. Наконецъ Іеремія Тейлоръ говоритъ: „Онъ училъ ихъ притчами, подъ которыми были сокрыты таинственные смыслы, сѣяніе чрезъ нихъ покровъ, подобно ясному солнцу, проникающему въ глазъ, прикрытый нѣжной рѣаницей“.

²⁶⁾ Такъ, по мнѣнію Стеллині: „по обыкновенію мы устроены такъ, что смысливаемъ доказательство извѣстной мысли съ живостью производимаго ею впечатлѣнія, и думаемъ, что мы имѣмъ болѣе ясное разумѣніе тѣхъ вещей, которыми болѣе сильно поражена наша способность воображенія; тѣ вещи также, которыхъ заинтересовываютъ насъ своею новизною, сильно овладѣваютъ нами и дольше остаются въ нашей памяти, не старѣя даже съ продолжительнымъ течениемъ времени“. Спангеймъ (Dub. Evang. v. 2, p. 497), не настаивая исключительно на этой сторонѣ, говоритъ: „онѣ полезны вслѣдствіе того возбужденія, которое придаютъ настроенію нашей души; ибо притчи не только даютъ болѣе свѣта, но и производятъ болѣе возбужденія въ чувствѣ“.

²⁷⁾ Съ этой именно точки зрѣнія Евстаѳій даетъ свое опредѣленіе: „притча есть разсужденіе, вѣдѣряющее и придающее достовѣрность предмету поясненіями изъ обыденныхъ случаевъ“.

Суть учения о Притчах.

ные предметы суть копии небесныхъ. Они знаютъ, что земная скиния построена «по образцу, показанному на горѣ» (Исх. xxv, 40; 1 Парал. xxvii, 11, 12)²⁸). Невольно при этомъ напрашивается на размыщленіе извѣстный вопросъ ангела у Мильтона: «что если земля есть лишь тѣнь неба и всѣ содерящеся въ нихъ вещи схожи между собою болѣе, чѣмъ какъ это думаютъ на землѣ»²⁹)?

Думать, что это лишь пояснительные образы (иллюстраціи), случайно, но притомъ произвольно приводимые, искусно избранные изъ великой и богатой галлереи чуждыхъ, несвойственныхъ образовъ, такъ что тоже искусство могло бы избрать и другія аналогіи, стольже или почти столь же соотвѣтственные, значило бы обнаруживать полное непониманіе дѣла. Нѣтъ, скорѣе образъ и мысль, имъ прообразуемая, какъ и его основная идея находятся во взаимномъ сродствѣ или принадлежитъ одинъ другой *по внутренней необходимости, по закону таинственного сродства*³⁰). Вѣдь не просто по удачной случайности приведена столь дивная аналогія мужа и жены въ поясненіе таинственного соотношенія Христа къ избранной Церкви. Въ ней очевидно есть нѣчто гораздо высшее; земные отношенія служить только низшою формою небесныхъ, на которыхъ она зиждется и которыя выражаетъ внѣшнимъ обра-

²⁸) См. *Irenaeus*, Con. Haeg. IV, 14, 3.

²⁹) Потерянный Рай Мильтона V, 575. Подобныя же изреченія встречаются и у юдейскихъ каббалистовъ. Такъ въ книгѣ Sohar: „что есть на землѣ, то же есть и на небѣ, и въ мірѣ нѣтъ ничего столь незначительного, что не соотвѣтствовало бы чему нибудь подобному, находящемуся на небѣ“. Много подобныхъ мѣстъ приводится въ *Gfrörer*, Urchristenthum, vol. II. pp. 26—30, и *Bähr*, Symb. d. Mos. Cult. vol. I, p. 109. Особенно богатъ въ этомъ отношеніи Тертулліанъ: см. его великколѣпныя слова о Воскресеніи (*De Res. Cагн.* 12): „даже предметы здѣсь говорятъ о свидѣтеляхъ воскресенія; всѣ предметы въ природѣ суть пророческія очертанія божественныхъ дѣлъ, такъ какъ Богъ не только говоритъ притчами, но и дѣйствуетъ ими“ (*Talia divinorum virium lineamenta, non minus parabolis operato Deo quam locuto*). И затѣмъ (*De Anima*, 43) дѣятельность души во снѣ для него есть даваемый намъ Богомъ аргументъ и иллюстрація того, что она не привязана къ тѣлу, чтобы погибнуть съ нимъ: „Богъ подаетъ руку вѣрѣ, которая можетъ находить себѣ пособіе въ болѣе легкой формѣ подобій и притчъ не только словомъ, но также и дѣломъ“.

³⁰) Изъ истиннаго смысла этого произошло наше употребленіе слова *Likely*. Въ умахъ людей существуетъ увѣренное ожиданіе повторенія въ высшихъ сферахъ тѣхъ же самыхъ законовъ и отношеній, которые признаны въ нисшихъ; и такимъ образомъ то, что есть *Like*, есть также *Likely* т. е. вѣроятно. Мысль эта прекрасно разъясняется въ извѣстномъ сочиненіи Бутлера „Аналогія“.

зомъ. Христоſь говориſь Никодиму о новомъ рождењи не потому только, что рождење въ этомъ естественномъ мірѣ было приличнейшимъ переноснымъ выражениемъ для духовнаго акта, который вовсе безъ нашей воли совершається съ нами при вступлениі въ царство Божіе; но всѣ обстоятельства этого естественного рождењя были предустановлены для того, чтобы выдержать все бремя столь великаго таинства. Господь есть Царь, который не заимствовалъ этого титла отъ царей земныхъ, но имъ ссудилъ Свое собственное; и не только далъ одно имя, но установилъ такъ, чтобы всякое истинное господство и управление на землѣ съ правосудными законами, съ своими твердыми уставами, съ своими караими и наградами, съ своимъ величиемъ и страхомъ, гласило о Немъ и о Его царствѣ, которое господствуетъ надъ всѣмъ.— Такимъ образомъ «царство небесное» въ сущности не есть просто фигуральное выражение, но самое буквальное: скорѣе земная царства и земные цари являются его образомъ и тѣнью. Въ человѣческомъ царствѣ и человѣческихъ отношеніяхъ повторяются отношения міра естественнаго. Неудобренна почва, производящая терніе и вольчецъ, какъ свою естественную жатву, служить неизмѣнныемъ типомъ и постоянною притчею человѣческаго сердца, которое, будучи подвержено тому же проклятию, также, безъ бдительнаго домостроительства, неминуемо порождаетъ волчецъ и терніе. Плевелы, которые произрастаютъ вмѣстѣ съ пшеницею и уже напослѣдокъ отъ нея отвѣваются, повторяютъ одну и ту же повѣсть о настоящемъ смѣшениі и будущемъ конечномъ разлученіи грѣшниковъ отъ праведниковъ. Увиданіе непримѣтнаго зерна въ землѣ и возрастаніе отъ этого истлѣвшаго и умершаго сѣмени благодатнаго стебля и плодообильнаго колоса всюду повторяетъ пророчество о конечномъ воскресеніи, такъ какъ и возрастаніе есть своего рода воскресеніе—тотъ же процессъ низшаго свойства, та же сила, проявляющаяся въ малыхъ вещахъ (1 Кор. xv, 35—38). Все это не просто удачно подобранныя уподобленія, но именно вѣрныя сопоставленія однородныхъ вещей. Сила ихъ коренится глубже въ гармоніи, безсознательно всѣми чувствуемой, а всѣми глубокомысленными умами съ восторгомъ созерцаемой,— гармоніи между міромъ, естественнымъ и духовнымъ такъ что образы первого представ-

лялись имъ далеко не простыми объясненіями, удачно, но произвольно взятыми. Могутъ возразить, что наоборотъ въ нашихъ толкахъ о небесныхъ вещахъ мы только воспроизводимъ земные образы и отношенія къ небеснымъ, что земля не есть тѣнь неба, но что небо по крайней мѣрѣ такъ, какъ мы это понимаемъ, есть земная мечта, что мы не находимъ и не узнаемъ небесныхъ вещей въ ихъ земныхъ портретахъ, а лишь болѣе или менѣе искусно ихъ примѣняемъ. Это отрицаніе всегда возможно и основаніе его не подлежитъ спору; но любитель истины, превосходящей его разумѣніе, не колеблется въ своей вѣрѣ, что, хотя человѣкъ можетъ быть мѣриломъ для всѣхъ земныхъ вещей, но Богъ есть мѣрило человѣку,—что тотъ же Господь, сидящій на небесномъ престолѣ, наполняетъ лучами Своего свѣта Свой храмъ на землѣ; что черты природы, всюду открывающіяся нашимъ глазамъ, не суть обыкновенные, а священные письмена, такъ сказать іероглифическія надписи Бога, и онъ считаетъ счастьемъ для себя, что находясь посреди ихъ, онъ всегда имѣеть предъ своими глазами предметы, внушающіе ему самые назидательные уроки.

Таково дѣйствительно положеніе человѣка. Его окружаетъ чувственный міръ, но міръ этотъ не долженъ дѣлать человѣка рабомъ чувствъ; онъ такъ устроенъ, чтобы человѣкъ, правильно къ нему относясь, всегда возвышался надъ нимъ, чтобы видимое твореніе возвѣщало о дѣлахъ Божіихъ, служило лѣствицею, возводящею его до созерцанія небесной истины. Онъ долженъ идти къ этой истинѣ, не убѣгая отъ своихъ собратій, отъ ихъ дѣлъ и путей, а повсюду выражая готовность воспринимать ее—на торжищахъ, на распутяхъ, на полѣ, не отрываясь отъ всѣхъ отношеній къ ближнимъ, а признавая въ нихъ орудія, чрезъ которыхъ ему должно воспитать себя для познанія высшихъ таинствъ; а потому, уважительно обращаясь съ ними, стараясь своею къ нимъ правдивостью проникнуть ихъ глубокое значеніе, скрытое въ грубыхъ формахъ,—бесѣдуя съ ними повидимому какъ съ простыми гостями и признавая притомъ, что его собесѣдниками были неузнанные имъ ангелы. Такъ кромѣ словеснаго божественнаго откровенія, мы имѣемъ другое, древнѣйшее, и безъ котораго нельзя представить себѣ первое, заимствующее у него всѣ свои признаки. Весь тотъ нравственный и видимый міръ, съ его ца-

рями и подданными, солнцемъ и луною, родителями и дѣтьми, съяніемъ и жатвою, свѣтомъ и тьмою, сномъ и бдѣніемъ, рожденіемъ и смертію, отъ начала до конца есть поразительная притча, великое ученіе духовной истины, пособіе для нашей вѣры и нашего разумѣнія ³¹).

Правда, человѣкъ всегда въ опасности потерять «ключъ знанія», могущій открыть ему двери этого дворца, и тогда онъ становится не царемъ въ мірѣ чудесъ, ему подчиненному, а дѣйствуетъ посреди этого міра то какъ его хозяинъ, то какъ его слуга. Такимъ мы его видимъ на двухъ полюсахъ жизни—дикой и превратно цивилизованной. Внутреннее его око омрачено до совершеннѣйшей слѣпоты; внутреннее ухо отяжелѣло и не внемлетъ голосамъ взывающей къ нему природы; и въ самомъ дѣлѣ, всѣ кроме одного Человѣка, поражены болѣею или менѣею глухотою и страдаютъ ослѣпленіемъ. Нѣть ни одного, которому природа высказывала бы столько, сколько она должна сказать, и съ такою настойчивостью, съ какою предрасположена это повѣдать. Все св. Писаніе, съ его неисчерпаемымъ иносказаніемъ, постоянно возбуждаетъ человѣка къ таинствамъ природы, возвращаетъ ему ключъ познанія вѣрнаго значенія вещей (*signatura rerum*). А это, какъ и можно ожидать, проявляется, хотя и неисключительно, въ своей высшей формѣ, въ томъ, что мы по преимуществу называемъ притчами. Онѣ имѣютъ сходство съ чудесами въ томъ, что послѣднія также указываютъ на силы, ежедневно дѣйствующія, но вслѣдствіе своего постоянного и правильного повторенія (долженствовавшаго бы возбудить тѣмъ большее удивленіе) перестаютъ быть чудесами, выходятъ изъ ряда дивныхъ явлений и даже не привлекаютъ нашего вниманія до тѣхъ поръ, пока люди снова не пробуждаются къ созерцанію силъ, никогда не перестающихъ дѣйствовать среди ихъ ³²). Равнымъ образомъ

³¹) Поразительны слова Абеляра (*Introd. ad Theolog. II, 21*): „Богъ съ такимъ наслажденіемъ предается Своему труду, что часто Онъ предпочитаетъ быть изображаемымъ скорѣе свойствами созданныхъ Имъ вещей, чѣмъ выражаемымъ словами человѣческаго воображенія и измышенія, и Ему болѣе благоугодно естественное подобіе вещей, чѣмъ точность человѣческаго языка; равнымъ образомъ и св. Писаніе въ отношеніи краснорѣчія предпочитаетъ пользоваться дѣйствительными свойствами вещей согласно нѣкоторому подобію, чѣмъ слѣдовать точному и подробному описанію“.

³²) См. наши Notes on the Miracles, 11 изд. стр. 9 и сл.

притчи возбуждаютъ наше вниманіе къ духовнымъ проявленіямъ, которые составляютъ основу всѣхъ естественныхъ, основу всѣхъ уставовъ человѣческаго общества, и которые, хотя сами по себѣ невидимы, служатъ всему истинною почвою и оплотомъ. Христосъ дѣйствовалъ въ мірѣ, который для чувственного ока казался старымъ и ветхимъ и который явно обновился отъ Его прикосновенія; и теперь повѣдалъ человѣку внутреннія тайны Его бытія. Человѣкъ созналъ, что этотъ міръ, по странному и чудесному соотношенію, соответствуетъ другому внутреннему, въ немъ заключающему міру; что онъ помогъ рожденію на свѣтѣ великихъ мыслей его духа, который прежде боролись въ немъ и, безъ этой помощи, не находили себѣ исхода; что оба эти міра, внутренній и вицѣшній, другъ друга озаряли свѣтомъ и славою. Самая возможность дѣйствительного ученія притчами,—ученія, которое, становясь на дѣйствительную почву, не есть воздушное зданіе или облачная картина, утверждается на томъ, что окружающій насъ міръ—есть міръ божественный, т. е. міръ того Бога, который ведетъ насъ къ духовной истинѣ; что чудовищная мечта гностиковъ и манихеевъ, которые раздѣляли великою бездою міръ природы и міръ благодати, отдавая одинъ благотворной силѣ, а другой порабощая началу зла, есть ложь,—и что, будучи первоначально міромъ Божіимъ, онъ поэтому участвуетъ въ искупленії.

И однако же этотъ искупленный міръ, подобно человѣку, отчасти искупленъ только въ надеждѣ (Римл. пг., 21, 24); ни человѣкъ, ни міръ не пользуются настоящимъ, но лишь вѣрною надеждою на будущее освобожденіе. Равно не должны мы забывать и того, что природа, подобно самому человѣку, содержитъ въ себѣ лишь пророчество о будущей славѣ; она «стенастъ и мучится» (ст. 22); она не можетъ повѣдать всѣ свои тайны, она что-то предчувствуетъ, чего теперь нѣть, но что будетъ потомъ. Она также страдаетъ подъ тяготѣющими надъ нами проклятиемъ, но даже въ этомъ несовершенствѣ своемъ чудесно служить намъ; она болѣе внятными символами и знаками показываетъ намъ наши недуги и страданія, а вмѣстѣ и ходъ врачеванія и исцѣленія; въ ней содержатся символы не только Божіей благодати и могущества, но также человѣче-

скаго паденія и грѣховности. Она имѣть свои язвы и раны, свои бури, дебри, своего льва и орла, объясняя намъ такимъ образомъ смерть и все, что ведеть къ смерти, а своими дѣйствіями, болѣе благотворными, жизнь и все, что ведеть къ ея возстановленію и поддержанію. Благодѣтельно удовлетворяя нашимъ нуждамъ, она, и въ состояніи упадка, не утратила всего своего значенія; она отчасти недостаточно свидѣтельствуетъ о божественномъ порядкѣ — *tanta stat praedita culpa*, какъ воскликнулъ поэтъ, наблюдавшій исключительно ея безпорядокъ и несовершенство (*Lucr. V, 200*). Она не всегда даетъ ясное свидѣтельство, не всегда говорить внятными звуками о Божіей истинѣ и любви, для которыхъ она часто не находить равносильного выраженія, а иногда повидимому безмѣстествуетъ передъ ними, а въ вулканахъ, землетрясеніяхъ, кровожадныхъ звѣряхъ, ядовитыхъ травахъ напоминаетъ о борбѣ, о раздорѣ, о дизгармоніи, о всѣхъ бѣдственныхъ послѣдствіяхъ грѣхопаденія. Но нѣкогда будетъ иначе; нѣкогда она просвѣтлѣеть божественною идеей, которую она воплощаетъ, которая и теперь, не смотря на эти темные пятна, чудно проявляется въ ней. Ибо концемъ и завершеніемъ будетъ не уничтоженіе этой природы, но ея прославленіе; настоящая, такъ называемая природа (*natura*), непрестанно, по буквальному смыслу, напрягающая свои силы въ мукахъ рожденія, дѣйствительно родится наконецъ. Новое твореніе будетъ какъ достославное чадо, рожденное послѣ міровыхъ потугъ и долгихъ томленій. Все это совершится подобно тому, какъ змѣй сбрасываетъ съ себя морщинистую кожу; прѣдѣть собственно не міръ, а преходящій «образъ міра», когда онъ совлечетъ съ себя будничное изношенное платье и надѣнетъ праздничную одежду ради великой субботы, имѣющей наконецъ наступить. Когда все освободится отъ рабства тѣлѣнию, исчезнеть все темное, всякое противорѣчіе, всякий раздоръ, тогда и природа будетъ подобно зерцалу Божію и станетъ проповѣдницей чудесъ Его мудрости, могущества и любви.

Но теперь, какъ естественный міръ, черезъ свое участіе въ паденіи человѣка, сталъ ближе выражать печальную сторону человѣчества, несовершенство и зло, къ нему прильнувшее, онъ въ нѣкоторой степени сталъ менѣе способенъ изображать высшія представленія. Онъ обладаетъ превосходными, но часто не

равносильными для нихъ формами. Эти человѣческія отношенія и весь этотъ строй земныхъ вещей оскудѣли. Подверженныя перемѣнѣ, омраченныя грѣхомъ, заключенныя въ узкихъ предѣлахъ увиданія и смерти, они слабы и преходящи, а часто должны представлять нѣчто могучее и вѣчное. Въ нихъ очевидно приводить элементъ грѣховный, между тѣмъ какъ они всетаки служатъ символами всецѣло чистаго и небеснаго. Они сокрушаются подъ гнетущею ихъ тяжестью. Родитель можетъ наказывать сына по своей прихоти, а не единственно для его блага, и тѣмъ разниться отъ небеснаго Отца, котораго онъ прообразуетъ. Сѣмя, которое должно представлять слово Божіе, вѣчно живущее и неувѣдающее, само умираетъ и гибнетъ. Земная пиршства, такъ часто служащія образомъ чистой радости, торжественнаго общенія вѣрныхъ съ Господомъ, часто, если не всегда, обращаются въ чувственныя, скоро преходящія пресыщенія. Нѣчто въ точности соотвѣтственное всему этому есть въ прообразовательныхъ или приточныхъ личностяхъ св. Писанія,—людяхъ, прообразующихъ Бого-Человѣка. По своимъ грѣхамъ, слабостямъ, наконецъ по ограниченнымъ предѣламъ своего земнаго существованія они не могутъ выразить собою полнаго соотвѣтствія. Рано или поздно они падаютъ подъ искушеніемъ и очень часто не выдерживаютъ того характера, черты котораго по преимуществу должны представлять. Такъ не многіе будутъ отвергать прообразовательный характеръ личности Соломона. Его мирное царствованіе, блестательный дворъ, его мудрость, воздвигнутый имъ храмъ, все наводить на мысль, что имъ представляется нѣкто болѣе великій; но это горделивное ожиданіе будущей славы дается намъ лишь на мгновеніе. Еще до окончанія его поприща все начинаетъ разрушаться, отличительныя черты сглаживаются, блескъ затмевается, мудрость омрачается, миру страны угрожаютъ раздоры и отовсюду (3 Цар. хI, 14, 23, 26) облегающая мгла напоминаетъ, что все это есть скоропреходящій образъ царства, а не истинное царство мира.

Далѣе, есть такія ветхозавѣтныя лица, которыя лишь въ какомъ либо одномъ отношеніи прообразуютъ Христа: таковъ былъ пророкъ Іона, прообразовавшій воскресеніе; въ жизни другихъ внезапно представляются также символические моменты, но затѣмъ они вскорѣ до того отдаляются, а въ подробностяхъ

ихъ жизни такъ трудно находить какое либо сходство, что возникаетъ сомнѣніе, признавать ли вообще за ними это свойство. Въ исторіи Самсона напр. безъ сомнѣнія нельзя не подразумѣвать чего-то болѣе знаменательнаго, чѣмъ простой буквальный смыслъ слѣдующихъ словъ (Суд. xiv, 14): «отъ ядущаго вышло ядомое и отъ крѣпкаго вышло сладкое», или (Суд. xv, 30): «было умершихъ, которыхъ умертвилъ (Самсонъ) при смерти своей, болѣе, нежели сколько умертвилъ онъ въ жизни своей». Мы однако недоумѣваемъ, какъ далеко простираетъ подобныя соображенія. Такъ и въ другихъ случаяхъ; ибо такъ или иначе всякий человѣкъ есть ложь, т.-е. онъ лживъ по отношенію къ божественной идеѣ, которую долженствовалъ воплотить, и не воспроизводить ея во всей полнотѣ совершенства. Объ истинахъ Божіихъ на языкѣ человѣческомъ (языкѣ словъ и дѣлъ человѣческихъ), объ этихъ сынахъ Божіихъ, вступившихъ въ бракъ съ дочерьми человѣческими, можетъ быть сказано, что мы имѣемъ это сокровище «въ глиняныхъ сосудахъ». И мы должны ожидать, что глиняные сосуды такъ или иначе заявятъ о себѣ, несовершенство, присущее формамъ нашего выраженія, словамъ и дѣламъ человѣка, такъ или иначе дастъ себя почувствовать или неразумѣніе со стороны тѣхъ, къ кому обращена рѣчь (какъ у Иоан. iii, 11), или самою рѣчью, даже наиболѣшою для человѣческаго слова въ устахъ людей, хотя благороднѣйшихъ, можетъ быть, для своего вѣка и народа, но немощныхъ для выраженія небесной истины во всемъ ея совершенствѣ и полнотѣ ³³⁾.

Безъ сомнѣнія, это болѣе или менѣе сознательно дѣйствующее ощущеніе опасностей или недочетовъ, неразлучное со всѣми нашими средствами передачи мыслей, а отсюда желаніе ви-

³³⁾ Теперь это скорѣе „отчасти“, „темно“ или „загадочно“, „чрезъ зерцало“ (1 Кор. XIII, 9, 12), въ притчахъ (Иоан. XVI, 25). Ср. Бернардъ, In Cant. Serm. XXXI, 8. Одинъ персидскій мистическій поэтъ прекрасно выразилъ эту истину: „чувственный міръ есть тѣнь духовнаго міра и извлекаетъ изъ него свою сущность. Наши чувства подобны заключеннымъ въ темницу монархамъ и лежать скрытыми въ словесныхъ темницахъ. Когда Вѣчный входитъ въ сердце мудраго человѣка, то онъ тотчасъ же поднимается для уразумѣнія, и посѣтитель его объясняетъ ему все туманными картинами. Однако же образъ еще не полонъ: истинно полезнымъ можетъ быть только знаніе самой сути. Разъ приобрѣтено оно, ты получаешь способность извлекать изъ всякой картины ея истинное слѣдствіе; но здѣсь многое должно пройти такого, что будетъ восполнено потомъ“. Переведено изъ Толюка: Blüthensamml. aus d. Morgenl. Mystik., p. 216.

дѣть «во очію» или, по выражению ап. Павла (1 Кор. XIII, 12), видѣть «лицомъ къ лицу»³⁴) побудило мистиковъ неослабно ста-раться о томъ, чтобы по возможности отвлечься отъ образовъ ве-щай, возвыситься до созерцанія чистой и совершенной истины, т. е. на высоту духовнаго вѣденія, къ которой мы должны не-престанно стремиться³⁵). Но, домогаясь этого свидѣтельства и до-казательства духовнаго возрастанія, ставя его цѣлью человѣче-скихъ стремленій, они не только возлагаютъ безполезное бремя на рамена людей, но и вводятъ ихъ въ заблужденіе. Будемъ ли мы въ своемъ сознаніи отдѣлять форму отъ сущности, или образы, нами представляемые, послужатъ сознательными символами,— это зависить не отъ большаго или меньшаго преуспѣянія въ духов-номъ вѣденіи, а отъ причинъ, которая могутъ сопутствовать и не сопутствовать нашему религіозному возрастанію, по преиму-ществу лишь отъ того, привыкли ли мы давать себѣ отчетъ въ нашемъ мышленіи, вникать въ чудесное обладаніе орудіемъ сло-веснаго выраженія. Обладающій истиною лишь въ той мѣрѣ, по-скольку она воплощается въ символѣ, держится ея гораздо твер-же и подвергается ея сильнѣйшему вліянію, находится въ ней обиль-

³⁴) Джонъ Смитъ (Select. Disc. p. 169) замѣчаетъ, что позднѣйшіе платони-сты имѣли три термина для обозначенія различныхъ степеней божественнаго знанія: *κατ' ἐπιστήμην*, *κατὰ νόησιν* и *κατὰ παρορθίαν*. Если бы мы приняли ихъ въ христіанское богословіе, — а они весьма близко согласуются съ троекимъ дѣленіемъ Бернарда (De Consid. V, 3): *opinio*, *fides* и *intellectus* (*intuitio*), — то мы могли бы сказать о первомъ, что оно общее для всѣхъ людей, такъ какъ есть лишь умственное знаніе о Богѣ; второе есть привилегія вѣрующихъ, знающихъ Бога; третье *автoφaνeia* той же самой школы, *arcanum faciebat* іудейскихъ ученыхъ, сдѣлается ихъ достояніемъ въ будущемъ мірѣ, именно есть видѣніе Бога, сущность которого прекрасно опредѣляетъ бл. Августинъ словами „*videre videntem*“. Согласно іудейскимъ толкователямъ, этой именно степени добивался Моисей, когда онъ сказалъ: „покажи мнѣ славу Твою“, въ чемъ однако же получилъ отказъ, такъ какъ это невозможно для человѣка въ его настоящей жизни: „лица Моего не можно тебѣ видѣть; потому что человѣкъ не можетъ увидѣть Меня и остаться въ живыхъ“. (Исх. XXXIII, 18—20). Однакоже онъ, говорять іудейские ученые, подходитъ ближе къ этому, чѣмъ кто ли-бо другой изъ пророковъ Господнихъ (См. *Meuschen*, N. T. ex, Talm. Illustr. p. 373). По поразительному магометанскому преданію Господь убѣждаетъ Моисея, какъ страшно было бы слизойти на его просьбу: „покажи 'миѣ славу Твою“: одна искра той славы, видѣть полноту которой желалъ Моисей, упала на гору, и гора мгновенно разлетѣлась на тысячи кусковъ.

³⁵) Таулеръ напр. настаиваетъ на томъ, „чтобы мы освобождались и от-влекались отъ всякихъ образовъ“; Фенелонъ тоже самое, и вообще въ этомъ со-гласны между собою всѣ мистики, начиная отъ Діонисія и далѣе.

нѣйшую пищу, нежели тотъ, кто, слѣдя мистическимъ представлениамъ, могъ бы занимать высшую степень въ умственномъ развитіи. Правда, что для тѣхъ, которые не только сами назидаютъ себя истиной, но и хранять ее для другихъ, не только сами утоляютъ жажду изъ источника богоизбрания, но и надзираютъ, чтобы ключь этого источника не замутился для ихъ собратій, для тѣхъ благотворно сознавать (и чѣмъ глубже, тѣмъ лучше) чудесный даръ языка, могущество, силу и таинственность, истину и лживость словъ; притомъ должно сознавать, что истина и носитель этой истины различны между собой; тогда только мысль и слово будутъ для нихъ какъ душа и тѣло, а не просто лишь какъ ядро и скорлупа. Послѣднимъ сравненiemъ часто пользуются, но его легко довести до ошибочнаго истолкованія. Такъ въ одномъ мѣстѣ говорится, что какъ зерно, преданное землѣ, съ теченіемъ времени совлекается своей виѣшней оболочки и потомъ уже одно приносить плодъ, а оболочка сгниваетъ; такъ и въ съмени слова Божія, посѣянномъ въ человѣческомъ сердцѣ, виѣшняя форма должна отпасть, чтобы внутренній зародышъ, расширяясь, возросъ. Такое сравненіе, въ дальнѣйшемъ развитіи, не содѣйствуетъ раскрытию истины: оно поведетъ наконецъ къ неуваженію письменнаго слова, съ какимъ относятся къ нему квакеры, подъ предлогомъ обладанія внутреннею жизнью. Внѣшній покровъ не долженъ отпадать и истлѣвать; онъ, проникнутый духовною истиной, долженъ просвѣтлѣть внутреннею славою. Человѣкъ состоить изъ души и тѣла, а потому и истина должна составлять для него также душу и тѣло; притомъ благотворно знать, что составляетъ душу и что тѣло, но не надобно убивать тѣло, чтобы проникнуть въ душу.

Такъ это устроено для нась мудростью, которая выше человѣческой, и всѣ наши покушенія освободиться отъ чувственныхъ образовъ оказываются наконецъ напрасными. Это будетъ лишь простая перемѣна нашихъ образовъ, и притомъ къ худшему. Отказавшись отъ живой дѣйствительности, вѣрно дѣйствующей на наше сердце, мы ее замѣнимъ мертвыми метафизическими отвлеченностями. Учитель, желающій найти путь къ сердцу и разумѣнію своихъ слушателей, всегда воздастъ должную дань уваженія притчѣ и по возможности чаще будетъ пользоваться ею.

Для върнаго въ томъ успѣха потребно новое, собственное усиліе. Всякая рѣчь сначала бываетъ и должна быть образною; но отъ долгаго употребленія первоначальная живость красокъ блѣдишеть, слова теряютъ свою отчетливость и рѣзкую типичность, такъ что для сильнѣйшаго дѣйствія на слушателей приходится прежняя слова какбы отливать въ новые формы, подвергнуть ихъ новому чекану. Такова была рѣчь Того, о Кому сказано (Мате. XIII, 34), что Онъ ничего не говорилъ безъ притчи, ученія Своего не передавалъ въ отвлеченныхъ формахъ; истины его являлись не обнаженнымъ остовомъ, но воплощались въ живые образы; остовъ истинъ облекался въ плоть и кровь. Онъ поступалъ такъ, какъ наставлялъ поступать Своихъ апостоловъ, долженствовавшихъ распространять евангельское ученіе, почему всякий книжникъ, навыкнувшій въ ученіи о царствіи Божиемъ, подобенъ хозяину, который выносить изъ сокровищницы новое и старое (Мате. XIII, 52). Съ помощью стараго Онъ уяснялъ новое; при пособіи обыденнаго вразумлялъ о необычномъ, отъ известнаго удобнѣе переходилъ къ неизвѣстному. Въ этомъ способѣ Его ученія заключается для насъ тайна всякаго плодотворнаго ученія, прочный успѣхъ всякаго краснорѣчія, которое, какъ это говорилось о краснорѣчіи Перикла³⁶⁾, разить сердца и память слушателей. Въ такомъ способѣ ученія заключается источникъ безыскусственного удовольствія³⁷⁾, рѣчь дѣйствуетъ не на разумъ только, но и на чувства, на воображеніе, словомъ, на всего человѣка; всего человѣка, со всеми его способностями она призываетъ къ приятной дѣятельности, и съ наслажденіемъ изучаемое тѣмъ дольше сохраняется въ памяти³⁸⁾.

³⁶⁾ Cicero, De orat. III, 34.

³⁷⁾ Это удовольствіе оставило отпечатокъ даже на нашемъ (англійскомъ) языке. *To like* какую либо вещь значить сравнивать ее съ какою либо другою вещью, которую мы уже имѣемъ предъ написть тѣлеснымъ или духовнымъ взоромъ; и приятное ощущеніе, всегда возникающее отъ этого акта сравненія, заставило насъ придать этому слову болѣе широкій смыслъ, чѣмъ какимъ оно обладало сначала. Что намъ *нравится* (*like*) именно то, что *подобно* (*like*) чemu нибудь извѣстному намъ, служитъ объясненіемъ того удовольствія, которое испытывается отъ звучанія этихъ словъ. Касательно связи между *leikan* и *leiks* см. Dieffenbach, goth. Sprache, vol. II, pp. 133, 134.

³⁸⁾ Иеронимъ (Comm. in Matt. in loc.) излагаетъ цѣль притчи такъ: Истинны, представленныя въ видѣ простыхъ наставлений, не такъ прочно удерживаются въ памяти, какъ примѣры и подобія.

Еслибы Господь нашъ преподавалъ отвлеченнюю духовную истину, то сколь многія изъ Его рѣчей, частью по равнодушію къ Нему Его слушателей, частью по недостаточному ихъ знанію, не тронули бы ихъ сердца, не удержались въ памяти и остались бы вовсе безслѣдными ³⁹⁾). Но ученіе въ этой формѣ, въ живомъ образѣ, въ краткомъ и повидимому загадочномъ содергованіи, въ сжатомъ, занимательномъ разсказѣ, обращало вниманіе, возбуждало любопытство, и хотя истина, съ помощью приводимыхъ прімѣровъ, не находила тотчасъ же доступа къ сердцу, но слова прочно напечатлѣвались въ ихъ памяти ⁴⁰⁾). Здѣсь имѣть мѣсто сравненіе съ сѣменемъ, оболочка котораго сохраняетъ жизнь внутренняго зародыша, пока онъ не разовьется, пока не найдеть приготовленной для него почвы, въ которой бы могъ укорениться и находить потребное питаніе. Слова Его, слагавшіяся въ памяти многихъ изъ слушателей, уподоблялись чужестранной неходячей монетѣ, цѣну которой они еще не ясно знали, но которая обращалась въ капиталъ, какъ только они вступали въ ту чуждую страну и становились ея гражданами. Когда нисшелъ Духъ Святой и все обновилъ въ ихъ воспоминаніи, тогда Онъ наполнилъ сущностью всѣ очертанія истины, до тѣхъ поръ въ нихъ напечатлѣнныя, оживилъ всѣ ея формы силою и духомъ жизни. Можетъ быть не вдругъ, а постепенно въ нихъ развивались и раскрывались мысли о слышанномъ. Мало по малу возрастали они въ нихъ. И такъ должно быть со всякимъ истиннымъ знаніемъ, которое не есть простое сообщеніе наблюденій, передача мертвой суммы или капитала фактовъ и теорій отъ одного другому, а ключъ живаго, сердечного источника, чистая искра, зажигающая пламень всюду, куда она падаетъ, насажденіе сѣмянъ истины, которыхъ должны укорениться въ почвѣ, дать ростокъ и наконецъ возрости въ дерева плодоносныя.

При оцѣнкѣ значенія притчей въ св. Писаніи мы не должны также упускать изъ вида, что кромѣ словесныхъ притчей имѣются

³⁹⁾ Еврейскіе каббалисты подтверждаютъ: горній свѣтъ пішходитъ не иначе какъ подъ покровомъ. Равно у псевдо-Діонісія находимъ: божественный лучъ можетъ намъ свѣтить не иначе, какъ подъ завѣсою и покровомъ.

⁴⁰⁾ Бернардъ: "не хорошо ли содержать въ прикрытомъ видѣ то, чего ты не можешь получить въ наготѣ?"

и притчи дѣйствія. Въ добавокъ къ тѣмъ, которыя, по особенному праву мы называемъ этимъ именемъ, всякий прообразъ есть въ дѣйствительности притча. Все сословіе левитовъ съ ихъ внѣшнимъ дворомъ, ихъ святыни, святая святыхъ, первосвященникъ, ихъ жертвы, всѣ ихъ установлія именно таковы и признаются таковыми въ посл. къ Евр. ix, 9. Странствованіе Израильянъ всегда считалось прообразованіемъ духовной жизни. Сюда же принадлежать личности, поучающія насъ не только дѣйствіями по своему призванію, но и тѣмъ, что прообразовали Высшаго и болѣе Великаго; люди, пріобрѣтшіе новое значеніе своими подвигами и страданіями, въ которыхъ можно усматривать знаменія, оправданныя впослѣдствіи другимъ, высшимъ Дѣятелемъ; таковы Авраамъ, отвергающій рабыню и ея сына (Гал. iv, 30); Иона во чревѣ китовъ, Давидъ въ чась своей опасности и сердечной тоски (Пс. xxii). И въ тѣснѣйшихъ кругахъ, помимо средоточной Личности св. Писанія, какъ часто служители Господа поучали притчами въ дѣйствіи предпочтительно передъ другими средствами, потому единственno, что этотъ способъ наученія производить болѣе глубокое и продолжительное впечатлѣніе. Такъ пр. Иеремія разбивается въ дребезги сосудъ горшечника, пророчествуя о совершенномъ разсѣяніи своего народа (Иер. xix, 1—11); онъ несетъ ярмо, служа самъ пророчествомъ и притчею близкаго рабства (xxvii, 2, xxviii, 10); онъ выкупаетъ поле въ знакъ искупленія всей страны (xxxii, 6—15), и другіе безчисленные примѣры. Богъ, хотяющій, чтобы Его служители поучали другихъ этими знаменіями, тѣмъ же способомъ поучаетъ и ихъ самихъ. Не одно только слово Его возвѣщали пророки, но великая истины Его царства проходятъ передъ ихъ очами какъ символы, во первыхъ являющіеся духовному взору и чрезъ это говорящіе духовному слуху. Это можно сказать особенно о пророкахъ Іезекіилѣ и Захаріи. И въ Новомъ Завѣтѣ мы имѣемъ великий примѣръ такого ученія въ видѣніи св. ап. Петра (Дѣян. x, 9—16) и во всемъ Апокалипсисѣ. Мы имѣемъ право утверждать, что такъ было и съ высшею, величайшею изъ всѣхъ истинъ, заключающей въ себѣ всѣ другія, съ явленіемъ Бога во плоти. И это тѣмъ болѣе, что надлежало найти средство говорить вразумительно о томъ, что непостижимо; невидимое изобразить видимымъ; преподавать ученіе не въ формѣ науки, а въ видѣ

воплощенной премудрости,—все это было высшою и истинно чудесною притчею⁴¹).

Было бы весьма назидательно представить отличительные особенности евангелистовъ въ изложениі различныхъ притчей Господа, а при передачѣ ими однѣхъ и тѣхъ же притчей тѣ обстоятельства, которыя преимущественно выдаются у благовѣстителей одной и той же притчи. Въ этомъ отношеніи можно сравнивать только евангелистовъ Матея и Луку; еванг. Иоаннъ представляеть только иносказанія, каковы: «о добромъ пастырѣ», «объ истинной виноградной лозѣ». У еванг. Марка находится только одна особенная притча (iv, 26), а въ прочихъ, общихъ съ другими евангелистами,—о сѣятелѣ, зернѣ горчичномъ и злыхъ виноградаряхъ, не представляется ничего отличительного. Изъ сравненія притчей можно заключить, что притчи еванг. Матея болѣе умозрительны; у ев. Луки преобладаетъ нравоучительный элементъ; притчи у еванг. Матея касаются суда, у еванг. Луки проповѣдуютъ о милосердіи; первая величественнѣе, вторая трогательнѣе. Еванг. Матея часто повѣствуетъ о тайнахъ царствія Божія, чего нигдѣ не встрѣчается у еванг. Луки. У еванг. Матея Богъ является какъ царь, возсѣдающій на Своемъ престолѣ, отгоняющій все злое и готовый покарать всякую непокорность; такъ многія изъ нихъ содержатъ судъ и болѣе или менѣе строгіе приговоры (xiii, 42, 49; xviii. 34; xx, 14; xxI, 41; xxii, 7, 13). Подобные приговоры находимъ и у ев. Луки, но рѣже (xxv, 12, 30), такъ какъ въ нихъ, а равно во всемъ его евангеліи преобладаетъ духъ милосердія. По просьбѣ садовника пощажено дерево (xiii, 6); самарянинъ изливаетъ вино и елей на раны путника (x, 30); отецъ радостно привѣтствуетъ раскаявшагося сына (xv, 11); самая притча о богатомъ и Лазарѣ гласить о милосердіи, ибо она научаетъ, какія послѣдствія навлекаетъ на себя жестокость.

Нигдѣ отличительные черты этихъ двухъ евангелистовъ не выступаютъ такъ ярко, какъ тамъ, гдѣ оба они излагаютъ притчи, черты которыхъ во многихъ отношеніяхъ сходны. Такова у еванг. Матея притча о бракѣ царскаго сына (xxii, 1), а у еванг. Луки

⁴¹) См. нѣсколько словъ объ этомъ въ посланіи Варнавы (5) и у Клиmenta Александрийскаго (Strom. 6 изд. Поттера, р. 803): „ибо характеръ св. Писанія естественно приточный, потому что и Господь, который былъ не отъ мира, пришелъ среди людей въ облаченіи міра“.

о большомъ ужинѣ (хів., 16). Это, какъ мы надѣемся показать въ своемъ мѣстѣ, не два изложенія одной и той же притчи, но двѣ отдельныя притчи, дѣйствительно между собой сходныя, но не тождественныя. Какъ чистое золото способно къ наибольшей растяжимости,—таково и золото ученія. Оно отливается въ новыя формы, сообразно съ различными потребностями времени и лица. Евангелисты излагали содержаніе притчи сообразно съ собственнымъ духовнымъ настроеніемъ и съ характеромъ цѣлого благовѣстія. Такъ у еванг. Матея главное лицо царь съ царскимъ сыномъ, для котораго уготовляется брачное пиршество. Все здѣсь проникнуто духомъ теократіи, все коренится въ почвѣ Ветхаго Завѣта. И затѣмъ какъ характеристиченъ для этого евангелиста сугубый приговоръ, во первыхъ открытому врагу, а во вторыхъ ложному другу. У еванг. Луки все это иначе и все имѣеть свою характеристическую особенность. У него уже не царь, а простой человѣкъ устраиваетъ ужинъ, и оба приговора отступаютъ на задній планъ, тогда какъ съ другой стороны видимъ благость, милосердіе, состраданіе хозяина, которыя побуждаютъ его неоднократно созывать къ своей трапезѣ меньшую братію, униженныхъ, отверженныхъ. Все это, какъ отличительный характеръ самого евангелиста, въ притчѣ выступаетъ на первый планъ. Таковы легкія указанія о предметѣ, которыя каждый изучающій притчи можетъ изслѣдоватъ самъ ⁴²⁾.

ГЛАВА III.

О ТОЛКОВАНИИ ПРИТЧЕЙ.

ПРИТЧИ, изящныя по виѣшней формѣ, еще превосходнѣе по содержанію,—«золотыя яблоки въ серебряной сѣткѣ»; каждая изъ нихъ—это изящной работы ларецъ, хранящій въ себѣ драгоценнѣйшіе перлы, или—это плодъ

⁴²⁾ Въ дополненіе къ сообщаемымъ намъ евангеліямъ притчамъ, Папій, слушатель ап. Иоанна, заявляетъ, что онъ получилъ по преданію и иѣкоторыя другія притчи Спасителя (Ἐένας παραβολὰς, какъ называетъ ихъ Еuseb. Н. Е. III, 39), которыхъ онъ и записалъ въ своей потерянной теперь книгѣ: „изложеніе изреченій Господнихъ“.

прекрасный на взглядъ, еще болѣе сладостный на вкусы⁴³⁾. Найти къ этому ларцу золотой ключъ, прикосновеніемъ котораго открывались бы сокровища, обнажить плодъ отъ его оболочки, чтобы ничего не утратилось и не осталось не замѣченнымъ изъ таившагося въ ней ядра—естественно считалось дѣломъ высокой важности⁴⁴⁾). При истолкованіи притчей представляется одинъ болѣе другихъ важный, столь часто возобновлявшійся вопросъ, который по необходимости надлежитъ вполнѣ разрѣшить въ самомъ началѣ. Это именно вопросъ: насколько можно придавать имъ значеніе и что именно считать въ нихъ имѣющимъ значеніе? Нѣкоторые ограничиваются лишь общимъ соотношеніемъ между образомъ и прообразуемымъ предметомъ, тогда какъ другіе имѣютъ цѣлью довести до конца объясненіе малѣйшихъ подробностей; иные избираютъ средину между этими двумя крайностями. Толкователи, слишкомъ далеко увлекшіеся, утверждали, что эта форма нечто иное какъ завѣса, какъ украшеніе, а не двигатель или носитель существенной истины; что это лишь средство придать большую живость и правдоподобіе повѣствованію, или какъ дѣйствительную принадлежность, необходимую для полноты и самостоятельности разсказа, безъ чего слушатели могли бы встрѣтить затрудненіе; или же — соединить и связать всѣ части въ одно цѣлое, подобно тому, какъ и въ великолѣпнѣйшемъ домѣ должны быть коридоры, не необходимые сами по себѣ, но служащіе для сообщенія между разными покоями⁴⁵⁾.

⁴³⁾ Бернардъ: „самая поверхность, рассматриваемая только совѣтъ, прекрасна; и кто разгрызаетъ орѣхъ, найдетъ въ немъ ядро, еще болѣе пріятное и гораздо болѣе сладкое“.

⁴⁴⁾ Бл. Иеронимъ (In Eccles.): „содержимое притчи различно отъ даваемаго ея поверхностью обѣщанія, и, подобно тому, какъ золото отыскивается въ землѣ, ядро—въ орѣхѣ и скрытый плодъ—въ колючемъ покровѣ каштановъ, такъ и въ притчахъ мы должны искать божественного значенія, болѣе глубокаго“.

⁴⁵⁾ Тертулліанъ (de Pudicitia): Для чего сто овецъ? Для чего десять драхмъ? Что такое метеніе комнаты? Для того, чтобы показать, какъ печется Богъ о спасеніи одного грѣшника, нужно было означить нѣкоторое число овецъ, изъ которыхъ одна пропадала; для изображенія ищущей потерянную драхму—нужны были и возженный свѣтильникъ, и метеніе комнаты. Съ одной стороны любопытныя подробности наводятъ насъ на нѣкоторая предположенія, съ другой—тонкости приспособляемыхъ толкованій уясняютъ истину. Ипакъ же подробности прямо поставляются для построенія и расположения притчи по отношенію къ приводимому примѣру“. Ср. Броуэръ (Brower, de Par. I. C. р. 175): „такихъ подробностей нельзя было опускать, такъ какъ только при ихъ помоши возможно было

Ножъ состоитъ не все изъ одного острія, въ арфѣ не все однѣ струны. Въ ножѣ есть нещто не рѣжущее, напр. рукоятка часть весьма важная въ ножѣ; въ музикальномъ инструментѣ много незвучащаго, но безъ чего арфа не можетъ обойтись; или, если взять другое сравненіе, многія обстоятельства «въ притчахъ Христовыхъ» могутъ быть уподоблены оперенію стрѣль; причемъ перья не пронзаютъ, какъ пронзаетъ остріе, и повидимому составляютъ ничтожную принадлежность совершенно различнаго свойства со всѣмъ прочимъ, однако они ускоряютъ полетъ стрѣлы и способствуютъ ей вонзиться въ цѣль⁴⁶). Къ этой школѣ принадлежить св. Иоаннъ Златоустъ. Онъ постоянно предостерегаетъ отъ слишкомъ пристальнаго анализа подробностей въ притчахъ и иногда очень кратко заключаетъ свое толкованіе, говоря: «объ остальномъ не очень заботьтесь». Такъ же поступаютъ и его послѣдователи, Феофилактъ⁴⁷) и др., не всегда впрочемъ держась

легко довести предметъ до конца; ибо безъ нихъ бы былъ бы пробѣлъ или перерывъ въ повѣствованіи, что само по себѣ повредило бы параллели; или опущеніе такихъ пунктовъ быть можетъ повело бы слушателей къ праздному совопросничеству и сомнѣніямъ.

⁴⁶) Boyle, Style of the Holy Script.: пятое возраженіе. Августинъ (De civ. Dei XVI, 2) проводить этотъ взглядъ еще дальше: „несомнѣнно, че все, составляюще часть разсказа, должно быть разматриваемо какъ имѣющее значеніе; скорѣй всего, ради тѣхъ частей, которыхъ имѣютъ значеніе, введены вмѣстѣ съ ними и такія, которыхъ не имѣютъ значенія. Ибо земля разрыхляется только сошникомъ; но для того, чтобы это было возможно, въ плугѣ необходимы также и другія части. Въ арфахъ и тому подобныхъ музикальныхъ инструментахъ для пѣнія пригодны только струны: но чтобы онѣ могли быть употребляемы, въ составѣ инструментовъ существуютъ и другія части, которыхъ не ударяются пальцами, но съ которыми связаны части, звучація отъ ихъ прикосновенія. Такъ равнымъ образомъ и въ пророческихъ повѣствованіяхъ разсказываются подробности, не имѣющія никакого значенія, но съ ними связываются и такие пункты, которые имѣютъ значеніе“. Си. Con. Faust. XXII, 94. Римско-католіческій толкователь Сальмеронъ дѣлаетъ нѣсколько подобное же сравненіе: „несомнѣнно, мечъ сѣгть не всѣми своими частями, а только одною: ибо онъ не рѣжетъ своею рукояткой, или плоскостью, или концемъ, а рѣжетъ только лезвиемъ. И, однако же, никто въ своемъ умѣ не скажеть, чтобы рукоятка, плоскость или кончикъ были не необходимы для рѣзанія: ибо хотя они и не рѣжутъ сами по себѣ, однако они помогаютъ той части, которая остра и естественно приспособлена для рѣзанія, такъ что благодаря этимъ частямъ и самый мечъ получаетъ способность рубить сильнѣе и удобнѣе. Такъ равнымъ образомъ и въ притчахъ вводятся многія подробности, которыхъ, хотя сами по себѣ и не имѣютъ какого либо духовнаго значенія, однако же содѣйствуютъ лучшему проникновенію вовнутрь урока, заключающагося въ притчѣ“.

⁴⁷) Феофилактъ (In Luc. 16): „всякая притча говоритъ косвенно и какбы образно уясняетъ сущность известныхъ предметовъ, не во всѣхъ пунктахъ со-

Ориген в Афине.

этого своего правила. Тоже можно сказать объ Оригенѣ, который поясняетъ свое толкованіе прекраснымъ сравненіемъ: «подобно тому, какъ въ картинахъ и статуяхъ быть совершенного сходства съ изображенными предметами, но портретъ напр. на гладкомъ полотнѣ сходенъ только поверхностью и цветами, не передавая однако выпуклостей и углубленій, замѣняя ихъ перспективою; статуя, напротивъ, старается удержать сходство выпуклостей и углубленій, а не цветовъ; восковая же статуя можетъ сохранить и то, и другое сходство, но безъ внутренняго выраженія; такимъ же образомъ и въ евангельскихъ притчахъ, если царствіе Божіе чему-либо уподобляется, то подобіе не заключаетъ въ себѣ всѣхъ признаковъ предмета избранного для сравненія, но лишь некоторые свойства, соотвѣтственно предположенной цѣли»⁴⁸⁾). Точно также Тилотсонъ говоритъ, что притчу и толкованіе нельзя разсматривать какъ двѣ плоскости, совпадающія во всѣхъ точкахъ, а скорѣе какъ площадь и шаръ, которыя соприкасаются только въ одной точкѣ.

Съ другой стороны, бл. Августинъ, хотя иногда и предписываетъ тѣ же правила, часто распространяетъ толкованіе на всѣ подробности и малѣйшія обстоятельства повѣствованія⁴⁹⁾). Такъ же поступаетъ Оригенъ вопреки вышеприведенному его методу⁵⁰⁾. Изъ новыхъ Кокцей со своими послѣдователями настойчиво доказывали знаменательность всѣхъ обстоятельствъ притчи. Въ сочиненіяхъ Ирвинга есть прекрасное мѣсто, где описывается долгій и неутомимый трудъ, съ которымъ онъ старался проникнуть въ буквальный смыслъ притчей, будучи убѣжденъ въ величіи внутренней истины, содержащейся въ каждомъ словѣ. «Изучая притчи Господа», говорить онъ, «я ничему иному не могу уподобить испытанныя мною при томъ ощущенія, какъ

отвѣтствуютъ тому, за что она принимается. Поэтому, намъ не надлежитъ слишкомъ много заниматься подробнымъ разсужденіемъ о всѣхъ частяхъ притчъ, но пользуясь ими, на сколько это сообразно съ подлежащимъ нашему разсмотрѣнію предметомъ, оставлять остальное въ покое, какъ существующее съ притчей, но не представляющее никакихъ дальнѣйшихъ разясненій для нашего предмета».

⁴⁸⁾ Comm. in Matt. XIII, 47.

⁴⁹⁾ Превосходнѣйшимъ примѣромъ служить его толкованіе притчи „о Блудномъ сыне“ (Quaest. Evang. II, вопросъ 33).

⁵⁰⁾ Тильманъ (Comm. in Luc. XVI, 34—52) подробно и съ большимъ умѣніемъ защищаетъ это правило.

плаванію между Геркулесовыми столбами, ведущими въ Средиземное море: плывателъ пробирается между острыми утесами пролива по быстрому течению не иначе какъ подъ руководствомъ заботливаго и искуснаго кормчаго; но онъ вступаетъ наконецъ въ широкое, свѣтлое море истины, обрамленное богатыми и плодородными берегами, усыпанное прекрасными, зелеными островами, богатыми колоніями и населенными городами, и въ этомъ состоить невыразимое удовольствіе и награда, выпадающія путнику» ⁵¹⁾). Вмѣстѣ съ нимъ и другіе протестуютъ противъ узкаго взгляда тѣхъ толкователей, которые, не понимая глубокаго смысла св. Писанія, позволяютъ себѣ восклицать: «это ничего не значитъ; на этомъ обстоятельствѣ не должно особенно настаивать!» Удовлетворяясь такими восклицаніями, они теряютъ изъ виду богатыя сокровища св. Писанія и мудрость, съ которой приведены въ немъ различные типические образы, такъ выразительно соотвѣтствующіе противообразамъ или антипамъ. Должно однако замѣтить, что слѣдующіе такому правилу расходятся между собою въ приложеніи его къ дѣлу, и рѣдко найдешь двоихъ, которые бы согласны были между собою касательно того, что именно можно устранить какъ несущественное: одинъ устраняетъ какъ постороннее, ненужное нѣчто такое, что другой удерживаетъ какъ существенное; а между тѣмъ притчи отъ подобнаго произвола утрачиваютъ высокое изящество и глубокую знаменательность. Когда Кальвинъ напр. въ притчѣ о десяти дѣвахъ отвергаетъ значеніе елея въ сосудахъ мудрыхъ дѣвъ (Мате. xxv, 4), а также значеніе самыхъ сосудовъ и свѣтильниковъ ⁵²⁾); когда Сторръ ⁵³⁾), можетъ быть болѣе другихъ расположенный обнажить притчи отъ ихъ тѣнистыхъ вѣтвей и, оставляя голыми лінями, лишаетъ ихъ всякой красоты, отрицаешь, что «блудный сынъ», покидающій родительскій домъ, означаетъ удаленіе человѣка отъ Отца небеснаго; тогда, не очевидно ли, сколько чистаго удовольствія и назиданія лишаютъ насъ подоб-

⁵¹⁾ Sermons, Lectures and Occassional Discourses, 1828, vol. II, p. 340.

⁵²⁾ „Нѣкоторые сильно мучать себя вопросомъ о свѣтильникахъ, сосудахъ и маслѣ: но главный урокъ простъ и естествененъ, именно, что усиленія ревности на малое время недостаточно, если только не будетъ употреблено неусыпной настойчивости“.

⁵³⁾ De Parabolis Christi, Opusc. Acad. vol. I, p. 89.

ные толкователи? Въ опроверженіе такихъ слишкомъ общихъ толкованій можно привести то, что когда самъ Господь предложилъ двѣ первыя свои притчи: «о Сѣятелѣ» и «плевелахъ» и присовокупилъ къ нимъ объясненіе, то конечно намѣревался дать намъ ключъ къ объясненію и всѣхъ другихъ притчей. Отсюда объясненія эти не только имѣютъ для насъ великую важность и достоинство сами по себѣ, но и потому, что ими устанавливается правило для руководства во всѣхъ подобныхъ случаяхъ. Въ приложеніи къ нравственному ученію здѣсь истолкованы и всѣ малѣйшія подробности разскaза; такъ птицы, поклевавшія сѣмена, означаютъ дiавола, похищающаго слово Божіе изъ сердца человѣческаго (Мате. xxiii, 19), терпіе, заглушающее сѣмена, соответствуетъ житейскимъ заботамъ и суетѣ (xiii, 22) и т. д.

Послѣ обзора противоположныхъ спорныхъ мнѣній можно съ правомъ заключить, что обѣ стороны впали въ крайности. Защитники общихъ толкованій, возстающіе противъ подробностей, легко удовлетворяются своимъ любимымъ правиломъ: «всякое сравненіе хромаетъ»⁵⁴⁾, такъ какъ необходимость ихъ не обусловливается ничѣмъ. Не имѣть силы и заявленіе, что въ противномъ случаѣ сравненіе заключало бы въ себѣ не объясненіе предмета, а самый предметъ. Въ дѣйствительности это не такъ. Двѣ линіи не перестаютъ быть двумя, будучи чрезъ все свое протяженіе параллельны⁵⁵⁾. Къ тому же можно прибавить, что эти толкователи, боясь прихотливыхъ аллегорій, впадали въ противоположную крайность. Конечно, защитникамъ другой крайности также угрожаетъ опасность увлечься игрою остроумія въ истолкованіи слова Божія, и потерять изъ виду главную цѣль Писанія — освященіе сердца истиною; а нѣкоторые, насильственно дѣлая выводы изъ разныхъ частей притчи, и добиваясь чрезъ то желанного ими смысла, впадаютъ даже въ ересь.

Послѣ всего сказанного выше должно признаться, что нельзя напередъ установить твердаго правила, какъ поступать въ тол-

⁵⁴⁾ Omne simile claudicat.

⁵⁵⁾ Феофилактъ (Tles. подъ παραβoλὴ): „притча, если ее выдерживать во всѣхъ пунктахъ, уже не есть больше притча, но самая вещь, послужившая для нея поводомъ“.

кованії притчей. Многое должно представить здравому смыслу, духовному настроенію и чувству благоговѣнія къ слову Божію; все это предостережетъ отъ увлечениія утонченною изысканностью, а равно вразумить, какъ находить особенное духовное значеніе. Ближе всѣхъ быть можетъ подходитъ къ истинному правилу истолкованія притчей Толюкъ, который говоритъ слѣдующее: «нужно допустить, что подобіе бываетъ совершенно по своей соразмѣрности, какъ и богато по своей всесторонней приложимости⁵⁶». Истолкователь долженъ находить соотвѣтствующее значеніе каждой части, не позволяя себѣ насильственной изысканности, когда становится очевиднымъ, что то или другое обстоятельство есть придаточное и служить лишь къ большей наглядности разсказа. То только можно признать за несущественное, что, будучи принято за существенное, нарушаетъ единство цѣлага»⁵⁷). Объяснимъ это подобіемъ: произведеніе ваятельного искусства тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ болѣе въ немъ жизни; чѣмъ сильнѣе выражается идея художника во всѣхъ частяхъ и въ каждой чертѣ образа, тѣмъ больше торжествующій духъ проникаетъ и возвеличиваетъ вещество, его воплощающее. Тоже самое и въ притчѣ: чѣмъ болѣе она во всѣхъ своихъ частяхъ проникнута

⁵⁶) Витринга: „Болѣе всего мнѣ нравятся тѣ толкователи, которые изъ притчей Господа Иисуса извлекаютъ преимущественно истину, а не одно какое либо общее нравственное правило, чрезъ посредство притчи объясненное для сильнѣйшаго дѣйствія на душу слушателей. Не смѣю думать, чтобы этотъ родъ поученія и убѣжденія быть несовмѣстимъ съ Его божественною мудростю, но утверждаю, что изъ мудрости въ ея высшемъ проявленіи мы гораздо болѣе можемъ извлекать поученія, а потому, если притчи объяснять такъ, чтобы нѣкоторыя ихъ части прямо и безъ натяжки прилагались къ домостроительству церкви, то такой способъ объясненія я считаю наиболѣшимъ предъ всѣми другими. По истинѣ чѣмъ болѣе мы извлечемъ для себя прочной истины, тѣмъ большую хвалу воздадимъ божественной мудrosti.“

⁵⁷) Съ этой точки зрѣнія іудейскіе ученые отличали низшія формы откровенія отъ высшихъ, сновидѣнія отъ пророческихъ откровеній, такъ что въ высшемъ все было существенно, между тѣмъ какъ сновидѣніе обыкновенно содержало что нибудь излишнее; и они опредѣляли это правило такъ: „такъ какъ нѣть зерна безъ соломы, то нѣть и сновидѣнія безъ чего нибудь такого, что есть аргуon, нѣчто лишенное дѣйствительности и значенія“. Такъ, въ сновидѣнії Іосифа (Быт. XXXVII, 9) нельзя было не упомянуть о лунѣ, когда всѣ небесныя свѣтила оказывали повиновеніе ему: однако же это обстоятельство было именно этимъ аргуon, такъ какъ его мать, означавшаяся луною, не была уже въ то время въ живыхъ и такимъ образомъ не могла воздать ему того почтенія, которое впослѣдствіи оказали ему другіе (см. Джонъ Смитъ, Discourses, p. 178).

божественною истиною, которую она воплощаетъ, чѣмъ болѣе одежда, ее прикрывающая, есть одежда свѣта, какъ одежда преобразившагося Господа, озаряя ее во всѣхъ изгибахъ и не оставляя ничего темнаго, тѣмъ возвышенѣе ея красота и совершенство.

Определенію того, что существенно и что не существенно, весьма много поможетъ то, если мы, прежде чѣмъ объяснять частности, постараемся твердо усвоить главную (центральную) истину притчи, и сколь возможно точно и мѣтко отдеѣлить ее отъ сродственныхъ истинъ, съ нею соприкосновенныхъ: потому что лишь только съ этой точки зренія всѣ части притчи могутъ представиться въ истинномъ свѣтѣ. «Всю притчу, говорить одинъ изъ новѣйшихъ писателей о притчахъ⁵⁸⁾, можно сравнить съ кругомъ, центръ котораго духовная истина, а радиусы обстоятельства разскажа; пока истолкователь не станетъ въ центрѣ, до тѣхъ порь и кругъ не будетъ представляться ему въ своей совершенной формѣ, будетъ теряться изъ виду точное направление радиусовъ къ одному центру; но все это открывается взору наблюдателя тогда только, когда онъ стоитъ въ центрѣ. Такъ и въ притчѣ: лишь только мы узнаемъ ея средоточіе, въ полномъ свѣтѣ увидимъ главную мысль, то станутъ ясными для насъ и соразмѣрность, и истинное значеніе всѣхъ частей и обстоятельствъ, и мы можемъ придавать имъ важность по мѣрѣ того, насколько они придаютъ жизни и ясности главной истинѣ».

Важно замѣтить еще одно правило, столь простое и очевидное, что, еслибы оно не было безпрестанно нарушаемо, то его надлежало бы предоставить здравому смыслу самихъ толкователей. Должно обращать тщательное вниманіе на такъ называемый прологъ (*προφύτων*) и эпилогъ (*ἐπιφύτων*) притчи, такъ какъ это указатели главной идеи или ключъ притчи. Невниманіе къ этому правилу доводить до самыхъ превратныхъ толкованій. Это можно сказать напр. относительно притчи «о работникахъ въ винограднике», потому именно, что толкователи не обращали вниманія на связь притчи съ изреченіемъ Господа, которое служить ей введеніемъ и указываетъ способъ ея развитія. Эти по-

⁵⁸⁾ Lisco, Die Parabeln Jesu, p. 2—очень полезное сочиненіе, но отчасти поверхностное.

собя, почти всегда готовыя⁵⁹⁾), не представляются впрочемъ въ опредѣленной формѣ; иногда они заключаются въ бесѣдѣ Самого Господа (Мате. xxii, 14; xxv, 13), или въ повѣствованіи богодохновеннаго евангелиста (Лук. xv, 1, 2; xvi, 1), иногда въ видѣ пролога притчи (Лук. xviii, 9; xix, 11); иногда въ видѣ эпилога (Мате. xxv, 13; Лук. xvi, 9). Случается и то, что притча снабжена и въ началѣ, и въ концѣ такимъ руководствомъ къ правильному ея разумѣнію, напр. притча о немилосердомъ слугѣ (Мате. xviii, 23), что явствуетъ изъ вопроса ап. Петра (xviii, 21), и изъ толкованія Самого Спасителя (xviii, 35). Сюда же принадлежитъ притча въ Мате. xx, 1—17, начинающаѧся и оканчивающаѧся однимъ и тѣмъ же изреченіемъ, и притча въ Лук. xii, 16—20, снабженная такимъ же пособиемъ къ ея истинному уразумѣнію⁶⁰⁾.

Прибавимъ къ этому, что правильное толкованіе притчи не только должно быть въ связи съ ея введеніемъ, но что связь эта не должна быть слишкомъ изысканная и насильственная, равно какъ вообще и толкованіе должно быть легко и ясно, еслибы даже и стоило многотрудныхъ изысканій толкователю. Здѣсь замѣчается тоже явленіе, какъ и въ законахъ природы. Для открытия извѣстнаго закона требуются усилия умовъ геніальныхъ, но разъ открытый законъ уясненъ, онъ дѣлается для всѣхъ удобопонятенъ. Сходство есть и съ другой стороны. Доказательствомъ того, что мы имѣемъ дѣйствительный законъ, служить то, если онъ объясняетъ всѣ явленія, а не нѣкоторыя только, когда всѣ они рано или поздно ему подчиняются; подобнымъ образомъ и методъ истолкованія притчи тогда только

⁵⁹⁾ Тертулліанъ (De Res. Carn. 33): „вы не найдете ни одной такой притчи, которая не была бы или истолкована Самимъ Христомъ, какъ притча о сѣятѣ, находящая свое значение въ служеніи слова, или не объяснена была бы писателемъ евангелия, какъ притча о гордомъ судіи и настойчивой вдовѣ, въ ея отношеніи къ настойчивости въ молитвѣ, или сама не представляла бы данныхъ для разъясненія, какъ напр. притча о смоковнице, пышная вѣтви которой возбуждала ожиданіе, знаменуя однако же духовную безплодность іудеевъ“.

⁶⁰⁾ Сальмеронъ (Serm. in Evang. Parag. p. 19) равнымъ образомъ различаетъ въ притчѣ корень, кору и внутренний плодъ; спачала корень или radix, изъ которого она вырастаетъ; его можно считать какъ конечную причину или цѣль, съ которой разсказывается притча, и искать его нужно въ промѣтю; затѣмъ вѣтшній чувственный покровъ или cortex, въ который облечена она, и наконецъ, внутренняя сердцевина или medulla—духовная истина, которую раскрываетъ она.

непогрѣшителенъ, когда ни одно главное обстоятельство не оставлено безъ объясненія; лжетолкованіе, напротивъ, неминуемо обнаруживается, умаляя важность существенныхъ частей цѣлаго изложенія. Найдя такимъ образомъ настоящій ключъ притчи, мы открываемъ въ ней легко и свободно соответствіе во всѣхъ частяхъ, и едва ли даже потребуются для того обширныя изысканія въ трактатахъ древнихъ и новыхъ писателей ⁶¹⁾.

Наконецъ нужно замѣтить и еще: притча не можетъ быть источникомъ и кодексомъ ученія; она служить только средствомъ къ уясненію ученія уже утвержденаго, такъ что на основаніи ея нельзя составлять ученія ⁶²⁾). Она можетъ служить внешнимъ украшеніемъ, но не главной основой доказательства. Вообще по общепризнанному правилу при истолкованіи св. Писанія нужно переходить отъ буквального значенія къ переносному, отъ болѣе яснаго къ сокровенному. Правило это часто теряютъ изъ виду, и полемисты, ищущіе около себя доводовъ для какого-

⁶¹⁾ Тильманъ (Comm. in Luc. XVI, 23): „пусть не будетъ пробѣловъ въ объясненіи; пусть оно не будетъ ни шероховатымъ, ни труднымъ для слушанія или разсужденія, ни даже смѣлимъ; пусть оно будетъ легкое и благородное, подобно тихо струящейся рѣкѣ; пусть оно струится съ пріятностью по слуху и разуму слушателей; пусть оно будетъ подходящимъ къ дѣлу, точнымъ и удаленнымъ отъ всякой расплывчивости“.

⁶²⁾ Это правило находитъ свое выраженіе въ общепризнанной аксиомѣ: „въ богословіи притчи не признаются за доводы“, и: „только въ буквальномъ значеніи можно искать всѣхъ доводовъ“ (См. Gerhard, Loc. Theol. II, 13, 202). У Апостола (Cor. Deus Homo I, 4) есть прекрасное мѣсто о тщетности употребленія въ качествѣ первоначальныхъ доводовъ и въ полемикѣ того, что можетъ служить лишь пріятнымъ подтвержденіемъ истинъ уже принятыхъ и пользующихся вѣрою на другихъ основаніяхъ. Одинъ возражатель отвѣчаетъ другому лицу, которое старается убѣдить его на основаніи чудесного гармонического согласія въ св. Писаніи: „все это должно быть принимаемо какъ нѣчто прекрасное и своего рода картина; но если тутъ нѣть какого либо прочнаго основанія, на которомъ все это можетъ покояться, то оно не покажется удовлетворительнымъ невѣрующему; ибо тотъ, который желаетъ нарисовать картину, избираетъ нѣчто твердое, на чѣмъ его рисованье можетъ сохраниться: поэтому, никто не рисуетъ на водѣ или на воздухѣ, потому что тогда не осталось бы никакихъ слѣдовъ отъ картины. Вслѣдствіе этого, когда и мы излагаемъ невѣрующему эти гармоническія соотношенія, о которыхъ вы говорите, какъ своего рода картину дѣйствительного факта, то насколько они думаютъ, что то, чему мы вѣруемъ, составляетъ не дѣйствительный фактъ, а лишь измышеніе, они считаютъ насъ людьми, пишущими картину на облакѣ. Сначала мы должны показать разумныя основанія для нашей истины; затѣмъ, чтобы тѣло истины, какъ мы можемъ назвать его, сяло яснѣ, эти гармоническія соотношенія и могутъ быть приложены къ изображенію тѣла“.

либо слабаго положенія, которому не находять основанія въ Писаніи, прибѣгаютъ къ притчамъ⁶²). Такъ Беллярминъ, крайне натягивая притчу «о сострадательномъ самарянинѣ», настаиваетъ на томъ обстоятельствѣ, что разбойники *прежде* раздѣли путника, а потомъ нанесли ему раны (Лук. x, 30), и этимъ оправдывалъ ученіе рим. церкви о степеняхъ грѣхопаденія, т. е. что человѣкъ сперва утратилъ божественные дары, святую одежду праведности, а вслѣдствіе этого подвергнулся дѣйствительнымъ душевнымъ страданіямъ⁶³). Пользуясь такимъ же приемомъ, Фаустъ Социнъ изъ притчи о «немилосердномъ слугѣ», одною лишь просьбою, безъ всякой другой заслуги или ходатайства, испросившемъ у царя прощеніе (Мате. xviii, 22), заключаетъ, что однѣ молитвы достаточны для отпущенія грѣховъ грѣшникамъ⁶⁴).

Всего болѣе погрѣшали противъ этого правила гностики и манихеи, въ особенности же первые. Система гностицизма, хотя и выводимая ими изъ евангелія, взволновала нѣкогда религіозныя понятія христіанскаго міра; она развилась самостоительно и подъ лициною библейскаго ученія была антихристіанская. Гностики не ограничивались изученіемъ языка св. Писанія, а покушались заставить его говорить своимъ языккомъ: они стремились не извлечь для себя духъ Писанія, а вложить въ него свой собственный духъ⁶⁵). Когда имъ удавалось отыскать что либо пригодное для своихъ цѣлей, они прежде всѣхъ другихъ частей Писанія брались за

⁶²) De Grat. Prim. Ном.: „не безъ основанія Господь сказалъ въ этой притчѣ, что человѣкъ сначала былъ раздѣль и затѣмъ раненъ, тогда какъ при обыкновенномъ грабительствѣ бываетъ наоборотъ: Онъ явно желалъ показать, что въ этомъ духовномъ разбойничествѣ раны нашей природы возникаютъ отъ потери первоначальной праведности“ (См. Gerhard, Loc. Theol. IX, 2, 86). Замѣчаніе его не точное, потому что восточные разбойники всегда бережливо раздѣлаютъ человѣка, если возможно, прежде чѣмъ убивать его, такъ чтобы раны и кровь не попортили одѣждъ, часто составляющихъ наиболѣе дорогую часть добычи.

⁶³) Deyling, Obss. Sac. vol. IV, p. 649. Социнъ здѣсь погрѣшаетъ противъ другаго правила истолкованія св. Писанія, какъ и противъ здраваго смысла, гласящаго, что мы не должны ожидать во *всякомъ мѣстѣ* всего круга христіанской истины, и что ничего не доказывается отсутствіемъ извѣстнаго ученія въ одномъ мѣстѣ, когда оно ясно изложено въ другихъ. Такъ, бл. Иеронимъ (Adv. Jovin., 2) говорить: „ибо о *всѣхъ мѣстахъ* не учится въ *каждомъ мѣстѣ*; но всякое подобие отнесено къ тому, для чего оно служить подобіемъ“.

⁶⁴) Бл. Иеронимъ: „извращать согласно своему собственному желанію—противно Писанію“.

притчи, по своему символическому характеру допускающей различные толкования, такъ какъ въ буквальномъ смыслѣ св. книгъ они не могли найти даже и мнимаго основанія для своей системы; вслѣдствіе этого они прибѣгали къ переносному смыслу текстовъ и распоряжались ими по своему⁶⁶). Такое право усвоили они себѣ и относительно притчей. Не сочувствуя ихъ простотѣ, ихъ глубокому практическому значенію, ихъ нравственному изяществу, они изощряли надъ ними свою прихотливую и дикую фантазію. Св. Ириней неослабно отстаиваетъ достоинство притчей и защищаетъ ихъ отъ злоупотребленія гностиковъ, которое они простирали до того, что подъ первомъ ихъ притчи получаютъ совершенно превратный и несвойственный имъ смыслъ⁶⁷). Притчи, говорить онъ въ опроверженіе гностиковъ, не суть первоначальный, еще менѣе исключительный источникъ какого либо ученія, но и сами должны быть толкуемы согласно ученію вѣры; въ противномъ случаѣ, еслибы всякое утонченное разрѣшеніе той или другой могло стать на высоту христіанского догмата, то не было бы и догматовъ, и зданіе вѣры утверждалось бы не на камнѣ, а на пескѣ⁶⁸).

⁶⁶) Ириней (Con. Haeg. I, 8): „чтобы ихъ измышленіе не казалось безъ достаточного свидѣтельства“. Все это повторяется у Сведенборга, который во многомъ сходенъ съ гностиками, особенно въ раздѣленіи церкви на духовныхъ и плотскихъ членовъ. Хорошо сказано однимъ толкователемъ: „у него духовный смыслъ Писанія совершенно не связанъ съ буквальнымъ смысломъ, или скорѣе составляетъ смыслъ прежде дѣйствительнаго nghĩa; не смыслъ, къ которому приходятъ со ступеней, находящихся внизу, но къ которому человѣкъ долженъ прийти какъ бы чудомъ, такъ какъ онъ совершенно независимъ и не связанъ съ случайнымъ, externum superadditum буквального nghĩa“.

⁶⁷) Въ одномъ поразительномъ мѣстѣ (Con. Haeg. I, 8) Ириней уподобляетъ ихъ отношение къ св. Писанію и ихъ насильственные перестановки въ немъ,—такъ что оно сдѣлалось въ ихъ рукахъ совершенно инымъ,—обману тѣхъ, которые хотѣли бы выломать какое либо произведение изящной мозаики, сдѣланное искусственнымъ художникомъ для изображенія фигуры царя, и затѣмъ расположили частички по совершенно другому плану и сдѣлали изъ нихъ какое либо дрянное изображеніе лисицы или собаки, надѣясь, что такъ какъ они могли указать на эти камни, какъ тѣ же самые, то и могли убѣдить простодушныхъ, что это все то же самое изображеніе царя. Подобнымъ же образомъ составлена плохая поэма одного изъ позднѣйшихъ латинскихъ поэтовъ, въ которой онъ слагаетъ строки и полустроки и маленькие отрывки строкъ изъ Виргилія, стараясь такимъ образомъ изъ оригинального сочиненія составить поддѣльное сочиненіе.

⁶⁸) Такъ, Ириней, въ Con. Haeg. II, 27, говоритъ: „притчи не должны быть прилагаемы къ неувѣреннымъ предметамъ; ибо, если соблюдать это правило, толкователи ихъ будутъ толковать безъ опасностей, и притчи получать сообраз-

Тертулліану приходилось прибѣгать къ той же полемикѣ. Все ученіе гностиковъ, говорить онъ, подобно величественному миражу, порожденію ихъ собственной фантазіи, не имѣющему ничего себѣ соответствующаго въ мірѣ духовной дѣйствительности; вотъ почему гностики могли перестроивать его по своему произволу, и, ни мало не затрудняясь, самыя притчи пріурочивали къ своимъ толкамъ. Въ этомъ ничто имъ не мѣшало, ибо вѣрованіе ихъ не было воплощеніемъ божественной истины, въ которой они не могли бы ничего ни прибавить, ни убавить, и которая служила бы имъ единственной и незыблемой опорой. Мы, съ своей стороны, какъ часто настаиваетъ Тертулліанъ, не переступаемъ поставленныхъ предѣловъ въ изложеніи притчей, соображаясь съ священнымъ Писаніемъ, какъ единственнымъ руководствомъ къ истинѣ. Гностики, напротивъ, суть творцы своей системы, приспособляютъ ученіе къ притчамъ и на свое мѣсто приспособленіи утверждаютъ какъ на свидѣтельствѣ⁶⁹⁾.

Тоже самое повторялось въ позднѣйшихъ сектахъ, въ ду-

ное толкованіе во всѣхъ рукахъ и такимъ образомъ онѣ удержать подъ собою почву, неподверженную нападенію со стороны истины. Но привязывать ихъ къ предметамъ, еще не до очевидности обоснованнымъ, или не ясно изложеннымъ для настѣ, такія толкованія притчей, которыхъ всякий изобрѣтаетъ по своему желанію, — есть простая глупость. Ибо въ такомъ случаѣ никто не будетъ обращать вниманія на прежній истины, но сколько толкователей притчей, столько же будетъ и кажущихся истинъ, противорѣчащихъ между собою“. Тоже говорить онъ и въ другомъ мѣстѣ (3): „но такъ какъ притчи могутъ принимать много истолкованій, то кто любящій истину, не сознаетъ, что выбрасывать изъ нихъ все вѣрное, несомнѣнное, истинное и обоснованное касательно сущности Бога, значитъ дѣйствовать подобно людямъ, которые сами бросаются въ опасность и лишены разума? Не значить ли это въ дѣйствительности строить домъ не на твердой и крѣпкой скалѣ, на открытомъ мѣстѣ, но на зыбучей площади песка? Отсюда также не трудно и испровергать построенія этого рода“. Си. II, 10 и I, 16 касательно чудовищныхъ и фантастическихъ истолкованій такого именно рода на Лук. XV, 4—6, 8, 9. Чудеса у нихъ истолковывались совершенно такимъ же образомъ (см. I, 7; II, 24).

⁶⁹⁾ De Pudicitia, 8, 9. Среди многаго и другаго интереснаго онъ говоритъ: „еретики извлекаютъ притчи откуда только хотятъ, а не откуда должны бы, и являются самыми способными дѣятелями въ нихъ. Почему столь способными? Поэтому что съ самого начала они уже составили предметъ своего ученія согласно намекамъ притчъ. Не ограничиваемые правилами истины, они были свободны изыскивать и составлять ученія, къ которымъ повидимому даютъ поводъ притчи“. Тоже самое см. въ De Praesc. Haeret. 8: „Валентинъ неправлялся съ св. Писаниемъ для того, чтобы подвести подъ него предметъ своего ученія, но справлялся съ предметомъ своего ученія, чтобы подвести подъ него Писаніе“. Ср. De Anima, 18.

ховныхъ преемникахъ гностицизма, въ сектѣ каѳаровъ и бого-
миловъ. Они также находили въ притчахъ не учение о грѣхѣ,
благодати искупленія и царствіи Божіемъ, но пріурочивали къ
нимъ господствовавшія между ними идеи о твореніи, о происхож-
деніи зла, о паденіи ангеловъ, извлекая свои понятія не изъ св.
Писанія, а сами составляли ихъ, и, обращаясь потомъ къ Пи-
санію, пытались найти въ немъ подтвержденіе своей системы.
Такъ, отпаденіе сатаны и увлеченныхъ имъ ангеловъ они нахо-
дили въ притчѣ «о неправедномъ управителѣ». Сатана, по ихъ
мнѣнію, былъ главнымъ управителемъ дома Божія, но лишенный
своей должности прельстилъ другихъ ангеловъ обѣщаніями лег-
чайшей доли и избавленія отъ обременительныхъ обязанностей⁷⁰).
Нѣкоторые ближайшіе къ нашему времени толкователи, хотя и
не удалялись отъ христіанской истины, но приступали къ прит-
чамъ безъ достаточной осторожности. Кокцей напр. и его послѣ-
дователи, принадлежащіе къ такъ называемой историко-пророчес-
кой школѣ, учатъ, что притчами выражаются тайны царствія
Божія; но затѣмъ они погрѣшаютъ, приписывая словамъ «ца-
рствіе Божіе» слишкомъ тѣсный смыслъ, и въ каждой притчѣ
непремѣнно хотятъ находить часть истории этого царствія, по-
степенно развивающагося въ мірѣ до послѣднихъ временъ. Не
допуская, что нѣкоторыя изъ притчей суть просто учительныя,
они всѣмъ вообще приписывають историко-пророческій характеръ.
Приводимъ собственное мнѣніе одного изъ нихъ, выраженное у
Круммахера⁷¹). «Первоначальная цѣль притчей Иисуса не учи-
тельная, а политико-религіозная или теократическая. Прибѣгая
къ сравненію, царствіе Божіе, распространившееся подъ водитель-
ствомъ Промысла, можно разсматривать какъ постепенно развиваю-

⁷⁰) Neander, Kirch. Gesch. vol. V, p. 1082. Еще съ большімъ произволомъ относились они къ притчѣ о немилосердномъ слугѣ (ibid. vol. V, p. 1022). Этотъ слуга, съ которымъ считается царь, есть сатана или деміургъ, его жена и дѣти, которыхъ царь приказываетъ продать, первая есть Софія или разумъ, вторая—подчиненные ему ангелы. Богъ сжалился надъ нимъ и не взялъ отъ него его, ^{высшаго} разумѣнія, его подчиненныхъ или его благъ; причемъ онъ обѣщалъ, если только Богъ потерпитъ его, создать такое множество людей, что они въ состояніи буду-
дутъ восполнить мѣсто падшихъ ангеловъ. Всѣдѣствіе этого Богъ далъ ему поз-
воленіе, чтобы въ теченіе шести дней, шести тысячъ лѣтъ настоящаго міра, онъ
сдѣлалъ все, что можно съ міромъ, который Онъ сотворилъ, и этого будетъ довольно.

⁷¹) Не Круммахеръ, недавно сдѣлавшійся столь извѣстнымъ въ Англіи, но
его отецъ, самъ авторъ тома очень запоминаемыхъ и оригинальныхъ притчей.

щееся дѣйствіе эпоса, начатокъ котораго былъ заранѣе приготовленъ въ іудейскомъ домостройствѣ Ветхаго Завѣта, а черезъ него оно начало развиваться само и продолжить свое развитіе до конца вѣковъ. Названіе и заглавіе этого эпоса — *Царствіе Божіе*. Притчи составляютъ существенную принадлежность евангелія Царствія и содержать въ себѣ не просто ученіе о немъ, а его поступательное развитіе. Онъ связуются съ нѣкоторыми опредѣленными periodами этого развитія и разрѣшаются завершеніемъ этихъ periodовъ, т. е. будучи разсмотриваемы какъ независимыя части эпоса, остаются для насъ лишь образами и виѣшнею буквою». Т. е. онъ конечно разумѣеть — тѣми же способами и въ той же степени, какъ и всякое другое исполнившееся пророчество. Съ точки зрѣнія такихъ совершившихъ пророчествъ, по его мнѣнію, и надлежить ихъ разматривать.

Больль, съ великою впрочемъ сдержанностью, высказываетъ такое же мнѣніе: «нѣкоторыя, говорить онъ, если не большая часть, подобно раковинамъ, дающимъ сверхъ вкусной пищи драгоценныя перлы, содержать въ себѣ не только прекрасныя нравоученія, но и важныя пророчества», и ставя въ примѣръ притчи «о горчичномъ зернѣ» и «о невѣрномъ управителѣ», прибавляетъ, что онъ не отчаивается и въ другихъ найти такія же предсказанія⁷²⁾). Витринга въ своихъ «объясненіяхъ притчей»⁷³⁾ дѣлаетъ практическое приложеніе такого толкованія, которое едва ли найдетъ многихъ послѣдователей. По его мнѣнію, слуга задолжавшій десять тысячъ талантовъ (Матѳ. xviii, 25), есть папа или рядъ папъ, высокихъ домоправителей церкви, но употребившихъ во зло свое полномочіе; нашествіе готоевъ, ломбардовъ и др. варварскихъ народовъ служило для нихъ предостереженіями

⁷²⁾ On the Style of the holy Scriptures, fifth Objection. Это положеніе очень сходно съ Оригеновыми: напр. въ притчѣ „о работникахъ въ винограднике“ (Comm. in Matt. XX). Св. Амвросій (Apolog. Proph. David. 57) даетъ странное историко-пророческое объясненіе притчи Наѳана обѣ овцѣ (2 Цар. XII, 1—4), а Ипполитъ (De Antichristo)—притчи о „неправедномъ судіѣ“.

⁷³⁾ Будучи издано не полатыни, какъ большая часть его другихъ сочиненій, а на голландскомъ языке, оно гораздо менѣе известно, чѣмъ бы заслуживало, и чѣмъ другіе его часто весьма цѣнныя труды. Мы пользовались нѣмецкимъ переводомъ, Франкфуртъ, 1717 г. Эта книга состоять болѣе чѣмъ изъ тысячи убористыхъ страницъ съ нѣсколькими зернами пшеницы, которыхъ нужно выбирать изъ безконечнаго количества мякины.

близкаго суда, частію дѣйствительно совершившагося; но, будучи милосердно избавлены отъ конечнаго истребленія Каролингами, они не только не раскаились и не исправились, но еще болѣе прежняго угнетали и преслѣдовали вѣрныхъ рабовъ Божіихъ, а потому и обречены на конечное и безвозвратное осужденіе. Еще болѣе страннымъ образомъ объясняетъ онъ притчу о «купцѣ, ищущемъ драгоценную жемчужину»; эта-де драгоценная жемчужина есть женевская церковь и учение Кальвина, въ противоположность другимъ реформаторамъ. Подобные примѣры можно найти у Кокцея (толкованіе притчи о десяти дѣвахъ)⁷⁴). Дейлингъ представляетъ интересное обозрѣніе этихъ ученій и строго осуждаетъ ихъ⁷⁵). Безъ сомнѣнія многія притчи суть пророчества, объясняющія то, какъ будутъ дѣйствовать новыя сѣмена жизни, посѣянныя Господомъ въ сердцѣ человѣческомъ, именно будущее вліяніе и дѣйствие Его ученія, развитіе горчичного сѣмени въ великое дерево, малая закваска, оквашивающая все тѣсто. Но онъ возвѣщаютъ не столько о событияхъ (фактахъ), сколько о законахъ царства, или же о фактахъ, служащихъ къ указанію законовъ. Лишь немногія изъ нихъ историко-пророческаго свойства, какъ напр. «о неправедномъ домоправителѣ», приводимая у Бойля, пророчествующая о смерти Христа, притча о «браѣ царскаго сына», ясно пророчествующая о разрушеніи Иерусалима и лишеніи іudeeевъ правъ гражданства въ царствѣ Божіемъ, равно какъ и о дарованіи ихъ язычникамъ. Но объ этомъ будетъ подробно сказано въ своемъ мѣстѣ, при объясненіи семи притчей, находящихся въ тринадцатой главѣ еванг. Матея.

⁷⁴⁾ Schol. in Matt. XXV. Gurtler. Syst. Theol. Proph. pp. 542, 676. Deusingius, Teelman, D'Outrein, Solomon Van Till суть главные писатели этой школы.

⁷⁵⁾ Obss. Sac, vol. v. p. 331. Въ томъ же духѣ объяснены чудеса Спасителя; наприм. у Лампе въ его „Толкованіи на Иоанна“ „о насыщеніи пятью тысячъ“ (Иоан. VI). Это составляетъ слабую сторону этой вообще достойной внимания книги.

ГЛАВА IV.

О ПРИТЧАХЪ НЕБИЛЕЙСКИХЪ.

СОВЕРШЕННѢЙШЕ образцы притчей, сравненiemъ съ которыми можно опредѣлять достоинство и всѣхъ другихъ того же рода изложеній, находятся въ Библии, какъ книги совершиеннѣйшей изъ всѣхъ книгъ. Притча, по замѣчанію блаженнаго Иеронима, есть любимая на востокѣ форма выраженія нравственныхъ истинъ. Господь нашъ благоволилъ возвысить ея достоинство, избравъ ее носительницею и орудиемъ высшей истины. Но притчи уже были и раньше тѣхъ, которыхъ произнесены были Его устами. Мы по самому существу своего предмета должны сказать что nibудь и обѣ этихъ притчахъ, которыхъ, хотя и не служили образцами, но всетаки предшествовали евангельскимъ притчамъ, равно и о тѣхъ притчахъ, которыхъ составлены были уже подъ непосредственнымъ вліяніемъ послѣднихъ, т. е. о притчахъ іудейскихъ и христіанскихъ.

Мы сперва займемся іудейскими притчами. Многіе вопреки очевиднымъ фактамъ отвергали, чтобы еще до временъ Спасителя у іudeевъ былъ въ употреблениі способъ поученія притчами. Таковые повидимому боялись умалить славу Его, допустивши, будто Онъ воспользовался общеупотребительнымъ методомъ; но напрасно отвергать живую Его связь съ своимъ вѣкомъ и страною, какъ и вообще неумѣстно предубѣжденіе къ іудейскимъ небоговдохновеннымъ писаніямъ. Подъ вліяніемъ такой же боязни и вопреки исторіи разрывали всякую связь Моисеевыхъ законовъ съ египетскимъ законодательствомъ и учрежденіями⁷⁶). Христіанство—всемірная религія, и отовсюду сосредоточивается въ себѣ всѣ разсѣянные лучи свѣта, собирается всѣ разрозненные элементы истины; она не усвѣдливаетъ себѣ чужаго, а береть какбы свое собственное⁷⁷). Нѣть сомнѣнія, что Спаситель нашъ говорилъ такъ, чтобы внѣшняя

⁷⁶) Попытка эта оказывается неудачною, даже когда дѣлается столь способнымъ и ученымъ человѣкомъ, какъ Витсій. На книги, подобныя сочиненію Спенсера De Legibus Неѣгæогит, нельзя отвѣтить съ такой точки зренія, съ какой онъ трактуетъ въ своемъ Egyptiаса.

⁷⁷) По выраженію Клиmenta (Strom. I, 13) „истина способна собрать вмѣстѣ свои собственные съмена, даже когда они падаютъ на чуждую почву“.

одежда Его учения являлась благообразною. Было и безъ того довольно внутреннихъ препятствий для принятія онаго, а потому и надлежало дать ему болѣе привлекательную форму. Въ проповѣди Его встречаются бывшія въ ходу пословицы (какъ въ Іоан. IV, 37), изреченія раввиновъ, сохранившіяся въ преданіяхъ, по мѣрѣ надобности опровергаемыя или объясняемыя. Находя ихъ богословскіе термины способными для выраженія новыхъ истинъ, Онъ употреблялъ и ихъ⁷⁸), не отвергая ихъ древнаго значенія и напротивъ, выражая ими новыя истины, придавалъ имъ новую силу; обновляя все, Онъ въ творческое Свое слово влагалъ духъ жизни. Прошеніе молитвы Господней: «да приидетъ царствіе Твое» составляло часть іудейскаго богослуженія но это прошеніе стало новою молитвою въ устахъ тѣхъ, которые въ нѣкоторой степени осуществили идею этого царствія и его наступленія. «Миръ вамъ» было безъ сомнѣнія обычнымъ привѣтствіемъ между евреями задолго прежде, но получило теперь большую важность и совершенно новый смыслъ въ устахъ Того, Кто есть нашъ миръ и Кто первый далъ намъ войти въ миръ Божій, научилъ насъ желать мира и привѣтствовать миромъ нашихъ братій. Въ іудейскихъ школахъ новообращенный назывался «новою тварью» и вступившій въ іудейство былъ «новорожденнымъ»⁷⁹); но эти термины выражали немного болѣе перемѣнны вицѣнныхъ отношеній новообращеннаго. Спаситель благоволилъ приспособить ихъ къ высшимъ таинствамъ небеснаго царствія. Извѣстно также, что уясненіе ученія, помошью притчей или краткихъ сравненій употреблялось между раввинами⁸⁰), и можно бы сказать, что они также ничего не говорили безъ притчей. Въ Евангеліи встречается самая форма для начала притчей. Вопросъ: «чemu уподоблю я?» повторяется очень часто. Словомъ, не въ новой формѣ, а въ новомъ духѣ состояли высшая слава и превосходство Христова ученія.

Такъ какъ нѣкоторые изъ читателей пожелаютъ видѣть, ка-

⁷⁸) См. Schoettgen, Hor. Hebr. vol. II, p. 863. Christus Rabbinorum summus.

⁷⁹) Schoettgen, Hor. Hebr. vol. I; pp. 328, 704.

⁸⁰) Витринга, De Synagoga, p. 678. Славнѣйшіе учители притчами до пришествія Христова были Шаммаи и Гиллель, а послѣ р. Мейръ. Затѣмъ ученіе притчами пришло въ упадокъ. Смоковница іудейскаго народа увяла и не могла приносить плода (Мате. XXI, 19).

ковы были іудейскія притчи, то мы приведемъ не самыя худшія, какъ это часто дѣжалось, но лучшія, какія только намъ посчастливилось встрѣтить. Вотъ напр. притча, которая разсказана была по поводу вопроса: отчего люди добродѣтельные такъ часто умираютъ въ юности? Богъ, отвѣчали, предвидѣть, что еслибы они жили долѣе, то впали бы въ грѣхъ. «Чему уподобить это? Это подобно царю, который, гуляя въ своемъ саду, увидѣлъ розы еще нераспустившіяся, распространявшия невыразимо сладостное благоуханіе. Онъ подумалъ: если онъ столь сладостно благоухаютъ еще не распустившись, то какъ пріятенъ будетъ ихъ ароматъ въ полномъ ихъ цвѣтѣ. Чрезъ нѣсколько времени царь снова посѣтилъ садъ, надѣясь найти розы разцвѣтшими и насладиться ихъ еще сладостнѣйшимъ благоуханіемъ; но, подойдя къ нимъ, онъ нашелъ ихъ поблекшими и увядшими и вовсе непахучими. Онъ съ горестью воскликнулъ: если бы я ихъ сорвалъ, пока онъ были нѣжны и молоды, пока онъ распространяли пріятный запахъ; то я могъ бы ими наслаждаться, а теперь въ нихъ нѣть никакой пріятности. На слѣдующій годъ царь опять прогуливался въ саду и, нашедши благовонные розовые бутоны, приказалъ служителямъ: сорвите ихъ, чтобы я могъ ими насладиться прежде, чѣмъ они увянуть, какъ это было въ прошломъ году»⁸¹⁾). Слѣдующая притча довольно остроумна и вмѣстѣ служитъ образчикомъ еврейскаго самооправданія: «Одинъ человѣкъ имѣлъ трехъ друзей; будучи потребованъ къ царю, онъ испугался и искалъ себѣ защитника. Первый, котораго онъ считалъ своимъ лучшимъ другомъ, отказался съ нимъ идти; другой согласился проводить его до воротъ дворца, но отказался говорить въ его защиту; третій, котораго онъ наименѣе уважалъ, представилъ съ нимъ предъ царя и такъ убѣдительно его защищалъ, что испросилъ ему освобожденіе. Всякій человѣкъ имѣеть трехъ друзей, когда смерть призываетъ его предстать предъ божественнаго Судію. Первый, самый дорогой его другъ, деньги, не дѣлаетъ съ нимъ ни шагу; второй—его друзья и родственники—проводжаютъ его до могилы, но не далѣе, и не избавляютъ его отъ суда; третій же—наименѣе имъ цѣнімый,—законъ и добрыя дѣла являются съ

⁸¹⁾ Schoettgen, Hor. Heb. vol. I, p. 682.

нимъ передъ Царя и избавляютъ его отъ осужденія»⁸²). Болѣе возвышеннымъ настроениемъ проникнута слѣдующая притча, поводомъ къ которой послужили слова: «Во свѣтѣ Твоемъ узримъ свѣтъ». «Человѣкъ, путешествуя ночью, зажегъ свой факель, а когда онъ погасалъ, то ему приходилось не разъ снова зажигать его, и наконецъ онъ воскликнулъ: долго ли я буду утомлять себя путешествіемъ? лучше подожду солнечнаго разсвѣта, и тогда буду продолжать свой путь.—Такъ Израильтяне были угнетаемы въ Египтѣ, но освобождены Моисеемъ и Аарономъ; были опять порабощены вавилонянами, и освобождены Ананiemъ, Азарiemъ и Мисаиломъ; были порабощены греками, но Маттаeia съ сыновьями явились ихъ защитниками. Наконецъ побѣдили ихъ римляне, и они возопили къ Богу: мы изнемогаемъ отъ непрестанной перемѣны рабства и свободы, мы просимъ, чтобы не смертный человѣкъ явился надъ нами, но Богъ, пресвятый и благословенный во вѣки»⁸³). Прекрасна притча о Лисѣ, которая, видя рыбу въ рѣкѣ, туда и сюда метавшуюся въ великомъ беспокойствѣ въ то время какъ по той рѣкѣ тянули неводъ, предложила ей выпрыгнуть на берегъ. Она вложена была въ уста раввина, которому совѣтовали оставить законъ, когда греко-сирийскіе цари угрожали смертью всѣмъ вѣрнымъ блестителемъ закона. Притчей этой онъ далъ понять: «мы подобны рыбѣ въ рѣкѣ; намъ угрожаютъ опасности, но, оставаясь въ послушаніи Богу, мы остаемся въ своей стихіи; если же для избѣжанія угрозъ, оставимъ Его, то неминуемо погибнемъ»⁸⁴). Весьма трогательна притча, объясняющая, почему прозелить пріятнѣе Богу, чѣмъ самый левитъ. Прозелить уподобляется дикому козлу, который добровольно присталъ къ стаду и особенно былъ любимъ пастухомъ; вѣдь нѣть ничего удивительного въ томъ, что къ пастуху привязано было стадо, которое онъ продолжительное время по утрамъ выгонялъ на пастбище, а по вечерамъ провожалъ домой; но удивительно то, что къ нему привязался козелъ, выросшій въ пустынѣ и на горахъ, что и

⁸²) Ibid. vol. I, p. 1129. Притча эта (равно какъ и многія другія, находящіяся въ раввинской мудрости) повторяется въ разныхъ сочиненіяхъ. Въ Восточной поэмѣ „Варлаамъ и Иосафатъ“, 13, и у мусульманъ въ преданіяхъ о Магомѣтѣ (см. von Hammer, Fundgruben d. Orients, vol. I, p. 315).

⁸³) Schoettgen. Hor. Heb. vol. II, p. 691.

⁸⁴) Ibid. vol. I, 189.

давало ему право на особое предпочтение⁸⁵). Кроме приведенныхъ притчей есть еще не мало болѣе краткихъ, скорѣе подобій, чѣмъ притчей въ собственномъ смыслѣ слова. Такъ одною изъ нихъ объясняется потребность сосредоточенности духа для успѣшной молитвы: «Еслибы человѣкъ пришелъ съ просьбою къ земному монарху и, не выразивъ ея, обратился въ сторону и заговорилъ бы съ своимъ сосѣдомъ, не имѣлъ ли бы права государь этимъ оскорбиться?»⁸⁶). Въ другомъ подобіи смерть, общая всѣмъ, и посмертный приговоръ, столь различный для каждого, уподоблены свитѣ царской, которая одними вратами вошла въ городъ, но была тамъ размѣщена по достоинству каждого⁸⁷). Оригинальнымъ подобіемъ объясняется, почему Богъ не указалъ, за соблюденіе какой заповѣди назначается наибольшая награда⁸⁸). Еще въ одномъ подобіи объясняется, какимъ образомъ тѣло и душа дѣлаются участниками грѣхопаденія и какъ по закону правосудія вмѣстѣ подвергаются наказанію⁸⁹).

⁸⁵) Ibid. v. I, p. 377. Хорошо также слѣдующее мѣсто о воскресеніи (Кокцей, Excerpt. Gem. p. 332): Р. Амминъ на возраженіе Саддукея: „оживеть ли пракхъ“ отвѣчаетъ притчею. Нѣкоторый царь приказалъ своимъ рабамъ построить дворецъ въ такомъ мѣстѣ, гдѣ не было ни воды, ни ила. А потому когда этотъ дворецъ разрушился, велѣлъ воздвигнуть новый тамъ, гдѣ то и другое было въ изобилии. Рабы находятъ это невозможнымъ. Тогда раздраженный царь говорить: вы могли, когда не было ни воды, ни ила: а когда есть и то и другое, вы не можете“.

⁸⁶) Ibid. v. I, p. 656. Тоже сравненіе съ небольшимъ видоизмѣненіемъ встрѣчается у Златоуста, Бесѣда 1 на Осію, и затѣмъ съ дальнѣйшимъ видоизмѣненіемъ въ Бесѣдѣ 51 на Мате.

⁸⁷) Schoettgen, Ног. Неб. vol. I, p. 388.

⁸⁸) Ibid. vol. I, p. 187.

⁸⁹) Кокцей (Excerpt. Gem. 232): „однажды Антонинъ велъ съ святымъ раввиномъ Іегудой слѣдующій разговоръ: тѣло и душа, сказалъ онъ, могутъ избавиться отъ суда. Спросите ли вы, какъ? Пусть скажетъ тѣло: это душа, которая грѣшила, такъ какъ съ того времени, какъ она меня оставила, вотъ я лежу въ гробу безчувственно, какъ камень. Но душа скажетъ на это: это грѣшило тѣло такъ какъ съ того времени, какъ я освободилась отъ его узъ, вотъ я свободно летаю по воздуху, какъ птица. Раввинъ отвѣчалъ на это: я представлю вамъ притчу. У одного смертного царя былъ восхитительный садъ, и когда плоды со зрѣли, онъ поставилъ надъ ними двухъ сторожей: одного хромаго и другаго слѣпаго. Видя плоды, хромой человѣкъ убѣдилъ слѣпца поднять его на свои плечи, такъ чтобы онъ могъ сорвать, и они будутъ жѣсть вмѣстѣ. И вотъ хромецъ сѣлъ на плечи слѣпца и набралъ плодовъ, и они съѣли ихъ. Нѣсколько времени спустя, господинъ сада пришелъ и спросилъ, куда дѣлись плоды. Слѣпецъ оправдывался тѣмъ, что у него нѣтъ глазъ, которыми бы онъ могъ видѣть, а хромецъ тѣмъ, что у него нѣтъ ногъ, на которыхъ онъ могъ бы подойти къ дереву. Что же сдѣлалъ

Эти іудейскія притчи, вмѣстѣ съ двумя-тремя другими, о которыхъ, какъ о представляющихъ нѣкоторое сходство съ евангельскими, будеть сказано въ своемъ мѣстѣ, самыя замѣчательныя, какія только намъ приходилось встрѣчать. Сходство это, должно сказать, лишь наружное и, вопреки мнѣнію нѣкоторыхъ, не представляетъ въ себѣ ничего необыкновенного. Между тѣмъ другіе находили его столь важнымъ, что считали нужнымъ такъ или иначе объяснять его. Одни утверждали, что Господь усв�ивалъ Себѣ притчи, соотвѣтствовавшія Его цѣлямъ, преобразуя и исправляя ихъ. Другіе приписывали притчамъ іудейскимъ позднѣйшее происхожденіе, думая, что раввины, по своему предубѣжденію, искали въ христіанскихъ книгахъ противорѣчія, и, воспользовавшись заимствованнмъ изъ нихъ матеріаломъ, умалчивали о его истинномъ источнике⁹⁰). Такія догадки совершенно бесполезны. Лайтфутъ сдѣлалъ собраніе этихъ притчей подъ заглавиемъ: «Остроуміе, выкраденное евреями изъ Евангелія» (Wit, stolen by the Jews out of the Gospel⁹¹); но ни въ приведенныхъ имъ, ни въ приводимыхъ другими нѣть такого поразительного сходства, чтобы нужно было поднимать вопросъ о вѣроятности общаго ихъ происхожденія. Ненависть и презрѣніе іудеевъ къ священнымъ книгамъ христіанъ⁹²), простиравшіяся на всѣ иностранная литература, дѣлаютъ невѣроятнымъ такое предположеніе. Находимое въ нихъ сходство было неизбѣжно, такъ какъ одна и даже вѣнчальная природа была источникомъ, откуда почерпались образы, поясненія и примѣры. Достаточно разсмотрѣть одну, и притомъ лучшую изъ притчей Талмуда, сходную съ евангельской. Ее сравнивали съ послѣдней частью притчи о бракѣ царскаго сына, по отношенію къ брачной одеждѣ. «Раввины, объясняя слѣдующій текстъ Екклезіаста (XII, 7): «духъ возвратится къ Богу, Который далъ его. Онъ далъ тебѣ его чистый, блюди, чтобы и

господинъ сада? Онъ приказалъ одного посадить на плечи другаго и затѣмъ осудилъ ихъ и наказалъ вмѣстѣ. Подобнымъ же образомъ поступить и Богъ: душа будетъ опять водворена въ тѣло, и Онъ будетъ судить одинаково какъ душу, такъ и тѣло».

⁹⁰) Такъ думають Карповъ, Сторръ, Лайтфутъ и Пфейферъ (Theol. Jud. atque Mohamm. th. 40—43).⁹¹

⁹¹) Erubhin, гл. 20.

⁹²) Gfrorer, Urchristenthum, vol. I, p. 115 и сл.

возвратить его въ чистотѣ» — говорили такъ: это подобно земному царю, раздававшему слугамъ своимъ царскія одежды. Мудрые тщательно ихъ сложили и убрали, но глупые пошли своей дорогой и, облекшись въ эти одежды, принялись за обычныя работы. Черезъ нѣсколько времени царь потребовалъ свои одежды обратно: мудрые возвратили ихъ бѣлыми, какими и получили, а глупые представили испачканными. Царь былъ доволенъ мудрыми и сказалъ: уберите одежды; а слугъ тѣхъ отпустите съ миromъ. На глупыхъ онъ разгневался и сказалъ: отдайте вымыть одежды, а этихъ слугъ заключите въ тюрьму. — Такъ Господь поступаетъ съ тѣлами праведныхъ; согласно изречению Исаи LVI, 2, съ ихъ душами согласно 1 Царствъ XXV, 29⁹³), съ тѣлами же грѣшныхъ согласно Исаи LVIII, 22; VII, 21, а съ душами ихъ согласно 1 Цар. XXV, 29». Но за исключениемъ царя, являющагося въ обѣихъ притчахъ, а также похвалы и порицанія за одежды, гдѣ тутъ дальнѣйшее сходство? Не останавливаясь на поверхности притчи, скорѣе можно видѣть въ ней большую аналогію съ притчею «о талантахъ», такъ какъ въ обѣихъ дѣло идетъ о возвращеніи взвѣренной собственности и о расчетѣ со слугами, которые ею пользовались. Но какое отдаленное подобіе! Здѣсь во всемъ произволь! Раздача одеждъ съ тѣмъ, чтобы ихъ не употребляли, и обратное ихъ востребованіе — имѣютъ ли какое нибудь приложеніе въ дѣйствительной жизни?⁹⁴) Какъ въ сравненіи съ этимъ правдоподобно то, что хозяинъ, отхо-

⁹³) Meuschen, N. T. Ex. Talm. Illust. p. 117 (сн. р. 111, 194, 195). и Wetstein, N. T. p. 727, 765. Притчи, приводимыя Отто, обращеннымъ іudeемъ, отпавшимъ потомъ опять въ іудейство, въ книгу подъ заглавиемъ Gali Razia, были передѣланы имъ съ цѣлью показать болѣе тѣсное сходство между ними и евангельскими притчами; если бы не это, то онѣ были бы дѣйствительно замѣчательны (Pfeiffer, Theol. Iud. th. 39).

⁹⁴) Эта притча, какъ и многія другія изъ раввинскихъ притчей, грѣшила почти противъ всякаго правила, которое надлежитъ соблюдать при такихъ сочиненіяхъ, если только они должны заключать въ себѣ какую либо убѣдительность. Такъ, авторъ трактата Ad Hocenpium, I, 9, говорить: „правдоподобіе разсказа зависитъ отъ того, если мы говоримъ, какъ требуетъ этого обычай, мнѣніе и природа, т. е. если согласуются между собою теченіе времени, степени характеровъ, основаніе плановъ и сообразность мѣстъ, такъ чтобы нельзя было возражать, что или для этого было недостаточно времени, или не было надлежащей причины, или неудобно было мѣсто, или самое лицо не могло сдѣлать или испытать подобныхъ вещей“.

дя въ далекую страну, распредѣляетъ свое имущество слугамъ, а по возвращеніи требуетъ у нихъ отчета ⁹⁵⁾?

Но довольно обѣ іудейскихъ притчахъ ⁹⁶⁾). Между отцами церкви немногіе прибѣгали къ притчамъ для изъясненія посредствомъ ихъ духовныхъ истинъ. Двѣ или три находятся въ «Пастырь» у Ермы. Вся третья книга его по содержанію приточная, излагающая духовныя истины въ чувственныхъ образахъ и притомъ въ видѣніяхъ, доступныхъ зрѣнію, а не слуху. Есть однако притчи и въ тѣснѣйшемъ смыслѣ; таково напр. ⁹⁷⁾) усовершенствованное изложеніе вышеприведенной раввинской притчи. «Возврати Богу духъ цѣлый, какимъ ты получилъ его; если бы ты далъ бѣлльщику цѣлое платье и такимъ же желалъ получить его обратно, а онъ представилъ бы его тебѣ разодраннымъ, то принялъ ли бы ты его? Не сказалъ ли бы ты въ сердцахъ: я далъ тебѣ платье цѣлое, зачѣмъ же ты его изодралъ и сдѣлалъ негоднымъ? Разодранное, теперь оно мнѣ ненужно. Если ты такъ скорбишь о своемъ платьѣ и сѣтуешь, что оно не возвращено тебѣ въ цѣлости, какъ, думаешь ты, поступить съ тобою Бѣгъ, даровавшій тебѣ духовное совершенство, которое ты обезобразилъ до того, что духъ твой неспособенъ на служеніе Господу? Онъ сталъ непотребенъ, потому что развращенъ тобою». Есть нѣсколько своеобразныхъ притчей въ твореніяхъ Ефрема Сирина, но не очень удачныхъ и крайне безцвѣтныхъ ⁹⁸⁾). У Оригена встрѣчается родъ притчи, весь-

⁹⁵⁾ Унгеръ (De parab. Jes. Nat. p. 162) замѣчаетъ, что занялся такимъ сравненіемъ евангельскихъ притчей съ іудейскими „частью, чтобы избавить настъ отъ моднаго, но возмутительного обычая сравнивать мѣста изъ раввиновъ съ учениемъ Иисуса, что часто весьма мало помогаетъ ихъ истолкованію..., частью, чтобы мы отсюда могли яснѣе понять превосходство притчей Иисуса“.

⁹⁶⁾ Въ апокрифическихъ евангелияхъ пѣть притчей. И действительно, гдѣ совершенно нѣть нравственного элемента, какъ въ этихъ никуда негодныхъ измышленіяхъ, тамъ и надо было ожидать только отсутствія какъ этой, такъ и всякой другой формы сообщенія духовной истины.

⁹⁷⁾ Simil. IX, 32. Cp. Simil. V, 2. Весьма добросовѣтная оценка значенія ихъ находится въ Donaldson's History of Christian Literature, vol. I, p. 271 и слѣд.

⁹⁸⁾ Вотъ лучшая, какую мы только знаемъ, но о ней мы судимъ только по ея латинскому переводу: „два человѣка отправились въ извѣстный городъ, который лежалъ въ какихъ нибудь 30 стадіяхъ; и когда они сдѣлали двѣ или три стадіи, то пришли къ мѣсту близъ дороги, гдѣ находились лѣсь и тѣнистыя деревья, потоки воды и много всякаго удовольствія. Когда они смотрѣли на все это, одинъ изъ двухъ путешественниковъ, быстро направляя свой путь къ городу своихъ желаній, прошелъ мимо этого мѣста, какбы состязающейся въ бѣ-

ма замѣчательный; онъ хотѣлъ уяснить чрезъ нее характеристику проповѣди св. ап. Павла, ея обиліе, глубину, ея темныя мѣста, ея великія истины, лишь отчасти имъ указаныя и потому для насть не вполнѣ ясныя. Отличительныя черты его апостольскаго ученія рѣдко кѣмъ были такъ удачно схвачены ⁹⁹). Эдмеръ, ученикъ Ансельма, сохранилъ родъ сборника отрывковъ изъ его проповѣдей и застольныхъ бесѣдъ ¹⁰⁰). Въ немъ содержится не мало подо-

тѣ; а другой сначала остановился посмотреть и затѣмъ остался тамъ. Позднѣе, когда ему хотѣлось уже выходить изъ тѣни деревъ, онъ побоялся зноя и такимъ образомомъ, оставаясь еще дольше въ этомъ мѣстѣ и въ то же время наслаждаясь и увлекаясь его пріятностью, былъ настигнутъ однимъ изъ дикихъ звѣрей, обитавшихъ въ этомъ лѣсу, былъ схваченъ имъ и увлеченъ въ логовище. Его спутникъ, который ни прерывалъ своего путешествія, ни позволилъ себѣ увлечься красотою деревъ на своемъ пути, прямо прибылъ въ городъ¹⁰¹. См. также Рагаenes, XXI, 28.

⁹⁹) Слѣдующая притча весьма удачно вводится въ его „Комментарій“ на посланіе къ Римл. V, 12—21: „и нѣ кажется, ап. Павель, особенно въ мѣстахъ, полежащихъ теперь нашему разсужденію, говорить нѣчто въ родѣ слѣдующаго: представимъ себѣ вѣрнаго и благоразумнаго раба, котораго господинъ великия царь вводить въ царскую сокровищницу и показываетъ ему различныя великия палаты, ходы къ которымъ разнообразны и запутаны, такъ что входъ показывается ему однимъ путемъ, а выходъ—другимъ, причемъ иногда различные входы всѣ ведутъ въ ту же комнату; представимъ себѣ также, что вѣрному рабу, который былъ такъ обведенъ кругомъ по всѣмъ помѣщеніямъ, была показана одна сокровищница съ царскимъ серебромъ, другая съ его золотомъ и нѣкоторыя также съ драгоценными камнами, перлами и различными украшеніями, равно какъ и мѣста, гдѣ хранятся царская багряница и діадемы; представимъ затѣмъ, что ему показаны палаты царицы во многихъ различныхъ дворцахъ, и все это было показано ему въ двери не настежъ открытыя, а только въ щелку, такъ что онъ, и зная о сокровищахъ и царственномъ богатствѣ своего господина, въ то же время не имѣть яснаго и отчетливаго представленія о нихъ. Послѣ этого представимъ себѣ, что слуга этотъ, пользующійся такимъ довѣріемъ, что его царь и господинъ познакомилъ его со всѣмъ объемомъ своего богатства, посланъ собратъ войско для царя, и ему предоставлено сдѣлать наборъ и произвести испытаніе солдатамъ, такъ какъ онъ слуга довѣренный, то чтобы привлечь въ царскую службу больше людей и собратъ для него большие войска, онъ почувствуетъ себя въ необходимости отчасти открыть то, что онъ видѣлъ; затѣмъ, такъ какъ онъ благоразуменъ и знаетъ, что секреты царя необходимо содѣржать въ тайнѣ, онъ скорѣе прибѣгнетъ къ какимъ либо намекамъ, чѣмъ къ дѣйствительнымъ сообщеніямъ, такъ что хотя о могуществѣ царя и дано будетъ имъ знать, однако же порядки и украшенія въ его дворцѣ и домохозяйствѣ останутся всетаки скрытыми. Точно такимъ же образомомъ, какъ намъ думается, поступаетъ и ап. Павель въ этихъ мѣстахъ“.

¹⁰⁰) De S. Anselmi Similitudinibus. Оно опубликовано въ концѣ Бенедиктинского изданія сочиненій Ансельма. Самою лучшую мы считаемъ притчу о храненіи сердца со всѣмъ приложеніемъ, и изъ нея мы приведемъ лишь столько, чтобы дать нѣкоторое понятіе и о всей притчѣ (41): „наше сердце подобно мельницѣ, которая всегда мелеть и которую господинъ вѣрилъ на храненіе

бій и пояснительныхъ рассказовъ. Помѣщено также нѣсколько полныхъ притчей, но не отличающихся тѣмъ изяществомъ, како-го можно бы ожидать отъ произведеній, вышедшихъ непосредствен-но изъ подъ его руки. Есть двѣ притчи въ твореніяхъ Франциска Ас-сизскаго, не имѣющія однако никакого достоинства ¹⁰¹⁾). Гораздо лучшаго свойства притчи, встрѣчающіяся въ греческой ре-лигіозной повѣсти седьмаго или осьмаго вѣка, подъ заглавіемъ «Варлаамъ и Ioасафатъ», приписываемой безъ достаточнаго до-казательства Іоанну Дамаскину и часто съ его сочиненіями по-мѣщаемой. Платя имъ должную дань удивленія ¹⁰²⁾), нельзя не замѣтить, что многія изъ нихъ не оригиналны, такъ какъ не трудно прослѣдить ихъ происхожденіе изъ болѣе раннихъ источни-ковъ ¹⁰³⁾). Притчи св. Бернарда ¹⁰⁴⁾), имѣющія видъ аллегоріи, весь-ма изящны и назидательны.

одному изъ своихъ рабовъ съ наказомъ, чтобы онъ мололъ на ней только хлѣбъ своего господина и питался тѣмъ, что онъ смелъ. Но у его раба былъ врагъ, который всякий разъ, когда находилъ, что мельница оставалась безъ при-смотра, немедленно бросалъ въ нее или песку, который разбрасывалъ муку, или смолы, которая склеивала ее, или что нибудь такое, что вообще портило ее, хотя бы мякину, которая просто занимала ея мѣсто. Если бы поэтому слуга тотъ хо-рошо оберегаль свою мельницу и мололь на ней только хлѣбъ своего господина, то онъ служилъ бы и своему господину, и добывалъ бы хлѣбъ для самого себя. И вотъ, эта мельница, которая всегда что нибудь мелеть, есть человѣческое серд-це, которое непрестанно размышляетъ о чемъ нибудь". Сн. 42, 46.

¹⁰¹⁾ Opp. Paris, 1641, p. 83.

¹⁰²⁾ См. *Dunlop, History of Fiction*, London, 1845, p. 40 и сл. Розенкранцъ называетъ ихъ чудесно-прекрасными притчами (*Gesch. d. Poësie*, vol. II, p. 46). Сн. *Wicner Jahrb.* 1824, pp. 26—45, и *Max. Muller, Chips from a German Workshop*, vol. IV, pp. 176—189.

¹⁰³⁾ „Я слышалъ, что нѣкогда былъ великий городъ, въ которомъ граждане по установленвшемуся обычаю брали какого либо иноземца, совершенно незнанаго и незнакомаго съ законами и обычаями этого государства, и дѣлали его своимъ царемъ, такъ что въ теченіе одного года онъ имѣлъ власть надъ всѣмъ и свободно, безъ всякаго препятствія, могъ дѣлать, что только хотѣлъ. Послѣ того однако же, какъ онъ прожилъ въ совершенной свободѣ отъ всякаго рода заботъ и проводилъ свои дни въ роскоши и наслажденії, безъ всякой мысли о страхѣ, и думал, что цар-ство сдѣлалось его собственнымъ навсегда, они вдругъ возставали противъ него, снимали съ него царственное одѣяніе и, проволочивъ его патимъ по городу, какъ бы въ тріумфѣ, изгоняли его на одинъ большой и отдаленный островъ. Здѣсь, не снабженный ни пищею, ни одѣяніемъ, онъ подвергался ужасному голоду и наго-тѣ и находилъ, что удовольствія и веселіе сердца, которыми онъ наслаждался, теперь, сверхъ всякаго чаянія, измѣнились лишь для того, чтобы причинить ему скорбь выше всякаго чаянія. Случилось однажды, согласно съ древнимъ обы-чаю и учрежденіями этихъ гражданъ, что на ихъ престолѣ былъ призванъ че-ловѣкъ, одаренный великою проницательностью ума, и онъ, отнюдь не увлекаясь

Хотя собственно притчи весьма рѣдки въ произведеніяхъ первыхъ церковныхъ писателей, но въ учениі ихъ преобладаетъ приточный элементъ, чего и можно было ожидать отъ ихъ проповѣдей, популярныхъ въ вѣрномъ и лучшемъ значеніи этого слова. Въ сочиненіяхъ бл. Августина множество удачныхъ пояснительныхъ разсказовъ, которые могли бытъ изложены въ формѣ притчей. Можно затрудниться среди этого безконечнаго разнообразія въ выборѣ примѣровъ, но мы ограничимся приведеніемъ одного. Онъ говорить о Сынѣ Божіемъ и грѣшникоѣ, какъ пребывающихъ въ одномъ и томъ же мірѣ, при однихъ человѣческихъ условіяхъ. «Но, продолжаетъ онъ, какое великое различіе между тюремнымъ узникомъ и посѣтителемъ, пришедшемъ навѣстить его! Они оба въ стѣнахъ тюрьмы: незнающій можетъ предположить, что оба они равно невольники, тогда какъ одинъ— сострадательный посѣтитель, имѣющій право пользоваться своею свободою, другой—узникъ, заключенный тамъ за преступленія. Такъ велико различіе между Христомъ, сострадательнымъ посѣтителемъ человѣка, и виновнымъ человѣкомъ, заключеннымъ за свои преступленія»¹⁰⁵). Порицая тѣхъ, которые

неожиданно выпавшимъ на его долю счастьемъ и не подражая беспечности своихъ предшественниковъ по царскому достоинству, вносящіи столь позорно лишенныхъ его, заботливо и серьезно обсуждали самъ съ собою вопросъ, какъ ему позаботиться о своемъ будущемъ благосостояніи. Въ этомъ тревожномъ размышленіи касательно этого предмета, онъ былъ извѣщенъ однимъ изъ своихъ мудрѣйшихъ сановниковъ объ обычай гражданъ и о мѣстѣ постояннаго изгнанія. И такимъ образомъ онъ понялъ, что, не дѣла никакого ложнаго шага, онъ долженъ позаботиться о своемъ будущемъ обезпеченіи. Когда поэтому онъ узналъ обѣ этомъ и нашелъ, что время приблизилось, когда онъ будетъ изгнанъ на островъ и долженъ предоставить другимъ чужое царство, которымъ онъ владѣлъ по столь странной случайности, онъ открылъ свою сокровищницу, которой онъ въ то время пользовался свободно и безгранично, и, захвативъ большое количество золота, серебра и драгоценныхъ камней, поручилъ ихъ некоторымъ изъ своихъ вѣрнѣйшихъ рабовъ и послалъ ихъ заблаговременно на островъ, на который ему предстояло быть сосланнымъ. По окончаніи года, по обычаю, произошло восстание и граждане отправили царя нагими въ изгнаніе, какъ это дѣлали они и съ прежними царями. Этихъ глупыхъ и кратковременно царствовавшихъ царей онъ нашелъ удрученными самымъ жестокимъ голодомъ, но самъ онъ, отправившій свое богатство раньше себя, проводилъ свою жизнь въ постоянномъ довольствѣ и въ наслажденіи, совершенно независимо отъ этихъ вѣроломныхъ и дурныхъ гражданъ, однимъ словомъ былъ счастливъ вслѣдствіе своего собственного благоразумія¹⁰⁴. Притча эта изложена стихами Рюккертомъ въ его Brahmanische Erzähungen, а послѣ него и на ми въ нашихъ Poems, 1875 г. р. 280. Ср. 1 Тим. VI, 19.

¹⁰⁴) Въ Бенедиктинскомъ изданіи, vol. I, р. 1251 и сл.

¹⁰⁵) In. Ep. на 1 Joh. Tract. 2.

въ своемъ невѣденіи дерзаютъ обвинять пути Промысла, онъ говоритъ: «войдя въ кузницу, станешь ли ты порочить кузнеца за то, что при немъ мѣхи, наковальня, молотъ? Если у тебя есть не то чтобы искусство мастера, а простой разсудокъ человѣческій, то что ты скажешь? Не безъ причины, скажешь, мѣхи здѣсь поставлены; знаетъ про то мастеръ, но для меня причина неизвѣстна. Ты не осмѣшишься обвинять кузнеца у его горна и дерзнешь ли винить Бога въ мірѣ?»¹⁰⁶⁾ Св. I. Златоустъ также очень богатъ такими подобіями, которыя легко обращаются въ притчи; такъ, говоря о великомъ преображеніи видимой природы, объ искупленіи твари, которое послѣдуетъ за явленіемъ сыновъ Божіихъ, онъ спрашивается: «чemu подобно твореніе? Оно подобно кормилицѣ, вскорившей царскаго младенца, и когда порфирородный отрокъ восходитъ на родительскій престолъ, она также съ нимъ радуется и дѣлается участницей торжества»¹⁰⁷⁾). Но тутъ предъ нами открывается слишкомъ широкое поле, чтобы подробно обозрѣвать его¹⁰⁸⁾.

¹⁰⁶⁾ Enarr. in Ps. CXLVIII. Онъ иѣсколько болѣе приближается къ притчѣ, чѣмъ кто либо изъ нихъ. Enarr. in Ps. CIII, 26.

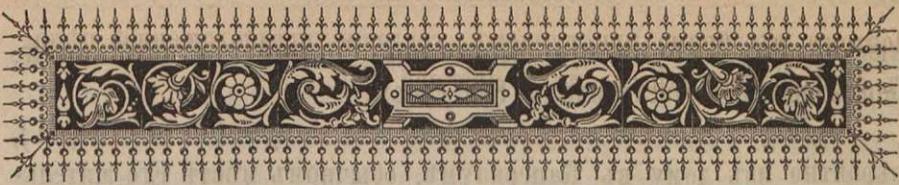
¹⁰⁷⁾ Hom. in Rom. VIII, 19.

¹⁰⁸⁾ Одну изъ нихъ, именно изъ N. de Sto Victore, мы приведемъ здѣсь (De Sacram. II, 14, 8); „пѣкоторый отецъ изгоняетъ отъ себя строптиваго сына, по-видимому, въ великомъ гнѣвѣ, чтобы чрезъ это наказаніе сынъ его могъ научиться смиренію. Но когда сынъ настаивалъ на своемъ упорствѣ, отецъ, по тайному приказу, послыаетъ къ нему его мать, которая должна была прийти не какбы посланная его отцемъ, но какбы по внушенію своего собственнаго материнскаго чувства, и, своюю женственною пѣжностью сломивъ его упорство, превратить его строптивость въ смиреніе и сообщить ему о силѣ отцовскаго гнѣва, дать объщаніе о своемъ собственномъ заступничествѣ за него и представить ему сердечный совѣтъ.... говоря ему, что гнѣвъ его отца можетъ быть уголенъ только сердечной просьбой, причемъ она и сама предлагаетъ взять на себя его дѣло и обѣщаетъ привести все къ добруму концу“. Мать здѣсь онъ объясняетъ въ смыслѣ божественной благодати. Весьма хорошая притча въ Poiret,—Economia Divina, vol. II, p. 554, V, 9 и 26, но она слишкомъ длинна, чтобы приводить ее здѣсь; другую такого же рода можно видѣть у Сальмерона, Serm. in Parab. Evang. p. 300.

¹⁰⁹⁾ Мы приведемъ однако же одну персидскую притчу, замѣчательную глубиною значенія (Deslongchamp. Fables Indiennes, p. 64). Персидскій моралистъ такъ изображаетъ преобладаніе чувственныхъ наслажденій надъ высшими духовными потребностями. „Всего лучше родъ смертныхъ уподобить человѣку, который, спасаясь отъ разъяренного слона, спустился въ колодезь и ухватился за дѣвъ вѣтви, покрывавшія его отверстіе, а ногами опершись на что то, внутри того же колодца выдававшееся: это были головы четырехъ змѣй, высунувшихся изъ своихъ норъ; на днѣ колодца усматривалась опь дракона, который съ разинутой пастью только и ждетъ минуты его паденія, чтобы пожрать его.

Поэтому мы прямо приступаемъ, согласно предположенной цѣли, къ объясненію евангельскихъ притчей¹⁰⁹).

Онъ обращаеть свои взоры на двѣ вѣтки и видить, что ихъ при самомъ началѣ беспрестанно подтачиваются крысы, черная и бѣлая. Въ то же время глазамъ его представляется другое зрѣлище, а именно: улей, наполненный пчелами; онъ начинаетъ насыщаться ихъ медомъ, и чувство этого удовольствія заставляетъ его забыть о змѣяхъ, на которыхъ стоять его ноги, и о крикахъ, подтачивающихъ вѣтки, на которыхъ онъ виситъ, и объ опасности, ежеминутно ему угрожающей, сдѣльаться жертвою дракона, выжидающаго минуты его падения, чтобы пожрать его. Его беспечность и самообольщеніе прекращаются вмѣстѣ съ его бытиемъ. Колодезь — это міръ, полный опасности и бѣдствій; четыре змѣи — это четыре элемента, изъ смѣшнія которыхъ образуется наше тѣло и которые отъ нарушенія между ними равновѣсія обращаются въ четыре смертельные яда; двѣ крысы, черная и бѣлая — это день и ночь, кои, смѣняясь, истощаютъ нашу жизнь; драконъ — это неизбѣжный конецъ, всѣхъ насть ожидающій; медь, напослѣдокъ, это чувственная удовольствія, обманчивая сладость которыхъ насть обольщаетъ и соврашаетъ съ прямого стремленія къ нашему назначенню". Ср. von-Hammer, Gesch. d. schdn. Redek. Pers. p. 183 и Варлаамъ и Ioасафъ, 12. У De Sacy (Chrest. Arab. v. II, p. 364) есть также притча; у Толюка, въ Blüthensammlung aus d. Morgenl. Myst., есть нѣсколько притчей изъ мистическихъ поэзій Персіи,—прекрасная напр. притча на стр. 105.



ТОЛКОВАНИЕ ПРИТЧЕЙ.

ПРИТЧА ПЕРВАЯ

О СЪЯТЕЛЬѢ.

Мате. xiii, 3—8, 18—23; Марк. iv, 3—8, 14—20; Лук. viii, 5—8, 11—15.

ИАДЛЕЖАЛО бы сначала сказать нѣсколько о взаимномъ соотношениі семи притчей, изложенныхъ въ xiii главѣ еванг. Матея, изъ которыхъ притча о съятелѣ есть первая; но считаемъ за лучшее упомянуть о томъ въ заключеніи истолкованія каждой въ отдѣльности изъ упомянутыхъ притчей.

Евангелистъ очевидно представляетъ эти притчи Спасителя первыми, причемъ притча «о съятелѣ» является какбы введеніемъ къ этому новому способу ученія, котораго до сихъ поръ не употреблялъ Божественный Учитель. Тоже явствуетъ изъ вопроса учениковъ: «Для чего притчами говоришь имъ» (ст. 10)? и изъ отвѣта Господа (ст. 11—17), которымъ онъ оправдываетъ этотъ новый методъ и цѣль, имѣющуюся при этомъ въ виду. Послѣдняя выражается и въ самомъ Его взглядѣ на эту притчу какъ на основную, отъ правильнаго уразумѣнія которой зависитъ уразумѣніе и послѣдующихъ: «Неужели вы не понимаете притчи сей? Какъ же вамъ разумѣть всѣ притчи» (Марк. iv, 13)? Въ первый разъ износя изъ своей сокровищницы этотъ новый даръ, Онъ предлагаетъ его щедрою рукою. Во всемъ евангелии еще не встрѣчается столь обильного собранія притчей, такой полной нити драгоценнѣйшихъ жемчужинъ. Здѣсь, прежде чѣмъ перейти къ содержанію самой притчи, неизлишнимъ будетъ съ возможною живостью представить себѣ виѣшнюю обстановку, равно какъ и виѣш-

нюю природу, окружавшую поучающего Спасителя и слушателей, внимающихъ божественному Его слову.

«*Иисусъ вышелъ въ тотъ день изъ дома*» (Мате. xiii, 1), вѣроятно изъ дома въ Капернаумъ, обычномъ мѣстѣ Его жительства, послѣ того какъ Онъ началъ Свое открытое служеніе (Мате. iv, 13), «*въ Своемъ городѣ*» (Мате. ix, 1), на берегу озера. Вышедши «*Онъ спѣхъ у моря*»¹) Генисаретскаго, означенованнаго многими событиями въ Его служеніи. Это море, называемое въ Ветхомъ Завѣтѣ Киннереѳ (Числ. xxxiv, 11; Иис. Нав. xii, 3, XIII, 21) «водами Генисаретскими», отъ прибрежнаго города того же имени (Иис. Нав. xix, 35), нынѣ Баръ-Табарія, различно называется въ евангелии—просто «моремъ» (Мате. iv, 15; Марк. iv, 1), «моремъ Галилейскимъ» (Мате. xv, 29, Иоан. vi, 1), а у еванг. Луки постоянно озеромъ (viii, 22), «озеромъ Генисаретскимъ» (v, 1), иногда, исключительно у Иоанна, «моремъ Тиверіадскимъ», по имени большаго прибрежнаго языческаго города Тиверіады (vi, 1; xxii, 1). Оно представляетъ собою небольшую площадь внутренней воды и имѣть верстъ двадцать пять въ длину и десять въ ширину, и хотя не обширно, но замѣчательно по своей красотѣ. Еврейскіе писатели представляютъ его особенно возлюбленнымъ отъ Бога предъ всѣми водами Ханаана, и дѣйствительно почти всѣ древніе писатели, о немъ упоминающіе, восторженно говорятъ о его красотѣ и о плодородіи окрестныхъ береговъ. Отъ того, по мнѣнію нѣкоторыхъ, и названо оно Генисаретъ—«садъ богатствъ»; но эта этимологія не вполнѣ достовѣрна²). Даже и теперь, когда страна страдаетъ отъ турецкой неурядицы, многіе слѣды его прежней красоты остались, и не замедлить возвратиться плодородіе его береговъ, какъ только облегчено будетъ тяжелое иго мусульманскаго деспотизма. То правда, что масличные сады и виноградники, нѣкогда вѣнчавшіе высокіе живописные холмы, съ востока и запада его окружавшіе, исчезли, но все еще эта мѣстность богата лимонными, апельсинными и финиковыми деревьями, между тѣмъ какъ на возвышенностяхъ въ изобилии встречаются

¹⁾ Τὴν παραθαλασσίαν (Мате. IV, 13), вѣроятно такъ назывался для отличія его отъ другаго Капернаума на потокѣ Кисонѣ.

²⁾ Бл. Иеронимъ (De Nomin. Heb.) объясняетъ Gennesar въ смыслѣ Hortus Principum.

произведенія свойственныя болѣе умѣреннымъ климатамъ; низменные берега покрыты благовонными кустарниками, а вода здорова и пріятна для питья, свѣжа, до самаго русла прозрачна и теперь такъ же тихо скользить по бѣлому песку, покрывающему его берега, какъ и тогда, когда стопы Сына Божія напечатывались на этихъ пескахъ или шествовали по его водамъ³). На берегу этого-то прекраснаго озера собралась многолюдная толпа народу, ибо, хотя озеро окружено горами, но горы эти нигдѣ не спускаются обрывисто въ воду, а оставляютъ болѣе или менѣе широкое пространство вдоль берега; число слушавшихъ было такъ велико, что, какъ повѣствуетъ евангелистъ Лука (υ, 1), они тѣснили Господа, и Онъ нашелъ нужнымъ войти въ корабль и, отдалившись нѣсколько отъ берега, «поучалъ ихъ много притчами».

По порядку притча «о святель» есть первая; она, какъ и многія другія, основана на одномъ изъ обычныхъ житейскихъ дѣлъ. Взору Спасителя не вдалекѣ могло представляться зреюще хозяина, засѣвающаго воздѣланное поле⁴). Какъ общедоступ-

³) I. Флавій (Bell. Jud. III, 10, 7) приходитъ въ высоко поэтическое одушевленіе при описаніи его красотъ; въ *Rdhr*, Palästina (называемой у Гете „славной книгой“), р. 67, есть весьма одушевленное описание этого озера и окружающей мѣстности; см. также *Lightfoot*, Chorograph. Cent. LXX, 79, и *Meuchen*, Nov. Test. ex Talm. Illustr. p. 151, Робинсонъ (Bibl. Researches, vol. III, p. 253) описываетъ его менѣе восторженно. Онъ говоритъ, правда, объ этомъ озерѣ какъ „прекрасной площади прозрачной воды въ глубоко стиснутомъ бассейнѣ“; но форма холмовъ „правильныхъ и почти непрерывныхъ высотъ“ (312) казалась для его глазъ „округленной и подавленной“, и такъ какъ посѣщеніе его приходилось на средину лѣта, когда весенняя зелень уже вся исчезаетъ, то онъ жалуется на обнаженность общаго вида картины. Но описанія, превосходящія всѣ другія картиною точностью своихъ подробностей и ничего не оставляющія больше желать читателю, исключая желанія самому повидѣть „эту священнѣйшую площадь воды, какая только есть на землѣ“, можно видѣть у Станлея, въ его *Sinay and Palestin*, pp. 361 — 378. Ср. также *Keim*, Jesu von Nazara, v. I, p. 598 и сл., гдѣ превосходно изображаются всѣ виѣшнія обстоятельства евангельской исторіи.

⁴) Стандей слѣдующими разительными чертами изображаетъ соответствіе этой мѣстности съ великою притчею: „Тамъ виднѣлось засѣянное поле, покатое къ уровню воды. Посреди его пролегала торная дорога, служившая вмѣстѣ для прогона скота, и ничемъ не огороженная со стороны хлѣбныхъ полосъ противъ потравы. Тамъ была „добрая почва“, отличающая эту равнину и ея окрестности отъ бесплодныхъ холмовъ въ другихъ мѣстахъ, склоняющаяся къ самому озеру и представляющая сплошное хлѣбное поле, гдѣ не встрѣчается особыхъ промежутковъ. Тамъ былъ каменистый грунтъ, свойственный холмамъ, разрѣзывающимъ засѣянныя поля и луга. Тамъ были большие терновые кусты — послуживши, какъ говорить преданіе, для терноваго вѣнца — возвышавшіеся, подобно плодовымъ

нымъ характеромъ евангелія объясняется тотъ фактъ, что въ нихъ именно встрѣчаются притчи, а не въ посланіяхъ, гдѣ ихъ не встрѣчается совсѣмъ; такъ и самыя притчи по существу своему предполагаютъ своимъ содержаніемъ явленія самой обыденной жизни, повседневныя хлопоты и труды людей, и вотъ такимъ образомъ трудъ сѣятеля, подавшій поводъ къ объясненію вѣчной духовной истины, возводится на степень высокаго достоинства. «Вышелъ сѣятель сѣять сѣмя» — сколько достоинства и ободрѣнія заключается въ этихъ золотыхъ словахъ для всякаго труженика, усердно проводящаго борозду!

Сравненіе отношеній между учителемъ и поучаемыми съ одной стороны, и между сѣятелемъ и почвою съ другой, при чемъ истина уподобляется сѣмени, основывается на такой глубокой аналогіи естественнаго и духовнаго міра, что мы не должны удивляться, встрѣчаясь съ нимъ не только въ св. Писаніи (1 Петр. I, 23; 1 Іоан. III, 9), но и у языческихъ мудрецовъ⁵⁾, которые вполнѣ сознавали, что значить ученіе и какъ сильно можетъ дѣйствовать духъ одного человѣка на душу и сердце его собратій. Если и слова человѣческія, когда только это не просто слова, укореняются въ умѣ и сердцѣ слушающихъ, и при постепенномъ развитіи пускаютъ ростки⁶⁾, то насколько возвышеніе оправдывается эта истина въ словѣ Божіемъ, которое съяль и сообщалъ Тотъ, кто самъ былъ Слово⁷⁾. Преимущественно то сло-

деревьямъ внутреннихъ странъ, посреди волнующагося посѣва пшеницы». Сравни Thomson, The Land and the Book, vol. I, p. 115.

⁵⁾ Гроцій и нѣкоторые другие представляютъ весьма много пояснительныхъ мѣстъ изъ греческихъ и латинскихъ писателей, изъ Аристотеля, Цицерона (Tusc. II, 5), Плутарха, Квинтиліана, Філона и др. Оставляя ихъ цитаты, приведемъ слова Сенеки (Еп. 73); „Богъ приходитъ къ людямъ; скажу болѣе: Онъ вселяется въ людей. Безъ Бога нѣть добрыхъ мыслей въ человѣкѣ. Въ тѣлахъ человѣческихъ посѣяны божественные сѣмена, которыя при добромъ воздѣлываніи, выходятъ на свѣтъ, соответственныя своему происхожденію: при дурномъ воздѣлываніи они, какъ въ безплодной и болотной почвѣ, заглушены и вмѣсто добрыхъ зеренъ производятъ безполезныя травы“.

⁶⁾ Такъ, Шекспиръ говорить о человѣкѣ высокой мудрости: „свои правдоподобные слова онъ не просто разсѣялъ въ уши, но внѣдрилъ ихъ такъ, чтобы они росли и приносили плодъ“.

⁷⁾ Сальмеронъ (Serm. in Par. Evang. p. 30) въ бесѣдѣ на притчи говорить: „Какъ Христост есть врачъ и лекарство, Первосвященникъ и жертва, Искупитель и искупленіе, Законодатель и законъ, Привратникъ и дверь, такъ есть Сѣятель и сѣмя. Ибо и само евангеліе есть не что иное, какъ Христосъ воплотившій-

во имѣть право называться съменемъ, которое производить на сердца слушателей не временное и частное дѣйствіе, а вполнѣ ихъ преобразуетъ и обновляетъ,—то слово живой истины, силою котораго люди вновь рождаются для «царствія Божія», слово, которое «пребываетъ во вѣки» (1 Петр. 1, 23, 25). Господь несомнѣнно заявилъ Себя главою святителей съмени (не исключая, конечно, апостоловъ и ихъ преемниковъ)⁸), такъ какъ и въ притчѣ «о плевелахъ», съ большою полнотою чѣмъ въ какомъ либо иномъ мѣстѣ, святителемъ доброго съмени именуется Сынъ человѣческій⁹). По истинѣ кого, какъ не Его единаго, можемъ мы имѣть въ виду, когда хотимъ уразумѣть вполнѣ значеніе первыхъ словъ притчи: «вышелъ Святитель спать»¹⁰). Его вступленіе въ міръ было исхожденіемъ на съяніе; слово о царствѣ, которое впервые провозгласилъ Онъ, было Его съмѧ; сердца людей—Его почва, гдѣ другіе потому только могли съять, что Онъ первый съялъ; они трудились только для дѣла, которое Онъ благословилъ и началъ.

«И когда спялъ онъ, иное упало при дорогѣ и было потоптано; и птицы небесныя поклевали его». Иное съмѧ упало при дорогѣ, гдѣ земля не была всхахана и гдѣ слѣдовательно оно не могло углубиться въ ней, а легло на поверхности; тамъ оно было потоптано прохожими или стало легкою добычею птицъ, которыхъ на востокѣ цѣлыми стаями сопровождаютъ съющаго земледѣльца и стараются поклевать бросаемыя имъ хлѣбныя зерна. Эта притча есть одна изъ тѣхъ весьма немногихъ, истинному толкованію которой мы внимаемъ изъ устъ Спасителя, и эти слова Онъ объясняетъ такъ: «посплюное при дорогѣ значитъ слушающихъ и неразумлющихъ, кѣ которымъ потомъ приходитъ діаволъ

ся, родившійся, благовѣствующій, умирающій, воскресшій, посылающій Духа Святаго, созидающій церковь, освящающій ее и ею правящій¹¹.

⁸⁾ У Испидора Пелусиota (Ер. 176, р. 326) есть возвышенное сравненіе, которымъ онъ уподобляетъ ап. Павла Триполему, крилатому разсѣвателю съмени по землѣ.

⁹⁾ См. однако же доводы Грэсвелля въ пользу противнаго (Exp. of the Par. vol. V, th. 2, p. 238).

¹⁰⁾ Сальмеронъ (Serm. in Parab. p. 29): «Онъ вышелъ чрезъ актъ воплощенія, облеченный которымъ Онъ вышелъ именно какъ домохозяинъ, который даетъ одежду, пригодную для дождя, зноя и холода, и однако же Онъ былъ царь».

и уноситъ слово изъ сердца ихъ. У еванг. Луки діаволь еще яснѣе представляется врагомъ и противникомъ царствія Господа (о чмъ будетъ сказано въ слѣдующей притчѣ), такъ какъ прибавлена причина, по которой онъ исторгаетъ сѣмя—«*чтобы они не упроверали и не спаслись*». Было бы очень естественно понимать значеніе птицъ безлично, т. е., разумѣть подъ этимъ житейскія условія, враждебныя истинѣ. Иначе толкуеть Господь. Онъ разсматриваетъ царство зла, олицетворяемое въ образѣ «*лукаваго*»¹¹⁾, какъ противодѣйствующее царствію Божію.

Слѣдующія слова, приводимыя только однимъ евангелистомъ Матеемъ: «*и не разумлюющихъ*», ясно выражаютъ, каково бываетъ то первое состояніе души и сердца, на которое слово Божіе не производить никакого, даже преходящаго впечатлѣнія. Человѣкъ «*не разумѣетъ его*», не сознаетъ своего отношенія къ слову, которое слышитъ, или къ царству благодати, благовѣтствуемому этимъ словомъ. Все что говорить о связи человѣка съ высшимъ невидимымъ міромъ, все что говорить о грѣхѣ, обѣ искупленіи, о святости, для него непостижимо и не имѣть значенія. Но какъ дошелъ онъ до такого состоянія? Онъ самъ себя довѣль до того; въ сердце свое онъ открывалъ свободный доступъ всѣмъ житейскимъ соблазнамъ, пока оно не отвердѣло какъ каменистая дорога¹²⁾, пока не истощилась самая почва, въ которой слово Божіе должно было пустить корень; онъ не поднялъ и не разрыхлялъ ее тяжелымъ плугомъ закона, который бы предварительно приготовилъ почву для принятія евангельского сѣмени. Но не одно только неблагопріятное условіе почвы дѣлаетъ безнадежнымъ состояніе этого человѣка, отнимаетъ самую возможность прозябанія сѣмени въ его сердцѣ: есть еще какой-то зоркій врагъ, готовый воспользоваться этимъ дурнымъ состояніемъ, воспользоваться всякимъ оружіемъ, которое человѣкъ даетъ ему въ руки, противъ спасенія человѣка... И вотъ, чтобы такой слушатель «*не упровералъ и не спасся*»,

¹¹⁾ О поупрѣс у еванг. Матея, ὁ Σατανᾶς у еванг. Марка, ὁ διάβολος у еванг. Луки.

¹²⁾ H. de Sto. Victore (Annott. in Matt): «*придорожная страна есть сердце, которое истоптано и изсушено постояннымъ прохожденіемъ злыхъ мыслей*»; Корнелій а Лапіде: «*придорожная страна есть укоренившіяся обычай мірской и слишкомъ суэтной жизни*».

онъ высылаетъ своихъ слугъ, въ видѣ дурныхъ мыслей, мірскихъ пожеланій, плотскихъ похотей, и съ ихъ помощью, по выраженію еванг. Марка, «*похищаетъ слово, постыянное въ сердцахъ ихъ*».

Было и другое сѣмя, которое сначала обѣщало лучшій урожай, но подъ конецъ также оказалось пропавшимъ: «*иное упало на мѣста каменистые, где немного было земли*¹³⁾, и скоро взошло; потому что не глубоко было въ землю». Каменистые мѣста, *πετρόδος* у еванг. Матея, называются «камнемъ» «*πέτρα*» у еванг. Луки, и это имѣть свое значеніе. Каменистая почва, хотя и содержитъ въ себѣ много камня, не помѣшила бы корню пробиться глубже, потому что корни сами находятъ себѣ дорогу, проникая между камнями до влажной почвы. Камень же означаетъ здѣсь мѣста, занимающія большое пространство въ Палестинѣ и покрытыя тонкимъ слоемъ земли; такая каменная подкладка представляеть непреодолимую преграду растительности¹⁴⁾. Такъ какъ сѣмя упало на весьма тонкій слой почвы, то тѣмъ скорѣе появился ростокъ на поверхности, но камень не допускалъ корню углубляться, и потому ростокъ сильно пошелъ въ стебель, не укореняясь въ почвѣ, «*ибо не имѣлъ влаги*¹⁵⁾; растеніе не способно было противиться изсушающему зною солнца и, опаленное лучами, поблекло и умерло¹⁶⁾.

Обращаемся опять къ истолкованію Спасителемъ Его соб-

¹³⁾ *Ανατέλλειν* однажды встрѣчается въ переносномъ смыслѣ въ Новомъ Завѣтѣ (Мате. V, 43); такъ и въ Быт. III, 18; Ис. XLV, 8 (LXX). Оно особенно употребляется, какъ и здѣсь, о восходѣ солнца или звѣзды (Числ. XXIV, 17; Ие. LX, 1; Малах. IV, 2); но также о восходѣ растеній на землѣ (Быт. XIX, 25; Ис. XLIV, 4; Йезек. XVII, 6; Пс. XC, 7); также *ἐξανατέλλω* въ этой настоящей притчѣ. Въ томъ и другомъ смыслѣ титулъ *Ανατολὴ* принадлежить Христу и въ обоихъ прилагался къ Нему; какъ Онъ есть вѣтвь (*Ανατολὴ*, Зах. VI, 12, по LXX), то Онъ же есть и разсвѣтъ дня (Лук. I, 78; Сн. Отк. II, 28; XXII, 16). *Ἐκαυρατίθη* (Мате. XIII, 6; сн. Марк. IV, 6) переводится различно; въ Вульгатѣ *aestuaverunt*; у Тиндалля и Краунмера—„подверглись зною“ и т. д.

¹⁴⁾ Бенгель: «Здѣсь указывается не на камни, по полямъ разсѣянные, но на каменистый слой подъ тонкимъ землянымъ слоемъ».

¹⁵⁾ *Ίχράς* встрѣчается только здѣсь въ новомъ завѣтѣ, дважды у LXX, Ерем. XVII, 8, *καὶ ἔσται ως ἔύδου εὐθυνοῦν παρ̄ ὅδατα, καὶ ἐπὶ ἵκμάδα βαλεῖ ῥῶς* аутоб *καὶ οὐ φοβηθήσεται ὅταν ἔλθῃ καῦμα* („ибо онъ будетъ какъ дерево, посаженное при водахъ ипускающее корни свои у потока; не знаетъ оно, когда зной“) и Иов. XXVI, 14.

¹⁶⁾ О соотвѣтствіи этого выраженія съ мѣстною природою свидѣтельствуетъ Пліній (Н. Н. XVII, 3). „Въ Сиріи нащупать весьма не глубоко, такъ какъ подъ поверхностью лежитъ каменистый грунтъ, лѣтомъ изсушающей сѣмена“. Та же са-

ственныхъ словъ (Лук. viii, 13). «*Послѣянное на камняхъ означаетъ того, кто слышитъ слово и тотчасъ съ радостью принимаетъ его, но не импетъ въ себѣ корня, и временемъ опровергутъ, а во время искушения отпадаетъ*». Хотя исходъ оказывается точно такимъ же въ этомъ случаѣ, какъ и въ предыдущемъ, но не того можно было ожидать. Сердце этого рода слушателей повидимому не далеко отъ воспріятія истины; благую вѣсть о царствѣ Божиемъ принимаетъ оно тотчасъ и съ радостью¹⁷⁾. Самая радость эта очень естественна. Какъ не радоваться при получении доброй вѣсти (Дѣян. viii, 8; xvi, 34; Гал. v, 22; 1 Петр. i, 6)? Но увы! въ этомъ случаѣ радость, столь внезапно ощущаемая, происходитъ, какъ явно обнаруживаются послѣдствія, не отъ мысли о великости благодѣянія, хотя и сопряженаго съ борьбою, лишеніями и жертвами; эта радость происходитъ отъ поверхностнаго взгляда, отъ опущенія изъ виду послѣдующихъ жертвъ и трудностей. Вотъ въ чёмъ заключается роковое различие радости слушателей этого рода отъ радости обрѣтшаго сокровище (Мате. xii, 44), «который идетъ и все, что импетъ, продаетъ, чтобы имѣть возможность купить поле, содержащее въ себѣ сокровище»; онъ готовъ отречься отъ всего, готовъ все терпѣть, чтобы пріобрѣсть Христа. Здѣсь является предъ нами состояніе души, не съ упорствомъ отвергающей истину, но безсильной для всякаго болѣе глубокаго настроенія. Таково именно было настроеніе толпы народа, сопровождавшей часто Иисуса и не думавшей о томъ, что требовалось отъ истинныхъ Его учениковъ, толпы, обратясь къ которой, Онъ прямо и ясно выразилъ, какія именно требуются условия отъ хотяющихъ Ему послѣдователь (Лук. xiv, 25—33; Иис. Нав. xxiv, 19). Этого-то именно и не выполнилъ описываемый теперь нами слушатель. Его привлекли къ христіанству радостная и утѣшительная обѣтованія¹⁸⁾, нравственная высота ученія, а не то, какъ оно отвѣчаетъ мал почва описывается у Теофраста какъ ὄπόπετρος (нѣсколько каменистая). Въ Мате. VII, 24, 25 (ср. Лук. VI, 48) подразумѣвается, что всякий, кто будетъ рыть довольно глубоко, повсюду наткнется на скалу.

¹⁷⁾ Кокцей: „нemедленная радость есть худой знакъ, такъ какъ невозможено, чтобы слово Божіе, правильно воспринятое, невозбудило въ человѣкѣ недовлетворенности самимъ собою, внутренней борьбы, недоумѣнія, сокрушенія сердца, унынія духа, голода и жажды, и однимъ словомъ скорби, какъ училъ Спаситель. Мате. V, 4“.

на всѣ внутреннія потребности человѣческаго сердца, таѣ какъ принимая слово съ радостю, онъ не думалъ о предстоящихъ препятствіяхъ въ борбѣ съ грѣхомъ, діаволомъ, міромъ, чѣмъ и объясняются слѣдующія слова: «но онъ не имѣетъ въ себѣ коры, и непостояненъ; когда же постигнетъ скорбь или гоненіе за слово, тотчасъ соблазняется»¹⁸⁾). Въ предыдущемъ случаѣ діаволъ прямо приходитъ и легко похищаетъ слово изъ сердца; не такъ въ настоящемъ случаѣ. Здѣсь слово нашло себѣ нѣкоторое мѣсто и исторгается уже съ нѣкоторымъ усилиемъ, противъ него направленнымъ. Діаволъ вооружается внутренними и внѣшними искушеніями, уподобляемыми палящимъ лучамъ солнца¹⁹⁾). Солнечный свѣтъ и теплота чаще прообразуютъ отрадную и живительную силу благодати (Мал. iv, 2; Мѳ. v, 45; Ис. лх, 19, 20), однако не всегда, какъ это явствуетъ изъ Пс. cxxi, 6; Ис. xlxi, 10; Апок. vii, 16). Зной этотъ—если-бы растеніе довольно глубоко укоренилось—могъ бы содѣйствовать растительности и ускорить зрѣлость, подготовляющу его для жатвы и житницы; такъ искушенія и скорби укрѣпили бы и умножили благодать въ сердцѣ истиннаго христіанина и способствовали бы зрѣлости для неба. Съ другой стороны зной изсушаетъ стебель, который не могъ окрѣпнуть на мелкой почвѣ; такъ скорби и печали, способныя укрѣпить истинную вѣру,

¹⁸⁾ Бѣда: „это суть сердца, которымъ увеселяются на время простою сладостью слышимаго ими слова и небесными обѣтованіями“.

¹⁹⁾ У Квинтиліана (Inst. I, 3. 3—5) находимъ соотвѣтственную параллель, съ токо только разницею, что его сужденія касаются восирітія и быстраго упадка умственной жизни, притча же гласить о жизни нравственной. „Души этого рода созрѣваютъ слишкомъ рано“, говорить онъ, „и почти никогда не достигаютъ зрѣлости... онѣ производятъ быстро, но мало. Въ нихъ нетъ истинной силы, и онѣ не глубоко коренятся; подобно какъ сѣмена, разбросанныя на поверхности почвы, довольно скоро пускаютъ ростки, но мелкій стебель ихъ преждевременно желѣсть пустыми колосьями“. Філонъ (De Vit. Cont. § 7) представляетъ другую назидательную параллель. Онъ также требуетъ для сѣмени, которое должно жить, „пола съ тяжелою почвою“, а не „каменныхъ и протоптаныхъ мѣстъ“.

²⁰⁾ Съ восходомъ именно солнца καύσων, зноній, пустынній вѣтеръ, ἀνερος ὁ καύσων, какъ часто онъ называется въ переводе LXX (Іерем. XVIII, 17; Іезек. XVII, 10; XIX, 12; Ос. XIII, 15; Іоан. IV, 8), обыкновенно начиналь дуть, и о гибельныхъ послѣдствіяхъ его на всякую растительность дѣлаются частныя указанія (Іоан. IX, 8; Іак. I, 11); въ этомъ послѣднемъ мѣстѣ сѹ тѣ καύσων нельзя переводить „съ палящимъ зноемъ“, но „съ сжигающимъ вѣтромъ“. Растенія, пораженные этимъ зноемъ, называются torrefacta, ἡλιούμενа.

умаллять и губятъ вѣру тѣхъ, которые «временемъ» вѣрюютъ²¹⁾). Когда скорби эти ради слова наступаютъ, «онъ соблазняется», какъ будто бы съ нимъ случилось что либо странное; ибо тогда наступаетъ время просѣванья и вѣяния²²⁾), и тогда то, что не имѣть корня, или, какъ выражается еванг. Матеей (xiii, 21), «не имѣетъ въ себѣ корня», внутренняго корня²³⁾), отпадаетъ.

Обладаніе такимъ внутреннимъ корнемъ соотвѣтствуетъ основанному на скалѣ зданію, запасу елея въ сосудахъ (Мате. viii, 25; xxv, 4). Самый этотъ образъ нерѣдко повторяется въ Писаніи (Ефес. iii, 16; Кол. ii, 7; Іерем. xvii, 8; Ос. ix, 16; Іов. xix, 28). Онъ имѣеть особенную примѣнимость и изящество, ибо какъ корни дерева скрываются отъ взоровъ, но сообщаютъ ему силу и крѣпость, такъ внутренняя жизнь христіанина, жизнь сокровенная отъ глазъ людей, сообщаетъ ему твердость и непоколебимость; и какъ отъ незримаго корня питаются стволъ и вѣтви, зеленѣютъ листья, самое же дерево не перестаетъ приносить плоды, такъ въ жизни, «сокрытой со Христомъ въ Богѣ» (Гал. ii, 20; 1 Іоан. ii, 20—29; Кол. iii, 3), заключается источникъ силы и духовнаго преуспѣянія. Такой «корень въ себѣ» имѣль Петръ, который, когда многіе соблазнились и «отошли отъ Него», воскликнулъ: «Господи! къ кому намъ идти? Ты имѣешь глаголы вѣчной жизни» (Іоан. vi, 68). Эта вѣра, что Христосъ, а никто другой, имѣть слово вѣчной жизни и блаженства, составляла его корень, побуждая его стоять твердо, когда столь многіе отпадали. Такъ, когда христіане изъ іudeевъ съ радостью

²¹⁾ Бл. Августинъ изобилуетъ поразительными изреченіями о различныхъ дѣйствіяхъ, которыи скорби производять на тѣхъ, что упорно и твердо стоять въ вѣрѣ, и на тѣхъ, что находятся въ иномъ положеніи. Говоря о горнилѣ сокрушенія, онъ продолжаетъ (Enarr. in Ps. 21): „Тамъ золото, тамъ солома, тамъ огонь сожигающій. Этотъ огонь одинъ и тотъ же, но различнымъ образомъ дѣйствуетъ: солому превращаетъ въ пепель, золото очищаетъ отъ нечистой примѣси“. Такое же подобіе встрѣчаемъ у Златоуста (Ad pop. Antioch. Hom. IV, I).

²²⁾ Самое слово „сокрушеніе“, tribulatio, θλιψις, основывается на этомъ образѣ, взятомъ отъ tribulum, „молотильный валъ“, и означаетъ тѣ сокрушаительные процессы, которыми въ нравственномъ ученіи людей Богъ отдѣляетъ ихъ добро отъ ихъ зла, ихъ ищеницу отъ ихъ мякины. Поясненіемъ этого могутъ служить нѣсколько хорошихъ строкъ изъ Джорджа Витера, цитуемыхъ въ нашемъ сочиненіи Study of Words, 17 th. edit. p. 49.

²³⁾ Съ намекомъ на это мѣсто люди вѣры называются у греческихъ отцевъ φαθυρрίζοτ, πολυρρίζοτ. Ср. съ этимъ дѣленіемъ притчи „Пастыря“ Ермы, 3 подоб. 19, 21.

переносили расхищенија имѣнія своего, зная, что имѣли для себя «лучшее и вѣчное сокровище на небесахъ» (Евр. х, 34), это знаніе, эта вѣра въ невидимое наслѣдіе было корнемъ, который сообщалъ имъ силу—съ радостію переносить лишенія и не отпадать въ погибель, какъ это дѣлали столь многіе. Тоже читаемъ во 2 Корине. iv, 17, 18, гдѣ невидимое и вѣчное есть корень, который, по выражению апостола Павла, дѣлаетъ способнымъ легко переносить скорби «и претерпѣть до конца» (Евр. xi, 26). Димасу, напротивъ, не доставало этого корня (2 Тим. iv, 10). Съ первого взгляда можно было бы правильнѣе отнести его къ третьему разряду слушателей, ибо онъ оставилъ ап. Павла, «возлюбивъ нынѣшній вѣкъ». Но пристальнѣе наблюдая положеніе Павла въ Римѣ, когда оставилъ его Димасъ, мы находимъ, что это было время виѣшняго испытанія и крайней опасности. Итакъ болѣе правдоподобной причиной его удаленія было искушеніе, постигшее его ради проповѣди слова ²⁴⁾.

Но есть еще иное сѣмя, о судьбѣ котораго предстоить сказать. «*Иное сѣмѧ упало въ терніе*»; и это легко могло случиться, такъ какъ поля часто были раздѣляемы терновой изгородью (Исх. xxii, 6; Мих. viii, 4; Іер. iv, 3; Іов. v, 5); «*и выросло терніе и заглушило его*» ²⁵⁾, и, по выражению ев. Марка, «оно не принесло плода». Сѣмя это упало не между разросшимся терніемъ, но въ такую почву, гдѣ терновые корни не тщательно были исторгнуты, въ почву, не довольно вспаханную и очищенную; иначе нельзя было бы сказать, что вмѣстѣ съ нимъ «*выросло терніе*» (Лук. viii, 7). Но терніе заглушило доброе сѣмя, лишило его воздуха и свѣта, поглотило своими корнями влагу и тукъ почвы, необходимый для питанія. Не удивительно, что оно глохло и увядало въ тѣни, было тоще и тухло росло, ибо лучшая часть почвы не питала его;—образовалася стебель, но не развился до полнаго зерна въ колосьѣ и не далъ зрѣлаго плода. Не потому, что не было почвы, какъ это сказано въ первомъ случаѣ, или что почва была неудобная; не

²⁴⁾ См. у Бернarda (De offic. Episc. IV, 14, 15) интересное разсужденіе о томъ, была ли вѣра подразумѣваемыхъ подъ этимъ вторымъ отдѣломъ, пока она продолжалась, дѣйствительной, или нѣть,—однимъ словомъ, по вопросу о томъ, можно ли пасть при данной благодати.

²⁵⁾ Колумелла: „the choking grass“ (заглушающая трава).

притчи Иисуса Христа.

потому, чтобы слой почвы былъ слишкомъ тонкій, какъ во второмъ случаѣ. Здѣсь не было недостатка въ почвѣ; это могла быть и добрая земля, но недоставало только заботливаго домостроительства, тщательнаго исторженія плевель, которыя, лишь укоренившись, могли подавить и заглушить все на ней посѣянное.

Господь такъ изъясняетъ эту часть притчи: «*А упадшее въ терніе значитъ слышащихъ слово; но которыхъ заботы ²⁶⁾ влка сего, обольщеніе богатствомъ [и другія пожеланія, входя въ нихъ (Марк. IV, 19)] заглушаютъ слово, и оно выдается безъ плода*», или какъ передаетъ ев. Лука: «не приносить плода до совершенства» ²⁷⁾). Здѣсь слово Божіе не остается вовсе безъ дѣйствія, какъ въ первомъ случаѣ, и послѣ временнаго служенія истинѣ нѣтъ явнаго отпаденія отъ нея, какъ во второмъ случаѣ означается увиданіемъ стебля: исповѣданіе духовной жизни остается, имя жизни удерживается, но самая жизнь и сила благочестія постепенно изсякла и истребилась. Какому же пагубному вліянію приписываются эти печальные послѣдствія? Двумъ причинамъ—житейскимъ заботамъ и житейскимъ удовольствіямъ,—вотъ тернія и плевелы, подавляющіе жизнь души ²⁸⁾). Съ первого взгляда можетъ показаться страннымъ слышать, что двѣ повидимому столь различные причины сочетаются вмѣстѣ и производятъ столь пагубное дѣйствіе. Но, дѣйствительно, Господь представляетъ намъ нашу земную жизнь съ двухъ ея сторонъ, подъ двумя видами. Есть, во-пер-

²⁶⁾ Катулль: „Spinosas Erycina serens in pectore curas“ (Эрицинъ, сѣющій въ груди тернистыя заботы).

²⁷⁾ Οὐ τελεσφοροῦσι. Слово это встрѣчается только здѣсь въ Новомъ Завѣтѣ. Оно особенно употребляется о женщинѣ, рождающей дитя, или о деревѣ, доводящемъ свой плодъ до зрѣлости (Jos. Antt. I, 6, 3; сн. Plutarch. De Lib. ed. 4: δένδρα ἔγκαρπα καὶ τελεσφόρα).

²⁸⁾ См. „Пастырь“ Ермы, 3, подоб. 9, 20. Въ великомъ символическомъ языке вѣнчаного мѣра эти образы особенно пригодны для выраженія вліяній, враждебныхъ истинѣ; они сами составляютъ послѣдствія и доказательства грѣха, проклятия, переходящаго отъ человѣка къ обитаемой имъ землѣ (Быт. III, 17), пока эта земля не дала своему Господу ничего кромѣ *терноваго вѣнца*. Признакомъ глубокой пригодности этого образа несомнѣнно служить то, что и другіе часто прибегали къ нему для выясненія той же истины. Такъ пинакореецъ Лизій (Baur, Apollonius, p. 192) говоритъ: „густые и тѣсные кусты ростутъ вокругъ души и сердца тѣхъ, которые не искренно предаются наукамъ, затѣмъ всякий кроткій, нѣжный и разумный элементъ души и препятствуя уму возрастать и развиваться“.

выхъ, гнетущія и подавляющія условія жизни, заботы бѣднаго человѣка о жизни вообще, о томъ, какъ отвратить голодъ и на-
готу; борьба за ежедневное существованіе, заботы объ этой жизни ²⁹), которая, если не встрѣчаются съ вѣрою и надеждою на помощь Божію, препятствуютъ развитію духовнаго слова въ сердцѣ. Однако жизнь имѣть какъ свою устрашающую, такъ и обольстительную сторону, свои удовольствія, равно какъ и свои заботы. Слушающимъ и радостно приемлющимъ слово о Царствіи всегда угрожаетъ опасность или пасть подъ бременемъ житей-
скихъ попеченій, или быть обманутыми обольстительными при-
манками свѣта. Ветхій человѣкъ въ нихъ еще не умеръ; міръ еще не потерялъ надъ ними своей власти. Мгновенно онъ по-
видимому замеръ, пока еще длится радость по поводу найден-
наго сокровища; но не будучи конечно умерщвленъ, онъ вскорѣ оживеть во всей силѣ. Мы должны зорко наблюдать почву серд-
ца; иначе волчецъ и тернія, отъ которыхъ она повидимому очи-
стилась, не замедлять возрасти и заглушать доброе сѣмя ³⁰). Человѣкъ чувствуетъ благость обѣтованій Божіихъ, но и міръ обѣщаетъ свои блага; и вотъ вместо того, чтобы одно подчинить другому, люди, считая эти блага однородными, покушаются при-
мирить въ себѣ то и другое, согласить служеніе и Богу, и ма-
монѣ. Тщетное усиление! Кто покушается на это, тотъ не воз-

²⁹⁾ μέριμνα нѣкоторые производятъ отъ μερίς (curaе animum divorce trahunt, Тереній)—то, что увлекаетъ сердце различными путями (см. Ос. X, 2. „Раздѣлилось сердце хъ“, т. е. между Богомъ и міромъ). Такое сердце составляеть ἀνὴρ δίφυχος въ Іак. I, 8); но эта этимологія подлежитъ слишкомъ серьезному спору.

³⁰⁾ Такъ съ глубокимъ знаніемъ сердца говорить Таулерь (Dom. XXIII, post Trin. Serm.): „Извѣстно, что когда поле или садъ очищаются отъ волчца и тернія, то большая часть корней остается въ землѣ, вовсе не истогнутые. Между тѣмъ почву тщательно бороздятъ и засѣваютъ; но тамъ, гдѣ надлежало бы взойти добрымъ сѣменамъ, отъ глубоко скрытыхъ корней пускаются ростокъ сорныхъ травы, которыя заглушаютъ пшеницу и другія добрыя сѣмена. Такъ и въ настоящемъ мѣстѣ я разумѣю подъ корнями вредные недостатки и пороки, въ глубинѣ сердца таящіеся, еще не вовсе подавленные: исповѣдь и покаяніе, конечно, ихъ истоггаютъ, упражненія въ добрыхъ дѣлахъ искореняютъ ихъ; но дурныя наклонности и привычки, т. е. гордость, любовь къ роскоши, гнѣвъ или зависть, ненависть и т. п., оставшіяся въ глубокихъ тайникахъ сердца, впослѣд-
ствіи проявляются на свѣтѣ, и когда должно было ожидать въ человѣкѣ жизни божественной, блаженной, доблестной, похвальной, тогда тѣ злѣйшіе отростки вредныхъ корней всходить и уничтожаютъ, подавляютъ, разрушаютъ всѣ плоды и разстроиваютъ жизнь религіозную и благочестивую“.

ростеть до совершенной зрѣлости духовнаго плода, ради котораго сѣется сѣмя слова Божія ³¹⁾.

Но не всякое сѣмя такимъ образомъ рано или поздно погибаетъ. Духовный земледѣлецъ питаетъ надежду, что, съ благословенiemъ Господа, трудъ его не вовсе будетъ напрасенъ; онъ сѣеть въ надеждѣ, что часть сѣмянъ его принесетъ плодъ ³²⁾. «*Иное упало на добрую землю и принесло плодъ: иное во сто кратъ, иное въ шестьдесятъ, иное въ тридцать*». Ев. Лука говорить просто: «*принесло сторичный плодъ*», опуская размѣры двухъ меньшихъ урожаевъ; ев. Маркъ измѣняетъ порядокъ трехъ урожаевъ, начиная съ низшаго и доходя до высшаго. Сторичный урожай на востокѣ не есть дѣло неслыханное, хотя вообще о немъ упоминается какъ о чёмъ-то чрезвычайномъ. Такъ говорится о Исаакѣ: «*что онъ сѣяль въ земль той и получилъ въ тотъ годъ во сто кратъ, и Господь благословилъ его*» (Быт. xxvi, 12). Нѣть недостатка и въ другихъ примѣрахъ такогоже рода ³³⁾.

Изъ предлагаемаго объясненія мы узнаемъ, что: «*посланное на доброй земль значитъ слышащаго и разумѣющаго который бываетъ плодоносенъ, такъ что иной приноситъ плодъ во сто кратъ, иной въ шестьдесятъ, а иной въ тридцать*», или какъ изложено у еванг. Луки: «*посланное на доб-*

³¹⁾ Исчислениe Овидіемъ (Met. V, 483—486) всего, что можетъ разочаровывать и подрывать трудъ сѣятеля, въ точности соотвѣтствуетъ съ указанiemъ этой притчи, хотя и съ нѣкоторыми добавленіями и въ нѣсколько иномъ порядке.

Et modo sol nimius, nimius modo corripit imber;

Sideraque ventique nocent; avidaeque volucres

Semina jacta legunt; lolium tribulique fatigant

Triticeas messes, et in expugnabile gramen

(то слишкомъ много солнца, то слишкомъ много дождя, то повреждаются вѣтеръ и погода, и птицы то и дѣло жадно сѣѣдаются ваши сѣмена, плевелы распространяются среди вашихъ пшеничныхъ стеблей, а верескъ заглушаетъ все).

³²⁾ Такъ, авторъ проповѣди, въ приложеніи къ твореніямъ бл. Августина (Op. vol. VI, р. 597, Бенедиктинское изд.), говоритъ: „возвлюбленные, пусть ни страхъ терній, ни каменистая почва, ни жесткость дороги не устрашаютъ насть, пока въ нашемъ сѣяніи слова Божія мы достигнемъ наконецъ доброй земли. Пусть слово Божіе будетъ пріемлемо всяkimъ полемъ, всяkimъ человѣкомъ, безплоднымъ ли то, или плодоноснымъ. Я долженъ сѣять, а ты смотри, какъ ты пріемешь его. Я долженъ отдавать сѣмя, а ты смотри, какой принесешь плодъ“.

³³⁾ Геродотъ упоминаетъ объ урожаѣ въ Вавилоніи, въ двѣсти или триста разъ превосходящемъ посѣвѣ; Нібуръ (Опис. Аравії, стр. 153) говорить о четырехсотъ-кратномъ урожаѣ манса; то же находимъ у Ветхаго Завѣта. См. также, Raumer, Palastina, p. 92.

рой земль значитъ тѣхъ, которые, услышавъ слово, хранятъ оное въ чистомъ и добромъ сердцѣ и приносятъ плодъ въ терпѣніи». Различіе въ чтеніи, здѣсь замѣчаемое, весьма важно, ибо въ самыхъ этихъ словахъ содергится трудность, отъ разрѣшенія которой зависитъ удовлетворительное объясненіе притчи. Что значитъ здѣсь чистое и доброе сердце? Какъ сердце дѣлается «добрымъ» до воздействиія на него слова и Духа? Между тѣмъ съмъ здѣсь находитъ добрую почву, а не создаетъ ее. Тотъ же вопросъ приходитъ къ намъ на мысль по поводу словъ Спасителя: «Кто отъ Бога, тотъ слышитъ слова Божіи» (Іоан. viii, 47). И въ другомъ мѣстѣ: «Всякій, кто отъ истины, слушаетъ гласа Моего» (Іоан. xviii, 37). Кто же въ этомъ грѣшномъ мірѣ можетъ называться «отъ истины»?³⁴⁾ Не учить ли Писаніе вообще, что человѣкъ дѣлается «отъ истины», внимая слову Спасителя, а не потому слушаетъ словесъ Его, что онъ «отъ истины»; что сердце становится добрымъ чрезъ принятіе слова, а не по своей добротѣ принимаетъ слово. Таково, безъ сомнѣнія, ученіе Писанія,— и тотъ учить превратно, въ тѣснѣвшемъ смыслѣ этого слова, кто учитъ иначе. Въ то же время указанныя мѣста у еванг. Іоанна и изъясненія нами слова, со многими другими въ Писаніи, свидѣтельствуютъ, что есть такія состоянія сердца, при которыхъ оно съ большей готовностью бываетъ отверзто для принятія истины, чѣмъ при другихъ; выраженія— «быть отъ истины», «быть отъ Бога», «дѣланіе правды», «почва доброго и чистаго сердца», — имѣютъ одинъ и тотъ же смыслъ. Посколько эти условія предшествуютъ слышанію слова Божія, просвѣтленію, принесенію плода, они не могутъ означать состоянія души и сердца, въ которомъ правда положительна и осуществилась, но лишь сердце и душу, въ которыхъ есть расположеніе, готовность къ принятію истины. «Никто же благъ токмо единъ Богъ»; однако Писаніе часто говоритъ о «добрыхъ людяхъ»; но

³⁴⁾ Бл. Августинъ (In Jov. Tract. 12) представляетъ эту трудность и разрѣшаетъ ее такимъ образомъ: „что это такое? отъ кого были эти добрыя дѣла? не пришелъ ли ты оправдать нечестивыхъ?“ И отвѣчаетъ: „начало добрыхъ дѣлъ есть исповѣданіе злыхъ дѣлъ. Ты дѣлаешь истинную правду и приходишь ко свѣту. Въ чёмъ состоитъ это дѣланіе правды? Ты не льстишь себѣ и не ласкаешь себѣ; ты не говоришь: я праведенъ, когда ты неправеденъ; это и есть начало дѣланія правды.“

и въ этомъ случаѣ сердце не можетъ быть безусловно доброй почвой; хотя, сравнительно, о сердцѣ нѣкоторыхъ людей можно сказать, что почва его удобнѣе, чѣмъ у другихъ, для принятія сѣмени вѣчной жизни. Точно такъ «сынъ мира» только приметъ миръ (Лук. х, 6; ср. Дѣян. хш, 48), а между тѣмъ только ниспосланіе этого мира и дѣлаетъ его истиннымъ «сыномъ мира» въ высшемъ значеніи этого слова. Онъ, дѣйствительно, сначала былъ *въ тайне* сыномъ мира, но одно только евангеліе дѣлаетъ дѣйствительнымъ то, что прежде было лишь возможнымъ. Вотъ почему проповѣданіе евангельского слова справедливо уподобляется сыплющимся искрамъ, которыя, падая на возгорающейся матеріалъ, пристаютъ и производятъ пламя, и гаснуть тамъ, гдѣ этого не находятъ. Истину можно также уподобить магниту, брошенному посреди всякаго хлама: онъ притягиваетъ къ себѣ частицы настоящаго металла, которыя хотя безъ него никогда бы не исторглись и не могли бы никогда исторгнуться изъ окружающей массы; будучи однакоже приведены въ соприкосновеніе съ магнитомъ, свидѣтельствуютъ о своемъ сродствѣ съ нимъ.

Точно такъ было два рода людей, слуха которыхъ коснулось слово Христа, и такъ будетъ всегда въ этомъ мірѣ. Вонпервыхъ, были люди лукавые, которые называли зло добромъ, и добро зломъ, любили мракъ и ненавидѣли свѣтъ, какъ *обличеніе мрака* (Иоан. ш, 20; Ефес. v, 13); они и при самомъ приближеніи свѣта евангельского еще болѣе углублялись въ свой мракъ, извиня и оправдывая себя, каковы были книжники и фарисеи, съ которыми Спаситель входилъ въ соприкосновеніе. Но были и другіе грѣшники, нарушители положительного закона, болѣе виновные тѣхъ первыхъ, но которые не желали измѣнить вѣчныхъ отношеній между добромъ и зломъ,—которые, при появлѣніи Свѣта, не отказались приблизиться къ нему, хотя и знали, что Онъ обличить ихъ мракъ, что для того необходимо совершенно обновить свое сердце, преобразовать свою жизнь; таковы были Матеѣй, Закхей и всѣ исповѣдавшіе дѣла свои, оправдывая не себя, а Бога (Лук. viii, 29—30). Мы не выбрали бы этихъ примѣровъ для представленія образчиковъ *«доброго и чистаго сердца»*, если бы не имѣли въ виду предостеречь противъ ложнаго толкованія этихъ словъ пелагіанами и показать, что Господь не осуждаетъ и великихъ грѣшниковъ

на неспособность къ воспріятію слова жизни. Наѳанаилъ былъ бы еще лучшимъ образцомъ этого разряда—«этотъ истинный Израильянинъ, въ которомъ нѣть лукавства»³⁵⁾ (Иоан. 1, 47), другими словами, человѣкъ имѣющій «сердце доброе и чистое», почву способную принимать и питать слово вѣчной жизни и приносить плодъ въ терпѣніи, имѣющій простую, честную и серьезную натуру, человѣкъ, оставшійся вѣрнымъ свѣту, для него доступному, ревностный въ исполненіи извѣстныхъ ему обязанностей, не отвергавшій средствъ, коими Богъ приготовлялъ его къ воспріятію лучшаго Божескаго дара, познанія Сына Его; Наѳанаилъ со всѣмъ тѣмъ сознавалъ свою грѣховность и не выдавалъ себя за праведника. Ибо мы всегда должны содержать въ своей памяти, что отъ Бога исходитъ какъ добрая почва, такъ и сѣмя, долженствующее тамъ водвориться. Законъ и проповѣдь о покаяніи, предваряющая Божія благодать предшествуютъ проповѣданію слова Царствія; и такимъ образомъ, когда слово это приходитъ, то обрѣтаетъ людей съ большою или меньшою готовностью къ воспріятію его за то, что оно есть, именно слово жизни вѣчной³⁶⁾.

Такъ какъ указаны неравные размѣры доброго урожая, ибо сѣмя приносить плодъ «иное во сто кратъ, иное въ шестьдесятъ, иное въ тридцать», то затруднительно опредѣлить, разумѣется ли подъ этимъ различная степень вѣрности приемлющихъ истину, и затѣмъ приносящихъ болѣе или менѣе обильный плодъ въ Богъ, или же опредѣленный кругъ дѣятельности, болѣе или менѣе обширный,—подобно тому, какъ въ другой притчѣ одному слугѣ дано было пять талантовъ, другому два и, согласно прилежанію и вѣрности, они были повидимому награждены равной похвалой, т. е. каждый получилъ соразмѣрно числу ввѣренныхъ ему талантовъ, хотя талантовъ было гораздо болѣе у одного, чѣмъ у другаго (Лук. xix, 16—19): наше мнѣніе склоняется въ пользу

³⁵⁾ Августинъ: „Если въ немъ не было лукавства, то Врачъ не призналъ его здоровымъ, а излечимымъ. Какимъ же образомъ въ немъ не было лукавства? Если онъ грѣшникъ, и признаетъ себя грѣшникомъ. Ибо если онъ грѣшникъ, а выдаетъ себя за праведника, то изъ устья его слышится лукавство. Итакъ, въ Наѳанаилѣ Онъ похвалилъ покаяніе въ грѣхахъ, а не призналъ его безгрѣшнымъ“.

³⁶⁾ По вопросу „о честномъ и добромъ сердцѣ“ есть великолѣпное разсужденіе у Джаксона, великаго арминіакаго богослова семнадцатаго столѣтія, The Eternal Truth of Scripture, IV, 8.

чевого толкованія ³⁷⁾). Слова евангелиста Луки (viii, 18): «*Наблюдайте, какъ вы слушаете: всякому имѣющему дано будетъ; а у неимѣющаго отнимется и то, что имѣетъ*» (ср. Марк. vi, 33), весьма важны для предотвращенія опаснаго недоразумѣнія. Ученіки могли бы впасть въ опасность несправедливаго предположенія, что эти четыре настроенія сердца слушателей слова постоянны, неизмѣнны и утверждены навсегда; а вслѣдствіе этого, въ одномъ сердцѣ слово должно преуспѣвать, въ другомъ вовсе не прозябнуть, а въ прочихъ развиться лишь на короткое время. Въ Писаніи не можетъ быть такого фатализма. Гностики раздѣляли людей на два разряда,—на способныхъ къ высшей жизни и неспособныхъ. Писаніе же говорить, что всѣ способны, всѣ призываются къ равному участію; и предостереженіе: «*наблюдайте, какъ вы слушаете*», свидѣтельствуетъ о томъ же, говоря, что, во всякомъ случаѣ, успѣхъ зависитъ отъ того, какъ слушаютъ и принимаютъ слово—и что хотя вся предшествующая жизнь человѣка имѣеть великое влияніе на то, какъ онъ приметъ слово, и каждое событіе какъ бы уточняетъ или истощаетъ почву его сердца, болѣе или менѣе предрасполагая къ прозябанію сѣмени слова Божія, тѣмъ не менѣе каждый да наблюдаетъ, какъ онъ слушаетъ, и чрезъ это съ благословеніемъ Божіимъ да старается, чтобы сѣмя произвело плодъ непреходящій (Іак. 1, 21).

Итакъ, мы приходимъ къ справедливой и вмѣстѣ страшной мысли, что есть дѣла, которыя истощаютъ самую почву, благопріятную для прозябанія сѣмени вѣчной жизни, что всякое грѣховное дѣйствіе, всякое омраченіе нашего внутренняго свѣта уподобляется большему ея запустѣнію, до того, что сѣмя или не проникаетъ въ нее, или, проникнувъ, не находить себѣ пищи, которую поглощаютъ разросшіеся волчець и тернія; съ другой стороны, для людей, погрязшихъ въ этомъ несчастномъ положеніи, есть еще спасительное средство, по благодати Божіей возможное.

³⁷⁾ Такъ вѣроюто понималъ это Ириней (Con. Наег. V, 39, 2), равно и Кипріанъ (Ер. 69): „духовная благодать, которая въ крещеніи приемлется вѣрющими въ равной степени, въ нашемъ послѣдующемъ поведеніи и дѣйствіяхъ или уменьшается, или возрастаетъ, какъ въ евангелии сѣмя Господне сѣется одинаково, но, согласно съ различнымъ характеромъ почвы, въ нѣкоторыхъ случаяхъ гибнетъ, въ другихъ даетъ обильный плодъ въ тридцать, шестьдесятъ или во сто кратъ“. Также и Феодоритъ (In Cant. VI, 8), который находить здѣсь, какъ и въ Іоанн. XIV, 2, доказательство многихъ различныхъ степеней благочестія.

Огрубѣвшая почва можетъ снова размягчиться, тощая — можетъ снова утучнѣть, поросшая терниемъ — можетъ открыться и очиститься³⁸). Небесное сѣмя тѣмъ и отличается отъ земнаго, что послѣднее должно довольствоваться тою почвою, которую находитъ, и не въ состояніи перемѣнить ея природу. Но сѣмя небесное, если и подвергается дѣйствію почвы, въ которую запало, то въ свою очередь могущественно дѣйствуетъ на самую почву, умягчая грубою (Перем. ххп, 29), углубляя мелкую, исторгая корни зла, его заглушавши, и всюду, гдѣ ему дается свобода дѣйствія, преобразуя, облагораживая худшую почву, пока она не сдѣлается тѣмъ, чѣмъ сердце человѣка было въ началѣ до грѣхопаденія, т. е. доброю нивою, способною питать оное божественное сѣмя, которое есть слово жизни вѣчной (I Пет. 1, 23—25)³⁹).

³⁸) Августинъ (Serm. LXXXIII, 3): „Исправляйтесь, пока можете,—тяжелымъ плугомъ воздѣлывайте почву, очищайте почву, очищайте поле отъ камней, исторгайте терніе. Не ожесточайте сердце, дабы слово Божіе въ нихъ не погибло. Не обмелейте слоя доброй почвы, дабы въ ней могъ углубиться корень любви: Житейскими заботами и страстями не подавляйте доброго сѣмени, которое нашими трудами въ вась посѣвается. Ибо Господь сѣть, мы же Его дѣлатели; но будьте доброю почвою“. Сн. Serm. 101, 3, и авторъ проповѣди въ приложеніи къ сочиненіямъ блаж. Августина (Op. vol. VI, р. 597, Бенедикт. изд.): „если чувствуешь, что ты составляешь безплодную, тернистую или сожженную почву, то отдай себя твоему Творцу. Ибо то, что теперь нужно дѣлать, это именно, чтобы ты обновился, чтобы ты былъ оплодотворенъ и орошенъ Тѣмъ, который обращаетъ и пустыню въ стоячую воду, и сухую почву въ водный источникъ (Пс. CVI, 35—37)“.

³⁹) Какъ Спаситель здѣсь, такъ и іудейскіе ученые раздѣляютъ слушателей слова мудрости на четыре класса: лучшихъ они уподобляютъ губкѣ, которая, впитывая въ себя все то, что она принимаетъ, оять отдаетъ его для другихъ; худшіе же уподобляются цѣдилу, которое, пропуская все хорошее вино, удерживаетъ только негодный осадокъ; или ситу, которое, пропуская хорошую муку, удерживаетъ только отруби. Пруденцій (Con. Sym. II, V, 1022) хорошо изложилъ эту притчу стихами. Нельзя не привести также прекрасныхъ словъ Годе въ его комментаріи на еванг. Лук. т. I, 465: „исусъ различать въ толпѣ четыре рода лицъ: нѣкоторыя были тузы и невнимательны, нѣкоторыя восторжены и одушевлены, иные серьезны, но съ предубѣждениемъ выражениемъ, и наконецъ лица, искреннею своею радостью показывавши, что они всецѣло предавались истинѣ, которую преподавалъ Онъ... Къ первому классу относятся тѣ, которые вообще нечувствительны къ религіи: у нихъ нѣть духовныхъ нуждъ, нѣть страха будущаго суда, нѣть желанія спасенія, и слѣдовательно нѣть склонности къ евангелію Христа. Ко второму классу относятся слабосердечные, легко подчиняющіеся вліянію люди, и ихъ воображеніе и чувствительность на время возмѣщаютъ недостатокъ въ ихъ нравственному чувствѣ. Новизна евангелія и представляемая имъ противополож-

ПРИТЧА ВТОРАЯ.

О ПЛЕВЕЛАХЪ.

Мате. XIII, 24—30, 36—43.

ЛРУГУЮ притчу сказаль или лучше предложилъ имъ¹): Царствіе небесное подобно человѣку, поспавшему доброе съмѧ на поляѣ своемъ: но пока люди спали, пришелъ врагъ и поспѣлъ²) плевелы³) между пшеницей и ушелъ». Не о вымышленномъ и безпримѣрномъ видѣ злобы говориль

ность ходящимъ мнѣніемъ очаровываютъ ихъ. При всякомъ почти религіозномъ движениі такіе люди составляютъ значительную часть новообращенныхъ. Третій классъ состоить изъ тѣхъ, которые серьезны, но не рѣшительны; они ищутъ спасенія и признаютъ значеніе евангелія; но они желаютъ также успѣховъ въ мірѣ и не имѣютъ рѣшимости отказаться отъ Бога ради истины... Духовныи нужды четвертаго класса управляютъ всей ихъ жизнью. Нравственное чувство не дремлетъ въ нихъ, какъ въ лицахъ первого класса; это именно сознаніе, а не простое воображеніе чувства, и руководить ихъ волею; оно господствуетъ надъ земными предразсудками, которые преобладаютъ въ лицахъ третьаго класса».

1) Παρέθηκεν αὐτοῖς. Нѣкоторые толкователи находили въ этихъ словахъ болѣе, чѣмъ вѣроятно имѣль въ виду евангелистъ. Такъ бл. Іеронимъ, который объясняетъ ихъ такъ: „подобно богатому господину домохозяйства, угощающему своихъ гостей различными родами пищи“. Но см. Исх. XIX, 7 (по LXX).

2) Въ Вульгатѣ *superseminauit* согласно съ членіемъ *ἐπεσπειρευ*, которое удерживаетъ Лахманъ; но едва ли есть достаточныи основанія, по которымъ такое членіе могло бы найти для себя мѣсто въ текстѣ.

3) Ζιζάνιον встрѣчается только здѣсь и отсюда заимствовано греческими и латинскими отцами. Слово это производили безъ достаточнаго основанія παρὰ τὸ σῖτος καὶ ζιζάνιον, растущее съ пшеницею. Потть (Etym. Forschungen, vol. II, pag. 810) производить его съ персидскаго; въ словарѣ Н. З. (Wilkins. v.) ему приписывается общесемитическое происхожденіе. Suidas ζιζάνιον εὐ τὸ σῖτον αἴρα lolii genus triticum adulterinum (Alterweizen), exceptus nigris granis tritico simile (спорыни?). Въ нѣмецкомъ Tollcorn, во французскомъ ivraie, lolium temulentum, для отличія отъ lolium roriger, такъ какъ, будучи употреблено въ пищу въ смѣшаніи съ хлѣбомъ, зерна эти производятъ головокруженіе. Лайнфутъ приводить изъ Талмуда: пшеница и zunin не суть два различные рода зеренъ. Zunin есть родъ пшеницы, измѣнившей въ землѣ свой видъ и свойство. Чрезъ это означается постепенное растѣніе человѣка (Buxtorf, Lex. Talm. p. 380). Михаелись доказываетъ, что раввины, никогда не засѣвавши полей, не компетентны въ этомъ вопросѣ (Mos. Recht. vol. IV, p. 322 ср. Ambros. Нехает. III, 10). У Плінія lolium совершенно различается отъ пшеницы; онъ ее считаетъ скорѣе болѣзнью плода. Древній сколіасть, объясняя Георгики Виргилія, прибавляетъ: triticum et hordeum in lolium mutantur. Слѣдую Колумеллѣ (De re rustica, II, 9), пшеница, при дурномъ уходѣ, перерождается въ lolium omne triticum solo uliginoso post tertiam

здѣсь Господь. Онъ привелъ случай, весьма обыкновенный для своихъ слушателей,—дѣйствие столь удобоисполнимое, сопряженное съ столь малымъ рискомъ, а между тѣмъ причиняющее столь великий и продолжительный вредъ, что не удивительно, если труслива подлость, обѣ руку со злобой, часто проявляли себя въ такой формѣ. Римскіе законы предусматриваютъ возможность этого рода обиды; одинъ новѣйшій писатель, изъясня св. Писаніе по обычаямъ и нравамъ востока, съ которыми онъ ознакомился вслѣдствіе долгаго тамъ пребыванія, утверждаетъ, что тоже дѣлается теперь въ Индіи. «Вотъ, говоритъ онъ, злодѣй стоитъ на сторожѣ и ждетъ поры, пока сосѣдъ его засѣсть свое поле: онъ пристально слѣдить за окончаніемъ работы и въ слѣдующую ночь идеть и тамъ же сѣть называемое туземцами *pandinelli*, т. е. плевелы (*pig-paddy*), которые всходятъ прежде добра го сѣмени и разростаются до времени жатвы пшеницы, такъ что бѣдный хозяинъ поля виродженіи многихъ лѣтъ не въ состояніи избавиться отъ этой вредной травы. Но есть другое вредное рабеніе (*regum pirandi*), сѣмя котораго негодные люди бросаютъ на поле врага и которое еще болѣе разрушительно для всякой другой растительности. Если напр. одинъ перебиваетъ покупкой поле у другаго, то обиженное лицо грозитъ посѣять такое злое сѣмя (*regum pirandi*) на пашнѣ资料 своего противника ⁴⁾.

Истинное толкованіе этой притчи, притчи «о плевелахъ на полѣ», равно какъ и предшествовавшей, предложено Самимъ Господомъ: обстоятельство весьма важное въ виду многихъ послѣдующихъ объясненій, особенно вслѣдствіе богословскихъ споровъ съ донатистами. Мы находимъ нужнымъ представить полное ея изложеніе по поводу вопросовъ, повидимому несовременныхъ,

sationem convertitur in siliquinem. Подобное бываетъ и съ виноградомъ (Gesenii, Jsai. V, 2). Задачу подало поводъ къ прекрасному замѣчанію у Шультера (Crit. sac. vol. VI, p. 2026), стр. 97.

⁴⁾ Roberts, Oriental Illustrations, p. 541. Одинъ нашъ другъ, занимавший судейское положеніе въ Индіи, подтверждаетъ этотъ разсказъ. Нѣтъ недостатка въ такомъ видѣ вражды и въ нашей собственной странѣ. Такъ въ Ирландіи я зналъ одного арендатора, который, вопреки своему внутреннему убѣжденію, сѣялъ дикий овесъ на поляхъ, которыхъ ему приходилось оставитъ. Этотъ овесъ, подобно плевеламъ притчи, восходитъ и созреваетъ раньше тѣхъ хлѣбныхъ зеренъ, среди которыхъ онъ посѣянъ, такъ что становится совершенно невозможнымъ вымолотить его (*inexpugnabile gramen*, по Овидію).

но которые въ томъ или другомъ видѣ снова возникаютъ и требуютъ разрѣшенія. Нѣть нужды спрашивать о Святѣ добраго сѣмени. Изъ усть самаго Спасителя мы внимаємъ, что «Святѣ добраго сѣмени есть Сынъ человѣческій». Имя это, которымъ часто называетъ Себя Господь, только однажды придается Ему другимъ, св. архид. Стефаномъ (Дѣян. vii, 56), означая прославленнаго Спасителя, явившагося ему въ тѣлесномъ образѣ. Но это имя, хотя извлечено изъ Ветхаго Завѣта, изъ откровенного видѣнія Даниила, звучало такъ странно для іудеевъ, что, услышавъ его, они спросили: «кто этотъ сынъ человѣческій?» (Іоан. xii, 34), такъ какъ ожидаемаго Мессію обыкновенно называли не Сыномъ человѣческимъ, а Сыномъ Давидовымъ (Мате. xi, 24; xii, 23; xv, 22; xx, 31). Этимъ именемъ Онъ заявлялъ о Своей истинной причастности нашей человѣческой природѣ, и даже еще болѣе того. Онъ былъ Сынъ человѣческій, какъ одинъ осуще ствишій Собою все, что заключается въ идеѣ о человѣкѣ³), второй Адамъ, глава и представитель рода, — истинный и совершенный цвѣтокъ, расцвѣтшій отъ корня и на деревѣ человѣчества. Усвоивая Себѣ это имя, Онъ свидѣтельствовалъ противъ двухъ противоположныхъ лжетолкованій относительно Своей чистоты — противъ евіонитовъ, которыхъ могло ввести въ заблужденіе исключительно приписываемое Ему имя «Сына Давида», и противъ гностиковъ, отрицавшихъ дѣйствительность Его вочеловѣченія.

Но если въ этой притчѣ, равно какъ и въ притчѣ о «Святѣ», святѣ есть Христосъ, то сѣмѧ здѣсь имѣть не тотъ смыслъ, какъ въ первой притчѣ. Тамъ *сѣмѧ есть слово Божіе или слово Царствія* (Лук. viii, 11); здѣсь «добroe сѣмѧ суть сыны Царства». Тутъ нѣть однако существеннаго разнорѣчія, а лишь дальнѣйшее развитіе притчи. Въ одной слово Божіе есть орудіе, которымъ люди возрождаются и дѣлаются сынами Царствія (Іак. 1, 18; 1 Петр. 1, 23); въ другой — слово произвело дѣйствіе, было принято въ сердца; сплотилось съ живымъ человѣкомъ и соединилось въ одно нераздѣльное цѣлое съ тѣми, которые черезъ него стали сынами Царствія (Пер. xxxi, 27; Зах. x, 9).

Слѣдующія слова: «поле есть міръ» прямо вводятъ насъ въ средоточіе вышеупомянутыхъ преній. Толкованіе этихъ словъ,

повидимому столь простыхъ, подало поводъ къ самымъ ожесточеннымъ спорамъ, какихъ не происходило ни по какому другому тексту, исключая развѣ по предмету таинства причащенія. Умалчивая о личныхъ вопросахъ, касающихся правильности нѣкоторыхъ порядковъ и установленій, причины, по которымъ донатисты оправдывали свое отпаденіе отъ каѳолической церкви, были слѣдующія: идея церкви, говорили они, олицетворяется въ образѣ святаго тѣла; святость здѣсь не просто одинъ изъ предикатовъ, но самая ея сущность, исключительный признакъ. Они не отрицали, что въ лонѣ ея могутъ укрываться лицемѣры: но когда явные нечестивцы терпимы и остаются въ общеніи съ нею, не отлучены дѣйствіемъ устава, тогда, полагали они, характеръ истинной церкви нарушается и вѣрные должны устранить себя отъ нея, дабы не заражаться отъ соприкосновенія съ нечестивыми. Такое мнѣніе подкрепляли они текстомъ пророка Исаіи: «Облекись во славу величія твоего, Іерусалимъ, городъ святый! ибо уже не будетъ входить въ тебя необрѣзанный и нечистый» (Лп, 1), и другими, гласящими о будущемъ избавленіи церкви отъ всякаго зла. Все это, по ихъ мнѣнию, «должно прилагать къ ея настоящему состоянію; гдѣ нѣтъ такого приложенія, тамъ нѣтъ и церкви».

Въ этомъ, какъ и во многихъ другихъ отношеніяхъ, церковь много обязана бл. Августину, не тѣмъ, что онъ выработалъ ея истинное ученіе, такъ какъ въ этомъ она не можетъ быть обязано никому изъ людей, а тѣмъ, что онъ довелъ до ея яснаго сознанія то, что не ясно предносилось ей самой. Не отвергая провозглашенной донатистами истины, что святость есть существенный признакъ церкви, онъ не соглашается однако съ ихъ опредѣленіемъ этой святости и изъясняетъ, что въ церкви, ими оставленной, признакъ этотъ всегда сохранялся вмѣстѣ съ другими, столь же существенными, какова напр. каѳоличность, на которую они не могутъ предъявлять праѣ. Церковь каѳолическая, продолжаетъ онъ, вопреки всѣмъ возраженіямъ, *есть* святое тѣло; ибо тѣ только суть ея истинные члены, которые находятся въ истинномъ и живомъ общеніи со Христомъ и слѣдовательно причастны Его освящающему духу. Всѣ другіе, со виѣшними признаками принадлежности своей къ церкви, пребываютъ

въ ней, но не *отъ* нея; это толпа, которая тѣснилась ко Христу, но Его не касалась, какъ это сдѣлала вѣрующая жена, исцѣлившаяся испедшею изъ Него силою (Лук. VIII, 45). Есть виѣшнія условія, безъ которыхъ человѣкъ не можетъ принадлежать къ церкви, но которые не даютъ неоспоримо этого права. Находящіеся *въ* ней, но не *отъ* нея, скрытые ли то лицемѣры или явные грѣшники, которые не могутъ быть удалены безъ вредныхъ отъ того послѣдствій⁵⁾, не оскверняютъ истинныхъ ея членовъ, чуждыхъ ихъ духа и не причастныхъ къ ихъ злымъ дѣламъ. Ихъ можно уподобить нечистымъ животнымъ, помѣщеннымъ въ ковчегъ съ чистыми (Быт. VII, 2), соломѣ, смѣшанной съ пшеницею (Мате. III, 12), плевеламъ, растущимъ среди хлѣбныхъ колосьевъ, сосудамъ въ низкомъ употреблениіи въ большомъ домѣ вмѣстѣ съ сосудами въ почетномъ употреблениі (2 Тимоѳ. I, 20); они временно терпимы, но напослѣдокъ будутъ отѣлены и извержены навсегда.

Донатисты желали, чтобы церковь въ ея виѣшнемъ образѣ и историческомъ проявленіи была тождественною и соразмѣрною съ истинною церковью, которую знаетъ Господь, а не человѣкъ. Бл. Августинъ отрицалъ не тождество, а соразмѣрность нынѣ существующей церкви съ конечною прославленною церковью, которая имѣть явиться въ своей небесной чистотѣ. Вопреки своимъ противникамъ, онъ не предполагалъ двухъ церквей, а лишь два состоянія одной и той же церкви: настоящее — въ борьбѣ противъ зла, и будущее, когда все зло отпадетъ отъ нея; — не два тѣла Христова, а одно тѣло, къ которому теперь причисляются и злые люди, но какъ злочестственные соки въ естественномъ тѣлѣ, отъ которыхъ исцѣльвшее тѣло навсегда избавится какъ отъ времен-

⁵⁾ О степени практическаго и разумнаго примѣненія этихъ правилъ, Августинъ, имѣя въ виду эту притчу и разлученіе овецъ отъ козлищъ (Мате. XXV, 31—46), прибавляетъ: „этими иносказаніями предозвѣщено, что церковь до конца вѣковъ будетъ совѣщать въ себѣ добрыхъ и злыхъ, безъ вреда для добрыхъ. На злыхъ не обращаютъ вниманія, терпятъ ради мира и спокойствія церкви, пока не потребуется подвергнуть ихъ суду и обвиненію, пока они не обличатся добрыми; при всемъ томъ не должно терять изъ виду исправленія ихъ помощью заточенія, пристыженія, отлученія и другихъ дозволенныхъ мѣръ, кои, при спасительномъ мирѣ церкви, ежедневно употребляются безъ нарушенія закона христіанской любви, дабы беспорядочная нетерпѣливость не благопріятствовала неправотѣ, или гоненіе не разрушило единства“ (Ad. Don. post. Coll. 5). Обо всемъ этомъ предметѣ см. великолѣпное разсужденіе въ *Field, On the church*, I, 7—18.

наго недуга; онъ особенно настаивалъ, что и Господь не считалъ современного состоянія церкви совершенно чуждымъ зла⁶). Этотъ то предметъ пререканій и разрѣшается притчами о «плевелахъ» и «неводѣ», т. е. подобно тому, какъ плевелы растутъ вмѣстѣ съ пшеницею, какъ негодныя рыбы попадаются съ хорошими, такъ и злые люди будутъ съ праведными до конца вѣка сего⁷); это простой историческій фактъ, и всякое иное толкованіе возбраняется самою этою притчею (29, 30). Донатисты же поступали, какъ хотѣли поступить слуги, предлагавшіе очистить пшеницу отъ плевель, отъ чего былидержаны строгимъ запрещеніемъ.

Донатистамъ трудно было избѣгнуть этихъ выводовъ. Однакоже они отвѣчали такъ: подъ словомъ *поле* Господь разумѣеть не церковь, а *миръ* (38), на истребленіи зла въ которомъ они не настаиваютъ. Притча поэтому не относится къ предмету спора, такъ какъ онъ состоить не въ томъ, могутъ ли быть терпимы нечестивые люди въ *мирѣ* (что допускается всѣми нами), но въ томъ, могутъ ли они быть терпимы въ *церкви*⁸). Но всякий незараженный предубѣжденіемъ ясно усматриваетъ, что притча гласить о царствіи Божіемъ или о Церкви. Для учениковъ Господа не требовалось особеннаго ученія о томъ, что въ *мирѣ* зло

⁶) Aug. serm. CCCL, 4. „Многіе исправляются, какъ Петръ, многіе терпимы, какъ Іуда; многіе не обличаются до пришествія Господа, который освѣтить скрытое во мракѣ и обнаружить сердечные помышленія. Да же: я человѣкъ и живу между человѣками, и я не надѣваюсь, что жилище мое лучше Ноева ковчега“. Онъ часто упрекаетъ донатистовъ за ихъ узкій фарисейскій взглядъ и отчужденіе отъ грѣшниковъ (Ad. Don. post Coll. 20): „Древній пророкъ, скававшій «изыдите изъ среды его» (Исаіи, ЛІ, 11) отѣлілся ли отъ іудейской церкви? Воздерживаясь отъ единомышленія, онъ не коснулся нечистаго; выражая порицаніе онъ выпѣль свободный предъ лицемъ Бога: Богъ не вмѣнилъ ему этого во грѣхъ ибо онъ не согрѣшилъ; не вмѣнилъ чужихъ грѣховъ, ибо онъ ихъ не одобрилъ; не осудилъ за беспечность, ибо онъ не молчалъ;—за гордость, ибо онъ остался въ единенії“... „Паль Адамъ; осквернилъ ли онъ своимъ паденіемъ рай? Паль одинъ изъ сыновей Ноя,—осквернилъ ли онъ домъ праведника? Паль Іуда,—осквернилъ ли онъ сонмы апостоловъ?“

⁷) Бл. Августинъ: „состояніе поля есть одно дѣло, а спокойствіе лабаза—другое“.

⁸) Такъ какъ донатисты часто ссылались на авторитетъ Кипріана, то Августинъ приводить слова сего послѣдняго, доказывающія, что притчу эту онъ примѣнялъ къ церкви (Con. Gaudent. II, 4): „Если и оказываются въ церкви плевелы, то это не препятствуетъ нашей вѣрѣ и любви; усматривая плевелы въ церкви, мы не должны отъ нея отпадать. Намъ надлежитъ только стараться самимъ быть пшеницею, чтобы, когда пшеница будетъ собираема въ житницы Господа, наши труды и попеченіе не остались безплодными“.

смѣшано съ благомъ; но надлежало предостеречь, чтобы они не соблазнялись подобными явленіями въ самой церкви ⁹). А какъ Онъ пророчествовалъ о ея всемирномъ распространеніи, то и поставлено здѣсь слово міръ, ибо всякое другое, имѣющее тѣснѣйшее значеніе, недостаточно выражало бы вселенскую церковь,— недостаточно было для Того, въ пророческомъ видѣніи котораго слово евангелія разсматривалось расходящимся по всѣмъ странамъ съменемъ, которое разсѣвалось по всѣмъ сторонамъ великаго поля народовъ.

«Пока люди спали, врагъ посыпалъ пылевелы между пшеницей». Многіе придавали особое значеніе этому факту, принимая за небрежность и недостатокъ бдительности со стороны *пастырей церкви* то, что неблагонамѣренные люди вторгаются въ нее непримѣтно, вводя заблужденіе въ ученіе и въ жизнь ¹⁰) (Дѣян. xx, 29, 30; Іуд. 4; 2 Петр. п, 1, 2, 19). Къ несчастію примѣры такой небрежности нерѣдки; но не о нихъ, конечно, говорится здѣсь. Сторожить должны были некто иные, какъ слуги, о которыхъ сказано уже въ заключеніи притчи, и которымъ притомъ вовсе не ставится въ упрекъ недостатокъ должного вниманія. Люди не были обязаны не спать, и выраженіе: «пока люди спали» значитъ тоже, что «ночью», и не требуетъ дальнѣйшаго объясненія (Іов. xxxii 15; Марк. iv, 27). Врагъ же воспользовался случаемъ, когда всѣ спали, и, тайно совершивъ преднамѣренное зло, удалился.

⁹) Къ такому же толкованію приходили толкователи, несогласные въ другихъ случаяхъ. Кальвинъ напр. разсуждаетъ: хотя Спаситель называетъ по полѣ міромъ, но, безъ сомнѣнія, Онъ разумѣлъ подъ этимъ церковь, какъ исходный пунктъ притчи. Но какъ плугъ Его проходилъ черезъ всѣ страны міра, всюду воздѣлывалъ почву для посева сѣмени жизни, то и значеніе словъ этихъ, относившихся къ части, распространено на цѣлое.

¹⁰) Августинъ (Quaest. ex Matt. 9): „когда настоятели церквей предались беспечности“. Тоже и Златоустъ. H. de Sto. Victore (Annot. in Matth.): этимъ означается смерть апостоловъ или беспечность настоятелей. Но Грій справедливѣй говорить: „слово люд и здѣсь употреблено неопределѣленно, а не о какомъ либо классѣ; все равно, какъ вы могли бы сказать — въ времѣніи сна; и поэтому, мы имѣемъ здѣсь нечто иное, какъ описание извѣстнаго случая“. Не лишено значенія также замѣчаніе Каэтана: „когда люди спали: онъ не говоритъ: когда спали сторожа. Если бы онъ сказалъ сторожа, мы могли бы понять, что здѣсь подлежитъ порицанію лишь беспечность сторожей. Но онъ говоритъ люди, чтобы мы могли разумѣть здѣсь безупречныхъ лицъ, пользующихся своимъ естественнымъ покоемъ“. Выраженіе бл. Иеронима: „въ то время, какъ спалъ господинъ дома“ (adv, Lucif.) можетъ быть объяснено только съ этой точки зреѣнія.

«*Врагъ, послѣвши плевелы, есть діаволъ*»¹¹⁾. Здѣсь мы видимъ не то, какъ сатана дѣйствуетъ въ предѣлахъ церкви, обольщаетъ міръ, но какъ онъ съ великимъ злорадствомъ, видимо подражая, противодѣйствуетъ Христу; такъ, по словамъ Іоанна Златоуста: «за апостолами—лже-апостолы; за Христомъ—антихристъ»¹²⁾.—Замѣчательно то обстоятельство, что въ Новомъ Завѣтѣ, а именно въ притчѣ о «Сѣятѣ» и въ настоящей притчѣ подробно изложено ученіе о сатанѣ и его дѣйствіяхъ, о его враждѣ къ человѣку, тогда какъ обѣ этомъ мало вообще говорится въ Ветхомъ Завѣтѣ. При сильнѣйшемъ свѣтѣ мракъ сгущается болѣе. Люди имѣли возможность познать могущество зла не прежде, чѣмъ они испытали вящшую силу добра; но и въ этихъ случаяхъ только ближайшему кругу учениковъ дано это объясненіе касательно сатаны¹³⁾). Не менѣе замѣчательно и то, что о сатанѣ говорится какъ о врагѣ Сына человѣческаго; ибо здѣсь, какъ и въ другихъ мѣстахъ, поставляется на видъ борьба скорѣе между Сыномъ человѣческимъ и сатаной, чѣмъ между сатаной и Богомъ. Для дѣла искушенія было существенно важно, чтобы побѣда надъ зломъ была нравственнымъ торжествомъ, а не простою побѣдою превосходнѣйшей силы¹⁴⁾). Для этой цѣли было необходимо, чтобы человѣкъ, побѣженный въ борьбѣ, также одержалъ побѣду (1 Коринѣ. xv, 21), и какъ самому человѣку надлежало разрушить царство тьмы, то вражда змѣя была направлена противъ «сѣмени жены», т. е. Сына человѣческаго. Самое имя «лукаваго» показываетъ, что зло лежитъ въ основѣ всего его существа. Ибо, какъ Богъ есть свѣтъ и въ Немъ нѣть тьмы (1 Іоан. 1, 5; Іак. 1, 17), такъ сатана есть мракъ и въ немъ нѣть свѣта (Іоан. уш, 14). Человѣкъ занимаетъ среднее положеніе, онъ содѣржать истину въ неправдѣ (Рим. 1, 18); въ немъ борется свѣтъ со тьмой, но,

¹¹⁾ Отсюда Zizaniator. См. Du Cange подъ сл. Zizanium; у Тертулліана de Anima 16. Игнатій въ увѣщаніи къ Ефесянамъ (с. 10), изъявляя желаніе, чтобы между ними не оказалось тоб діафѣлою вотаунт, разумѣеть эту притчу.

¹²⁾ Сн. Tertullian, De Praescr. Haeret. 31.

¹³⁾ Такъ замѣчаетъ Бентгель (Ефес. VI, 12): „чѣмъ яснѣе какая либо книга писанія разсуждается о домостроительствѣ и славѣ Христа, тѣмъ болѣе уясняется понятіе о противоположномъ царствѣ тьмы“.

¹⁴⁾ Замѣчательно выраженіе Августина: Diabolus non potentia Dei, sed iustitia superandus est („діаволъ можетъ быть побѣженъ не силою Божіею, но правдою“).

какое бы изъ двухъ началь ни преобладало, другое непремѣнно существуетъ, хотя скрытое, но имѣющее возможность проявиться. Потому-то искупленіе возможно для человѣка, такъ какъ его воля только совращена; воля же сатаны извращена, ибо онъ сказалъ то, чего ни одинъ человѣкъ не могъ сказать, или по крайней мѣрѣ вполнѣ совершилъ: «зло, будь моимъ добромъ»; а потому, по нашему понятію, искупленіе и возстановленіе для него невозможно.

Совершивъ зло, «врагъ ушелъ»; и такимъ образомъ дѣло его сперва не обнаружилось. Какъ часто начатки зла были едва примѣтны въ церкви; какъ часто то, что въ концѣ приносило самый дурной плодъ, вначалѣ являлось высшей формою добра. Св. ап. Павелъ, конечно, могъ открыть тайну зла въ его темномъ началѣ, могъ открыть тотъ punctum saliens, отъ которого оно должноствовало развиться; для многихъ же зло является зломъ тогда только, когда оно достигаетъ наибольшаго нечестія. «*Но когда пшеница взошла и принесла плодъ, тогда явились и плевелы*», явились т. е. тѣмъ, что они есть, показали свою настоящую натуру. Многіе обращали вниманіе на замѣчательное сходство между стеблемъ пшеницы и плевель (*lolium*)¹⁵⁾. Различие между ними становится очевиднымъ уже при образованіи колоса, а потому въ этомъ заключается буквальное исполненіе словъ Господа: «*по плодамъ ихъ познаете ихъ*». Противоположность добра, по мнѣнію бл. Августина, усиливаетъ проявленіе зла и, указывая на то, что плевелы обнаружились тогда только, когда пшеница начала зреТЬ и колоситься, онъ замѣчаетъ: «*зло въ церкви очевидно только для добрыхъ*»; затѣмъ далѣе: «*когда человѣкъ начинаетъ становиться духовнымъ человѣкомъ и здраво разсуждать о всѣхъ вещахъ, тогда и заблужденія дѣлаются ясными*»¹⁶⁾, и въ

¹⁵⁾ Можно здѣсь привести свидѣтельство бл. Иеронима, который самъ жилъ въ Палестинѣ: „между пшеницей и злакомъ, который мы называемъ плевелами, пока они зелены и стебель еще не выколосился, есть большое сходство, такъ что различія между ними глазъ или не дѣлаетъ совсѣмъ, или можетъ сдѣлать его съ большою трудностью“. См. также у Томсона (*The Land and the Book*, p. 420): „хлѣбное зерно какъ разъ въ томъ состояніи, въ которомъ оно можетъ пояснить притчу. Въ тѣхъ частяхъ, гдѣ это зерно выколосилось, плевелы дѣлаютъ тоже самое, и тогда даже ребенокъ не можетъ принять ихъ за пшеницу или ячмень; но гдѣ то и другое зерно менѣе развито, то различіе между ними трудно открыть при самомъ тщательномъ наблюденіи. Даже фермеры, которые въ этой странѣ вообще *поломѣ* свои поля, не пытаются отдѣлить одно отъ другаго“.

¹⁶⁾ Въ *Quaest. in Matth. 12* находится превосходное изложеніе всей притчи.

другомъ мѣстѣ, свидѣтельствующемъ о его глубокой христіанской опытности: «доброму очень трудно переносить противоположный образъ дѣйствія злого; кто этимъ зломъ не оскорбляется, тотъ мало успѣваетъ; ибо праведникъ, по мѣрѣ своего отрѣшенія отъ грѣховности, сокрушается при видѣ согрѣшающихъ»¹⁷⁾). Какъ для противоположности мраку необходимъ свѣтъ, какъ высота показываетъ мѣру глубины, такъ святость скорбить при видѣ нечестія; только обновленный человѣкъ въ насъ сокрушается о ветхомъ—въ самомъ ли себѣ или въ другихъ.

«Слуги домохозяина пришли и сказали ему: господинъ! не доброе ли съмѧ Ты посыпалъ на полъ? откуда же плевелы?» Слуги эти, вопреки мнѣнію Феофилакта, не суть ангелы, которые именуются *жнецами* (30, 41); это скорѣе люди, ревнующіе о Господѣ, но незнающіе «какого они духа» еще болѣе, чѣмъ тѣ два ученика, которые хотѣли низвести огонь съ неба на негостепріимное самарянское селеніе (Лук. ix, 54). Вопросъ «не доброе ли съмѧ Ты посыпалъ на полъ?» выражаетъ смущеніе, удивленіе, недоумѣніе, которое въ первые вѣка, пока еще не примирились съ этимъ грустнымъ фактамъ, сильно чувствовалось всѣми ревнующими о Богѣ, при горькомъ и непредвидѣнномъ зрѣлищѣ, которое представляла видимая церковь. Гдѣ же та славная церковь, не имѣющая « пятна или порока, ни чего либо подобнаго?» (Ефес. v, 27). Вѣрные невольно должны были вопрошать самихъ себя и изливать въ молитвѣ скорбь своего сердца слѣдующими словами: *«Не доброе ли съмѧ Ты посыпалъ на полъ? откуда же плевелы?»* не установилъ ли Ты церковь какъ чистое и святое общество? Твоѳ ученіе не должно ли приносить лишь плоды добрые? Откуда же и въ самой святой оградѣ находятся столь многіе, сами погрѣшающіе и другихъ вводящіе въ грѣхъ?¹⁸⁾ Отвѣтъ домохозяина: *«врагъ это сдѣлалъ»*

¹⁷⁾ „Справедливый человѣкъ мучится злобою другаго пропорционально тому, насколько самъ онъ удаляется отъ своей собственной“. Си. Enarr. in Ps. CIX, 4, и in Ps. CXL: „я еще не совсѣмъ возстановилъ въ себѣ образъ моего Творца; я началъ преобразовываться вновь, и съ той стороны, съ которой я уже преобразовался, я скорблю при видѣ той, которая еще чужда любви“.

¹⁸⁾ Меркенъ говорить: „вопросъ: откуда же плевелы“? есть результатъ начального изученія исторіи церкви и потомъ остается девизомъ исторіи церкви и загадкою, которая можетъ быть разрѣшена лишь при пособіи исторіи вѣрныхъ; а вмѣсто того многіе такъ называемые церковные историки, не постигающіе

указываетъ на самый источникъ зла, которое не есть слѣдствіе несовершенства, незнанія, слабости, присущихъ всему человѣческому и препятствующихъ человѣку хотя бы приблизительно осуществлять Божественную мысль; но явное противодействіе великаго духовнаго врага: «*плевелы суть сыны лукаваго, врагъ, посыпавшии ихъ, есть діаволъ*».

Въ слѣдующемъ вопросѣ: «*хочешь ли, что бы мы пошли и собрали ихъ?*» выражается покушеніе на насильственный мѣры къ подавленію зла, покушеніе, которому иногда не могла противостоять и сама церковь¹⁹⁾). Но тѣмъ, которые такъ говорятъ, нельзя довѣряться въ подобныхъ случаяхъ. Такие ревнители бываютъ часто не лучше Ииля (4 Цар. х, 16) и одушевляются ревностію Иліи (Лук. ix, 54). И потому онъ сказалъ: «*и погибъ*». Этимъ возбраняются всѣ такія мѣры къ истребленію еретиковъ, которыхъ не оставляютъ средствъ къ раскаянію или исправленію; въ самомъ дѣлѣ запрещеніе это такъ ясно выражено, что гдѣ бы мы ни встрѣтили въ церковной исторіи событія, подходящія къ вызову упомянутыхъ слугъ, мы можемъ быть достаточно увѣрены, что не пшеница борется съ плевелами, а плевелы стараются искоренить пшеницу. Причина запрещенія высказана ясно: «*Дабы, выдергивая плевелы, не выдернуть вѣнчестъ съ ними и пшеницы*». Это возможно было или при вырываніи такихъ плевель, которые могли потомъ оказаться пшеницей,—когда именно «*сыны лукаваго*», вслѣдствіе вѣры и раскаянія дѣлаются «*сынами царствія*»²⁰⁾; или по ошибкѣ

предначертаній и сокровенной славы церкви, любить углубляться въ терпіе и очень много думаютъ о своей дивной мудрости и приносимой ими пользѣ, когда исторію церкви, долженствующую быть исторіею свѣта и истины, они обращаютъ въ исторію заблужденій и преступленій. Они вовсе не желаютъ созидать, способствовать развитію святости или познанію истины, а лишь ко вреду церкви угождаются гордости и невѣжеству».

¹⁹⁾ Бл. Августинъ (Quaest. ex. Matt. qu. 12): „она можетъ чувствовать желаніе встать, чтобы удалить такихъ людей отъ человѣческихъ дѣлъ, если только позволить случай; но по вопросу о томъ, должна ли она сдѣлать это, она совѣтуетъ съ правдою Божіей для того, чтобы узнать, дастъ ли Онъ ей эту заповѣдь или позволеніе, и благоугодно ли Ему, чтобы таково было дѣло людей“.

²⁰⁾ Бл. Геронимъ: „насъ предостерегаютъ не отсыкатъ поспѣшно нашего брата отъ насть, такъ какъ можетъ случиться, что тотъ, кто сегодня испорченъ вреднымъ ученіемъ, завтра можетъ возвратиться къ мудрости и начнетъ защищать истину“.

слугъ, которые, не смотря на добре намѣреніе, могутъ ошибиться въ различіи тѣхъ и другихъ и подвергнуть одинаковой участіи и добрыхъ и злыхъ; или даже вслѣдствіе полнаго заблужденія, оставляя созрѣвать плевелы, могутъ вырвать пшеницу. Только Самъ Господь Сердцевѣдецъ можетъ различить Своихъ. Позднѣйшіе римскіе, а равно средневѣковые толкователи, сочувствовавши интересамъ Рима, при толкованіи словъ: «*дабы вы не вырвали съ ними и пшеницы*», находятъ уловку для того, чтобы обойти самое запрещеніе. По Аквинату оно обязательно тогда только, когда есть опасность вырвать пшеницу вмѣсть съ плевелами ²¹). Мальдонатъ присовокупляетъ, что въ частныхъ случаяхъ домохозяинъ имѣть право судить, есть ли въ данномъ случаѣ такая опасность; а какъ, по мнѣнію римскихъ католиковъ, папа есть представитель домохозяина, то и должно его спрашивать: «*хочешь ли, чтобы мы пошли и собрали ихъ?*» Въ заключеніе же онъ убѣждаетъ всѣхъ католическихъ государей подражать усердію этихъ слугъ и не только не обуздывать ихъ ревности, но еще возбуждать къ искорененію ереси и еретиковъ.

Въ то же время запрещеніе: «*нѣтъ*» не значить, что плевелы никогда не будутъ вырваны, а что къ тому еще не наступило время, и что не они будутъ дѣлателями ²²), ибо домохозяинъ прибавляетъ: «*оставьте расты вмѣсть то и другое до жатвы*». Многознаменательныя слова, доказывающія, что зло, какъ мечтаютъ нѣкоторые, не будетъ постепенно слабѣть и исчезать передъ добромъ и весь міръ заключится въ одной церкви, но что то и другое разовьется вполнѣ, каждое отъ собственного корня, по своей природѣ, пока наконецъ станутъ лицемъ къ лицу, каждое въ своемъ высшемъ проявленіи, въ лицѣ Христа и антихриста; съ одной стороны воплощенный Богъ, съ другой человѣкъ, воплощающій въ себѣ полноту сатанинской власти. Оба будутъ расти до жатвы, до зрѣлости, одинъ на погибель, другой на совершенное спасеніе.

²¹) Summa Theol. 2-а 2-ae qu. 10: „гдѣ вѣтъ такой опасности... тамъ пусть не дремлетъ строгость дисциплины“.

²²) Бенгель: „праведная ревность, возстающая противъ плевеловъ, не подлежитъ порицанію, а только должна подчиняться правиламъ“.

И они должны расти *вмѣстѣ*; въ видимой церкви до конца міра имѣть быть добро, смѣшанное со зломъ; а сльдовательно, никоимъ образомъ нельзя оправдывать отпаденія отъ церкви или покушенія основывать собственную свою малую церковь²³). Не трудно усмотрѣть, что тѣ, которые дерзаютъ на это, заблуждаются, подвергаясь искушенію гордости. Если и лучшіе изъ людей представляютъ смѣщеніе добра и зла, то мечтающіе о своей непогрѣшимости, произвольно закрывая глаза, не видятъ зла, внутри ихъ самихъ гнѣздящагося, а равно и заблужденій въ маломъ тѣлѣ своей раскольнической общинѣ. Такъ бл. Августинъ часто ссылается на тотъ фактъ, что донатистамъ никогда не удавалось (да они и сами не осмѣливались похвалиться успѣхомъ) составить такой союзъ, который бы, хотя по вѣнчней формѣ, являлся чистымъ, и какъ, по ихъ собственному признанію, между ними могли быть и вѣроятно укрывались лицемѣры и нечестивцы, то къ нимъ и ихъ каѳолической церкви, въ ея настоящемъ состояніи, не могутъ быть примѣняемы такія мѣста какъ Ис. лп. 1; а между тѣмъ въ силу свободы, присвоенной ими отъ зла, они обнаруживали гордую нетерпимость и предосудительную непріязнь къ церкви, отъ которой они отѣлились. Тѣ же грѣхи болѣе или менѣе присущи всѣмъ раскольническимъ обществамъ, которыя, подъ предлогомъ большаго совершенства, отпали отъ православной церкви²⁴), —такъ какъ малочисленнѣйшее изъ нихъ, увѣренное, что, въ силу своей малочисленности, оно то и есть наиболѣе избранное и совершенное, становится наиболѣе виновнымъ. Нельзя отрицать, что подобное покушеніе свойственно всѣмъ намъ. Всякій новообращенный христіанинъ, въ эпоху своей начальной ревности, бываетъ отчасти духовнымъ донатистомъ. Въ немъ обличался бы недостатокъ любви и священной ревности, еслибы онъ не жаждалъ видѣть церковь Спа-

²³⁾ Весьма справедливо разсуждаетъ Кальвинъ: „Опасно искушеніе полагать, что тамъ нѣтъ церкви, гдѣ нѣтъ совершенной чистоты: при такомъ образѣ мысли легко отѣлиться отъ всѣхъ прочихъ, и тогда придется одного себя признать безгрѣшнымъ, или въ общеніи съ немногими лицемѣрами основать особенную секту. На какомъ основаніи Павелъ призналъ церковь Божію въ Коринѣ? Потому именно, что усмотрѣлъ тамъ евангельское ученіе, крещеніе, причащеніе, составляющія краеугольный камень церкви“.

²⁴⁾ См. необычайный примѣръ этой гордости со стороны донатистскихъ противниковъ церкви у бл. Августина, Coll. Carth. т. 9.

сителя славной церковью. Но онъ долженъ убѣдиться, что желаніе это, само по себѣ святое и справедливое, не можетъ нынѣ осуществиться; что, наоборотъ, страданіе, претерпываемое отъ невѣрныхъ братій, побуждаетъ его къ болѣе пламенной молитвѣ о пришествіи царствія Божія ²⁵). Онъ долженъ убѣдиться, что всѣ своеvolныя, нетерпѣливыя и часто повторяемыя попытки ускорить образованіе совершенного собора святыхъ, суть дѣло плоти, что оно не увѣнчается даже и видимымъ успѣхомъ, не будучи удостоено благословенія свыше ²⁶).

Нѣкоторые новѣйшия толкователи, опасаясь, чтобы притча не подала повода къ заключенію о предосудительности попытокъ установить болѣе строгую дисциплину въ церкви, старались избѣжать этой опасности ²⁷), возражая, что въ толкованіи Господа оставлены безъ замѣчанія вызовъ слугъ и возраженіе домохозяина. И такъ, заключаютъ они, притча говорить не о томъ, каково должно быть поведеніе служителей Господа, но лишь про-

²⁵) Фуллеръ (Holy State, v. 2) приводить шесть причинъ, по которымъ въ царствѣ благодати грѣшные терпимы вмѣстѣ съ праведными и благочестивыми. 1. Одинъ Богъ Сердцевѣдецъ различаетъ лицемѣровъ. 2) Если бы люди присвоили себѣ право различать, то слабые христіане не считались бы между христіанами и, скучно озаренные лучемъ благодати, были бы признаны, подъ бременемъ несовершенствъ, за отверженныхъ. 3) Избранные Божіи сосуды, не въ настоящемъ своемъ проявленіи, но еще причастные грѣху, были бы отлученными. 4) Попускная смѣщеніе злыхъ и добрыхъ, Богъ испытываетъ бдительность и терпѣніе Своихъ слугъ. 5) Онъ являетъ Свое великое милосердіе грѣшникамъ, оправдывая Свое правосудіе и угрожая карою за упорство. 6) Благочестивые, страдая отъ совмѣстности злыхъ и добрыхъ, побуждаются къ болѣе усерднымъ молитвамъ о наступленіи Царствія Божія, судного дня".

²⁶) Бл. Августинъ (Enarr. in ps. XCIX, 1): „Гдѣ отдѣляющійся христіанинъ не будетъ стечьтъ между лжебратьемъ? Въ уединеніи отъ нихъ послѣдуютъ соблазны. Благоуспѣвающій удалится ли, чтобы не терпѣть ни одного человѣка? Что если бы и самъ онъ до своего исправленія никѣмъ не былъ терпимъ! Если за свой успѣхъ онъ не терпитъ ни одного человѣка, то самою своею нетерпимостью доказываетъ свою неблагоуспѣшность. Потому ли, что ты мечтаешь о быстротѣ своихъ ногъ, ты вознамѣрился отрѣзать для себя мостъ?" Все это мѣсто превосходно выставляетъ сущность тѣхъ, которые мечтаютъ основать для себя церковь на субъективныхъ, а не на объективныхъ началахъ, на личной святости членовъ, вмѣсто того чтобы признавать, что тамъ уже церковь для настъ основана, гдѣ проповѣдуется истинное слово Божіе, совершаются таинства служителями, правильно рукоположенными. Дивною силу отличается у него слѣдующее выраженіе (Con. Cresc. III, 35): „Я избѣгаю мякины, чтобы не сдѣлаться мякиной; не избѣгаю молотильного ножа, чтобы не сдѣлаться ничѣмъ".

Cp. serm. CLXIV, 7, 8. 104.

²⁷) Штейгеръ въ Evang. Kirch. Zeit. 1833, и талантливый писатель въ British Critic No. LII, p. 385.

рочествуетъ о томъ, каково оно вообще будетъ,—вызовъ же служить лишь поводомъ къ возраженію, послѣдняя часть котораго особенно знаменательна. Но, безъ сомнѣнія, Христосъ, утверждая, что Его власти принадлежитъ полное, торжественное и конечное различеніе между добромъ и зломъ, не запрещаетъ однако пещись о домостроительствѣ церкви или исключать, въ случаѣ нужды, изъ христіанскаго братства; Онъ возбраняетъ только предрѣшеніе Своего суда ²⁸). «*Во время жатвы Я скажу жнецамъ: соберите сначала плевелы въ снопы и сожгите ихъ; а пшеницу соберите въ Мою житницу*». Раздѣленіе это произойдетъ не теперь, но «*во время жатвы*» ²⁹), да и тогда произведутъ его не служители, а *жнецы* ³⁰). Это «*время жатвы*», какъ изъясняетъ Господь, есть «*конецъ мира*» ³¹), а «*жнецы суть ангелы*», которые здѣсь, какъ и въ иныхъ мѣстахъ, представляются сопровождающими Господа при Его второмъ пришествіи

²⁸) Тертуліантъ (Apol. 41): „тотъ кто единожды опредѣлилъ о вѣчномъ судѣ по скончаніи вѣка, тотъ не ускоряется до скончанія вѣка должнаго раздѣленія подсудимыхъ“.

²⁹) Епископъ Горслей (Horseley, Bibl. Crit. vol. III, p. 344) полагаетъ различие между собираемъ винограда и жатвою — обычными символами, подъ которыми представляется конецъ вѣка. „Собирание винограда знаменуетъ время суда, а жатва—дѣйствие конечнаго Божія милосердія (Апок. XIV, 15, 16). Серпъ повергнуть на спѣшную жатву и нива была пожата, т. е. избранные собраны отъ четырехъ вѣтровъ. Пшеница Божія собирается въ житницу (Мате. XIII, 30). Послѣ жатвы земной серпъ употребляется на обрѣзаніе грядовъ винограда, которымъ потомъ брошены въ великое точило гнѣва Божія (Апок. XIV, 18—20). Это есть дѣло суда. У Іоилы (Іоил. III, 13) зреяла жатва означаетъ „обираніе винограда“, т. е. пору собираемія винограда. У Іереміи (II, 33) символомъ суда служить не жатва, а гумно молотильное. Въ притчѣ Господа (Мате. 13) сожиганіе плевель есть дѣло суда и жатвы, предшествующее вязанью сноповъ, что впрочемъ есть случайное дѣйствие во время жатвы“.

³⁰) Августинъ: „осмысливаешься ли ты взять на себя обязанность, которая и во время жатвы съ тебя не спросится? Кипріантъ (см. 2 Тим. II, 20, 21): „посталяемся сколько можно болѣе содѣлаться золотымъ и серебрянымъ сосудомъ. Но одинъ Богъ властенъ разбить глиняные и деревянные сосуды“. Іер. (adv. Lucifer). „Никто не можетъ предвосхитить пальму Христову, прежде судного дня осуждать людей. Если уже церковь очищена, то что остается Господу?“

³¹) Συντέλεια τοῦ αἰῶνος или τῶν αἰώνων (Евр. IX, 26).—конецъ или лучше соприкосновеніе двухъ эръ, см. въ книгѣ Іова (XXIV, 20,) μέχρι συντελείας φωτὸς καὶ σκότους, настоящей, называемой αἰῶν ἐνεστός (Гал. I, 4), αἰῶν οὗτος (Лук. XX, 34), или ὁ νῦν αἰών (Тит. II, 12),—κόσμος οὗτος съ будущей, называемой αἰών ἐρχόμενος (Марк. X, 30), αἰώνες ἐπερχόμενοι (Ефес. II, 7), αἰών ὁ μέλλων (Евр. VI, 5)—οἰκουμένη ἡ μέλλουσα (Евр. II, 5). Выраженіе это равнозначуще выраженію τέλη τῶν αἰώνων (1 Кор. X, 11)—окончности двухъ эръ, конецъ одной и начало другой.

(Мате. XVI, 27; XXIV, 31; 2 Фес. I, 7; Откр. XIX, 14) и исполняющими Его волю, какъ по отношенію къ тѣмъ, которые служили Ему (Мате. XXIV, 31), такъ и по отношенію къ тѣмъ, которые Ему не служили (Мате. XIX, 47; XXII, 13).

«Посему какъ собираютъ³²⁾ плевелы и огнемъ сжигаютъ; такъ будетъ при кончинѣ вѣка сего. Пошлетъ Сынъ человѣческій ангеловъ своихъ, и соберутъ изъ царства Его всѣ сблазны³³⁾ и дѣлающихъ беззаконіе», по словамъ Софоніи (I, 3), «и да изнемогутъ нечестивые». Изображеніе страшного приговора и истребленія злочестивыхъ подъ видомъ сожиганія терній, бурьяна, дурной травы, соломы, хвороста, сухихъ деревьевъ, часто встрѣчается въ Писаніи. Осмѣлимся ли мы говорить объ этомъ только какъ о простомъ символѣ? Въ толкованіи притчи, жнецы т. е. ангелы, «ввергнутъ ихъ», т. е. дѣлающихъ беззаконія, въ «печь огненную». Поистинѣ страшныя слова, и образъ этотъ, если только это есть образъ, заимствованъ отъ самаго ужаснаго и мучительнаго способа смертной казни между людьми. О немъ упоминается и въ св. Писаніи. Іуда осудилъ на такую мучительную смерть свою невѣстку (Быт. XXXVIII, 24), а Давидъ дѣтей Амона (2 Цар. XI, 31)³⁴⁾. Такой способъ казни былъ въ употребленіи у халдеевъ (Іер. XXIX, 22); а по іудейскому преданію, вѣроятно очень древнему, Нимродъ ввергнулъ Авраама въ огненную печь за непоклоненіе ложнымъ богамъ³⁵⁾. Подобною казнию Антиохъ старался побѣдить героическую твердость испо-

³²⁾ Бл. Августинъ: „то есть, такъ сказать, хищные съ хищными, прелюбодѣи съ прелюбодѣями, человѣкоубийцы съ человѣкоубийцами, воры съ ворами, богохульники съ богохульниками, подобные съ подобными“. Тоже самое въ „Адѣ“ Данта.

³³⁾ Σκάνδαλον (въ его классической формѣ σκανδάληθρον) есть та часть ловушки или силковъ, на которую кладется приманка и которая, какъ только дотронутся къ ней, выскакиваетъ и заставляетъ пружинку вдругъ затянуть силокъ; затѣмъ вообще подъ этимъ словомъ разумѣются силки. Въ новомъ завѣтѣ оно прилагается къ духовнымъ предметамъ и заключаетъ въ себѣ все такое, что, спугивая ноги людей, заставляетъ падать ихъ; вслѣдствіе этого оно близко подходитъ къ слову προσβόμια и тѣсно связано по значенію также съ словами παγίς и θύρα, съ которыми оно и употребляется иногда рядомъ, какъ напр. въ Рим. XI, 9.

³⁴⁾ Объ употребленіи этого наказанія Иродомъ Великимъ см. у I. Флавія В. J. I, 33 и 4.

вѣдниковъ іудейской вѣры во времена Маккавеевъ³⁶). Въ новѣйшія времена Шарденъ свидѣтельствуетъ о существованіи подобныхъ печей въ Персіи³⁷). Какъ бы ни толковали значенія *огненной печи* или *геенны огненной*, «озера огненного» (Откр. xix, 20; xxi, 10), или *оина неугасимаго* (Марк. ix, 44), «огня вѣчнаго» (Матѳ. xxv, 41; сн. Лук. xvi, 24; Мал. iv, 1),—всѣ эти и подобныя выраженія несомнѣнно указываютъ на приговоръ, столь нестерпимый, что Сынъ человѣческій сошелъ съ небесъ и вкусили всѣ мученія смерти, дабы избавить насъ отъ самаго вѣдѣнія тайны страданій, которыя, дабы не казалось, что Богъ пугаетъ людей тщетными угрозами, заключаются въ страшныхъ словахъ: *тамъ будетъ плачъ и скрежетъ зубовъ*³⁸). Все предшествовавшее опровергаетъ толкованіе тѣхъ, которые принимаютъ скрежетъ зубовъ за слѣдствіе сильнаго холода; воображаютъ себѣ родъ Дантова ада, съ перемѣннымъ жаромъ и стужею, равно невыносимыми. Мы принимаемъ это скорѣе за проявленіе ярости и нетерпѣнія (Дѣян. viii, 54) при чувствѣ невыносимой муки и погибели.

Тогда, т. е. послѣ того, какъ все это совершился надъ нечестивыми, *праведные просвѣтятся*³⁹) *какъ солнце въ цар-*

³⁶) *Juvenal*, VIII, 235; сн. I, 155, *Tacitus*, *Annal.* XV, 44; *Seneca*, Ер. XIV, 4; *Josephus B. J.* I, 33, 4.

³⁷) *Voyage en Perse*, ed. Langl s, vol. VI, p. 118.

³⁸) См. Свицерь подъ словомъ *βρογκός*, которое нѣкоторые понимаютъ какъ *τρισμός ὀδόντων*; но проще сказать вмѣстѣ въ Бернардомъ: „плача отъ скорби, скрежеща зубами отъ ярости; потому что, какъ говорить Кипріанъ (ad Demet.), скорбь покаянія тогда будетъ безъ плода, пустое завываніе о наказаніи и тщетный вопль объ избавлениі“ См. *Ambrose*, *Exp. in Luc.* VII, 205, 206, и *Gerhard. Loc. Thol.* XXXI, 6, 46.

³⁹) *Ἐκλάμψουσι*=effulgebunt, а не какъ въ Вульгатѣ, fulgebunt. Шлейзеръ, правда, говоритъ: „оно мало отличается отъ простаго *λάμπω*,“—но Пассовъ опредѣляетъ его въ смыслѣ „просиявать, вдругъ проявляется въ совершенной славѣ“; тоже слово употребляется для выраженія того же самаго въ Дан. XII, 3, по LXX; сн. Премудр. Соломона III, 7, *ἀναλάμψουσι*. Два прекрасныхъ подобія въ „Пастырѣ“ Ермы (III, Подоб. 3 и 4) излагаютъ эту самую истину подъ инымъ образомъ. Тайновидцу сначала показывается множество деревъ въ зимнее время: всѣ они одинаково безлистны; всѣ кажутся одинаково мертвими, и ему дается знать, что какъ сухія и зеленыя деревья не различимы между собою весною и всѣ одинаково обнажены, такъ и въ настоящемъ вѣкѣ нельзя различать праведныхъ отъ грѣшниковъ. Во второмъ подобіи ему опять показываются деревья, но теперь нѣкоторыя изъ нихъ распускаютъ листья, между тѣмъ какъ другія все еще остаются обнаженными. Такъ будетъ и въ будущемъ вѣкѣ, ко-

ствію Отца своего. Огонь былъ стихіей темнаго и жестокаго царства ада, а свѣтъ наполняетъ чистое царство небесное ⁴⁰). Тогда, т. е. по удаленіи темной стихіи, свѣтъ, всегда боровшійся и омрачаемый, проявится во всей силѣ (см. Кол. III, 4; Рим. VIII, 18; Притч. IV, 18; XXV, 4, 5). Святость увѣнчается славою, доселѣ не вполнѣ ихъ озарявшою, теперь же являющеюся во всемъ блескѣ; такъ скрытая слава Господа проявилась въ минуту Его преображенія. Таково будетъ явленіе сыновъ Божіихъ; они «просвѣтятся какъ солнце», явленіе ихъ будетъ очевидно и все при认аютъ ихъ «сынами свѣта», «сынами Бога», Который есть «Отецъ Свѣтовъ» (Іак. I, 17) ⁴¹), «Свѣтъ, въ которомъ нѣть тьмы» (1 Іоан. I, 5). Тогда только, но не прежде, сбудутся пророчества, столь часто повторяемыя въ Ветхомъ Завѣтѣ: «уже не будетъ болѣе входить въ тебя необрѣзанный и нечистый» (Ис. LI, 1). «И не будетъ болѣе ни одного хананея въ домѣ Господа Саваофа въ тотъ день» (Зах. XIV, 21); «и народъ Твой весь будетъ праведный» (Ис. IX, 21; см. также XXXV, 8; Іоил. III, 17, іезек. XXXVII, 21—27; Соф. III, 13; Зах. XIV, 21).

торый для праведныхъ будетъ лѣтомъ, причемъ жизнь ихъ, бывшая на времія скрытою, открыто проявить себя, а для грѣшниковъ она все еще будетъ зимиою, и они, оставаясь безъ листьевъ и плодовъ, будутъ какъ сухія деревья, срубленныя для сожженія. Тотъ же образъ встрѣчается въ нѣкоторыхъ прекрасныхъ мѣстахъ у бл. Августина (Epagg. in Ps. XXXVI, 2; in Ps. CXLVIII, 13). О христіанитѣ, каковъ онъ теперь, онъ говорить (in 1 Еп. Joh. Tract. 5): „Слава его скрыта; когда придетъ Господь, тогда явится и слава Его; ибо она живеть, но какъ бы еще зимио; корень живеть, но вѣтки какбы изсохшия. Внутри есть соѣтъ, который движется, внутри есть листья дерева, внутри есть плодъ: но все они ожидаютъ лѣта“. Ср. изреченіе Минуція Феликса (р. 329. изд. Ouzel): „тѣло въ мірѣ подобно деревамъ, которыя во времія зимы скрываютъ свою зелень покровомъ безплодія. Зачѣмъ ты спѣшишь, чтобы оно разцвѣло и ожило, когда еще зима сурова? Также и для тѣла мы должны ожидать весны“.

⁴⁰) Совершенно также въ магометанскомъ вѣровоззрѣніи добрые ангелы состоять изъ свѣта, а злые изъ огня.

⁴¹) Одинъ изъ юдейскихъ толкователей на Пс. LXXI говоритъ: „какъ солнце и луна суть свѣтила міра сего, такъ будетъ и въ будущемъ вѣкѣ, когда праведные сдѣлаются свѣтилами міра грядущаго“.

ПРИТЧА ТРЕТЬЯ.

О ЗЕРНѢ ГОРЧИЧНОМЪ.

Мате. XIII, 31—32. Марк. IV, 30—32. Лук. XIII, 18—19.

GЛѢДУЮЩІЯ четыре притчи составляютъ двѣ группы: къ первой относятся притчи о «горчичномъ зернѣ» и о «квасѣ». Въ нихъ, съ первого взгляда, какбы повторяется одна и та же истина, но при ближайшемъ изслѣдованіи онѣ существенно различны между собою. Общее между ними конечно то, что та и другая описываютъ малое и скучное начало, постепенное усиленіе и конечное чудесное распространеніе церкви,—или, говоря другими словами, то, какъ «камень, отторженный отъ горы безъ помощи рукъ, сдѣлался великою горою и наполнилъ всю землю» (Дан. п, 34—35; Іезек. XLVII, 1—5). Но каждый изъ этихъ образовъ имѣеть свою особенность. Первый представляетъ царство Божіе, которое приходитъ непримѣтнымъ образомъ; а послѣдній знаменуетъ то же самое царство, но уже явно распространенное и не могущее быть сокровеннымъ. Первый объясняетъ тайну *внутренняго*, а послѣдній—*внѣшняго* распространенія Евангелія. Первый представляетъ могущество и дѣйствіе истины въ борьбѣ съ міромъ; второй—могущество истины въ ея саморазвитіи, которая развивается, подобно дереву, скрывающемуся въ сѣмени и выростающему по закону свойственной ему внутренней жизни.

Св. Іоаннъ Златоустъ¹⁾ прекрасно объясняетъ связь между этою и предшествовавшими притчами. Изъ притчи о «Сѣятелѣ» ученики могли усвоить себѣ, что изъ посѣва три части сѣмянъ гибнутъ и всходить только четвертая; затѣмъ притча о «плевелахъ» открывала предъ ними дальнѣйшія препятствія даже для той оставшейся части, которая пустила корень и дала ростокъ. И вотъ теперь, чтобы они не впали въ малодушіе и отчаяніе,

¹⁾ Лейзеръ, останавливаясь на вопросѣ, предшествующемъ притчѣ у Марка IV, 30, и разсуждая о великихъ препятствіяхъ, предстоявшихъ успѣхамъ евангельской проповѣди, прибавляетъ: „что въ природѣ вещей могло бы сравниться съ слабыми ея началами и оградило бы ее отъ уничиженія?“

эти послѣднія притчи и сказаны для ихъ ободренія. «Мое царство, какбы такъ говоритьъ Господь, переживеть всѣ эти неизгоды, восторжествуетъ надъ всѣми препятствіями, пока наконецъ, при всей своей малорослости въ началѣ, не покроетъ, подобно огромному дереву, своими вѣтвями всю землю и подобно доброй закваскѣ не окажеть своего благодѣтельнаго вліянія на весь міръ». Возростаніе могущественнаго царства не въ первый разъ сравнивается здѣсь съ возростаніемъ большаго дерева. Многимъ изъ слушателей нашего Господа хорошо было знакомо это подобіе изъ ветхозавѣтныхъ книгъ. Въ такомъ образѣ именно было предсказано приближеніе міроваго царства (Дан. 14, 10—12; Іезек. xxxi, 3—9²), а равно и царствія Божія (Іезек. xvii, 22—24; Пс. lxxix, 11³).

Но, спросить, почему же изъ всѣхъ прочихъ деревьевъ здѣсь избрано *горчичное*⁴)? Не могли ли бы быть приведены болѣе благородные представители растительнаго царства, какъ напр. виноградная лоза, или болѣе высокія, какъ напр. кедръ (3 Цар. 14, 33; Іезек. xvii, 3)? Предпочтеніе это, конечно, оказано не по отношенію къ величинѣ, которой впослѣдствіи достигаетъ горчичное дерево, потому что въ этомъ отношеніи многія деревья превосходятъ его, но по разительной противоположности между незначительностью сѣмени и величиною дерева, выростающаго изъ него. Господь обращаетъ особенное вниманіе учениковъ Своихъ не на величину самого дерева, но на величину его сравнительно съ сѣменемъ, изъ котораго оно вырастаетъ; ибо Онъ желалъ внушиТЬ Своимъ ученикамъ не ту истину, что Его царство вообще будетъ славно, но ту, что оно будетъ славно не смотря на свое незначительное, слабое и всѣми презираемое начало. Сверхъ того,

²) Hävernick, Comm. üb. Daniel, p. 139.

³) Appendix къ Fell's Cyprian содержитъ прекрасное изображеніе возростанія царствія Божія въ образѣ ростущаго дерева.

⁴) Новѣшіе комментаторы полагаютъ, что горчичное дерево притчи не то, которое извѣстно подъ этимъ названіемъ въ западной Европѣ, а Salvadora Persia, называемое въ Сиріи хардалъ. Того же мнѣнія Lindley (см. Flora Indica). Въ Athenaeum 1844 г., марта 23, статья д-ра Royle, читанная въ азиатскомъ обществѣ. Капитаны Ирду и Манглезъ, описывая хардалъ, говорятъ: онъ имѣть приятный, хотя сильный ароматическій вкусъ, очень схожій съ горчичнымъ, и также дѣйствующій на глаза и носъ. Съ другой стороны ученое изслѣдованіе въ Gentleman Magazine (июнь 1844 г.) оспариваетъ выводы д-ра Ройля, а равно не соглашается съ нимъ и статья въ Dict. of the Bible.

означенное подобіе пригодно и въ другихъ отношеніяхъ. Горчичное зерно, мелкое и ничтожное на взглядъ, имѣло свое особенное значение и всѣми признанное достоинство въ древности. Оно считалось въ числѣ благороднѣйшихъ пиѳагорейскихъ символовъ; ему приписывали цѣлебную силу противъ укушенія ядовитыми животными, противъ ядовъ и многихъ другихъ болѣзней⁵⁾). Далѣе, теплота, сохраняющаяся въ немъ, его внутренняя сила, тотъ фактъ, что оно оказываетъ свои лучшія свойства только послѣ молотьбы, и все это при такой ничтожной внѣшности и столь маломъ объемѣ, конечно, послужила поводомъ Спасителю къ избранію столь малаго сѣмени для указанія судебъ Его царствія, и того ученія о распятомъ Искупителѣ, которое для еллиновъ казалось безуміемъ, для іudeевъ камнемъ преткновенія, а для увѣровавшихъ «силою Божіею во спасеніе»⁶⁾.

Не не одно только ученіе Спасителя, но даже просто церковь, насажденную Имъ на землѣ, означаетъ въ сущности гор-

⁵⁾ Plin. N. N. XX, 87. У Плавта *sinapis scelerata*. У Колумеллы: *seque accessenti fletum factura sinapis*. Сила и дѣйствіе Евангелія прививается горчичному зерну Климентомъ Александрийскимъ: „оно щиплетъ душу съ пользой для настъ“. Неизвѣстный авторъ одной проповѣди развиваетъ подобіе такъ: „отъ вкушенія горчичного зерна лице наше дѣлается грустнымъ, наморщивается чело, прошибаютъ слезы, и даже цѣлебное дѣйствіе его ощущается съ нѣкоторымъ болѣзnenнымъ впечатлѣніемъ; такъ, подчиняясь заповѣдямъ христіанства, мы скорбимъ душевно, педугуемъ тѣлесно, и самое спасеніе достается намъ съ нѣкоторымъ сокрушеніемъ и сѣтованіемъ. Такимъ образомъ горчичное сѣмя служить подобіемъ для противоположныхъ дѣйствій. По восточному преданию, Дарій послалъ Александру В. бочонокъ газама, чтобы ему показать многочисленность своей арміи, а Александръ наоборотъ послалъ ему мѣшокъ горчичного сѣмени, для означенія силы и воинаго жара своихъ ратниковъ. D' Hergébelot, *Bibliothèque orientale* s. v. *Esconder*.

⁶⁾ Такъ авторъ проповѣди о страданіяхъ св. Лаврентія, приписываемой бл. Августину (Serm. 87, Appendix) и св. Амвросію, говорить: «подобно тому, какъ зерно горчичное сначала кажется лишь малою вещью, обыденною и презираемою, не даетъ запаха, не изливаетъ благовонія и не свидѣтельствуетъ ни о какой сладости, но, какъ скоро оно раздавлено, тотчасъ же распространяетъ благовоніе, заявляетъ о своей крѣпости, даетъ чувствовать свой сильный вкусъ и воспламеняется такимъ жгучимъ огнемъ, такъ что кажется даже чудеснымъ, какимъ образомъ столько огня могло быть скрыто въ столь ничтожныхъ зернахъ.., такъ точно на первый взглядъ и христіанская вѣра кажется лишь малою вещью, заурядною и не значительной, не обнаруживающей никакой силы, высоты или великолѣпія. У Амвросія много поучительныхъ замѣчаній на эту притчу, хотя и съ примѣсью фантастического (Exp. in Luc., VII, 176—186).

личное зерно. Онъ Самъ есть и горчичное сѣмя, и Сѣятель ⁷⁾. Онъ есть горчичное сѣмя, ибо церковь первоначально заключалась въ Немъ и распространялась отъ Него, сохраняя съ Нимъ такое же единство жизни, какое находится у дерева съ сѣменемъ, въ которомъ заключается его начало и изъ котораго оно выросло. Онъ есть и Сѣятель, волею предавшій Себя на смерть и чрезъ то содѣлавшійся Виновникомъ жизни для многихъ ⁸⁾). Онъ Самъ говоритъ: *если пшеничное зерно, падши въ землю, не умретъ, то останется одно, а если умретъ, то принесетъ много плода* (Иоан. хп, 24). И поле, на которомъ Онъ посѣялъ это сѣмя, есть міръ,— «Его поле» или, по выражению св. Луки, «Его садъ», потому что міръ былъ сотворенъ Имъ и, пришедши въ міръ, Онъ «пришелъ къ Своимъ».

«Посланное въ землю горчичное сѣмя есть меньшее изъ всѣхъ сѣмянъ». Эти слова приводили въ затрудненіе многихъ истолкователей, такъ какъ многія сѣмена, какъ напр. маковыя, рутовыя и пр. мельче горчичныхъ. Но подобная затрудненія не заслуживаютъ особенного вниманія. Достаточно знать, что поговорка: «*малъ какъ горчичное сѣмячико*»—служила у евреевъ выражениемъ для означенія чего либо крайне малаго ⁹⁾) (Лук. хгп, 6). Господь, поучая притчей народъ, говорилъ народнымъ языкомъ. Горчичному зерну уподобляется и Его царство. Что для чувственныхъ очей могло быть менѣе величественнымъ, менѣе знаменательнымъ, какъ не начало этого царства въ Его собственномъ лицѣ? Родился Онъ въ отдаленной, незначительной области и до тридцати лѣтъ не оставлялъ Своего бѣдного семейства; потомъ виродолженіи двухъ или трехъ лѣтъ училъ въ окрестныхъ городахъ и селеніяхъ, а иногда и въ Йерусалимѣ; привлекъ къ Себѣ немногихъ послѣдователей, преимущественно изъ бѣдныхъ и неученыхъ, а наконецъ, предавшись въ руки Своихъ враговъ безъ

⁷⁾ Въ отрывкѣ изъ Иринаea (р. 347 Bened.) указано на то же основаніе этого подобія (*τὸ πυρραχὲς καὶ αὐτῷ τῷ*). Tertull. Adv. Mars. IV, 30.

⁸⁾ Древнее христіанское искусство вполнѣ уяснило себѣ эту истиину (Iconographie chrétienne, р. 208). Диодоръ описываетъ слѣдующій неоднократно встрѣчаемый символъ такъ: Христосъ почиваетъ въ гробѣ; изъ Его устъ вырастаетъ дерево, на вѣтвяхъ котораго—апостолы.

⁹⁾ Въ Коранѣ (Sur. 31): „О сынъ мой, всякое дѣло, доброе или злое, хотя бы столь же малое какъ горчичное зерно и скрытое въ скалѣ, на небесахъ или на землѣ, Богъ выведеть на свѣтъ.“

всякаго сопротивленія съ своей стороны или со стороны своихъ послѣдователей, умеръ смертию злодѣя на крестѣ. Таково-то и такъ ничтожно повидимому было начало всемирнаго царства Божія, и именно этимъ царство Божіе отличается отъ великихъ замысловъ міра сего: эти послѣдніе имѣютъ гордое начало,—постыдный и жалкій конецъ, подобно Вавилонской башнѣ, вначалѣ грозившей возвыситься до небесъ и наконецъ превратившейся въ безобразную груду мусора и камней; тогда какъ дѣла Божія и величайшее изъ нихъ—Его церковь, слабая и непримѣтная при первоначальномъ основаніи, постепенно возрастаетъ и досто-славно завершается. Такъ бываетъ съ царствомъ Его въ мірѣ, царствомъ, которое приходитъ «непримѣтнымъ образомъ»; такъ бываетъ и съ Его царствомъ въ сердцѣ каждого человѣка. Въ него также падасть слово Божіе, подобно малому горчичному сѣмени, повидимому мало обѣщающе; но если ему попускаютъ рости, оно производить сильныя и удивительныя послѣдствія¹⁰). Ибо это сѣмя, наималѣйшее изъ всѣхъ сѣяній, «когда возрастетъ, бываетъ великимъ деревомъ, и птицы небесныя привитаютъ въ вѣтвяхъ его» (Ис. хviii, 6). Тутъ нѣть преувеличенія. Въ жаркихъ странахъ, какъ въ Іудеѣ, горчичное дерево достигаетъ роста, о которомъ мы, въ нашихъ сѣверныхъ широтахъ, не имѣемъ и понятія: тамъ, какъ разсказываютъ путешественники, въ вѣтвяхъ его можетъ помѣститься человѣкъ или проѣхать верхомъ подъ тѣнью ихъ, какъ то сдѣлалъ одинъ путешественникъ въ Чили¹¹). Мальдонатъ говорить, что въ Испаніи его сучьями топятъ большія печи, а когда созрѣваютъ его сѣмена, то прилетаютъ огромныя стаи птицъ и усаживаются на его вѣтвяхъ, которыхъ, не смотря на тяжесть, не ломаются. Все это,

¹⁰) Иеронимъ такъ излагаетъ эту противоположность (Comm. in Matt. in loc.): Евангельская проповѣдь меньшее изъ всѣхъ учений. Въ самомъ началѣ она кажется неправдоподобнымъ; оно проповѣдуетъ человѣка и Бога, Бога умирающаго и соблазнъ креста. Сравни это учение съ догматами философіи, съ ихъ книгами, блестательнымъ краснорѣчіемъ, со сложеніемъ ихъ рѣчей, и увидишь какъ сѣмя Евангелия меньше всѣхъ этихъ сѣяній. Но то, при своемъ началѣ проникая глубоко, не животворить, напротивъ того слабѣеть, истощается, и подобно злакамъ исыхаетъ. Благовѣстіе, напротивъ, повидимому малое, будучи посѣяно въ душѣ вѣрующаго или въ цѣломъ мірѣ, укореняется подобно сильному дереву.

¹¹) Lightfoot, Hor. Heb. in loc.

вѣроятно, было очень знакомо для слушателей Господа и представляло ихъ воображению живые образы. Они также видѣли птицъ, привитающихъ въ вѣтвяхъ горчичного дерева и находящихъ тамъ себѣ пищу и убѣжище.

Сверхъ того, въ словахъ этихъ заключается и пророчество. Въ одномъ изъ предсказаний о царствѣ Божіемъ¹²⁾ у пророка Иезекіяля (хвп, 22—24), имѣющимъ не малое сходство съ этою притчею, говорится о пѣжной вѣтви, которую насадить Господь: «и пуститъ вѣтви и принесетъ плоды, и сопьлается величественнымъ кедромъ, и будутъ обитать подъ нимъ всякия птицы, всякия пернатыя будутъ обитать въ тени вѣтвей его»; и такъ какъ эти послѣднія слова означаютъ здѣсь убѣжище и защиту, которую люди найдутъ въ церкви Божіей, то таковое же значеніе они должны имѣть и здѣсь (Іезек. xxxi 6. 12). Царство Христово привлечетъ множество подъ своей спасительный и надежный кровь; оно, какъ это часто и оправдывалось, оградить вѣрующихъ отъ мірскаго гоненія, защитить ихъ отъ силы злобы діавола. Оно есть древо жизни, листья котораго цѣлебны и плоды питательны (Іезек. хlvп, 12; Апок. xxп, 2); всѣ ищущіе исцѣленія душевныхъ ранъ и утоленія душевнаго голода¹³⁾ прибѣгнутъ къ нему, и всѣ, поступающіе такъ, оправдаются на себѣ слова сына Сирахова (хів, 20, 26, 27): «Блаженъ человѣкъ, который упражняется въ мудрости, и въ разумѣ своемъ поучается святому... Онъ положитъ дѣтей своихъ подъ кровомъ ея, и будетъ имѣть и очищегъ подъ спиною ея. Онъ прикроется ею отъ зиол, и будетъ жить въ славѣ ея»¹⁴⁾.

¹²⁾ Hengstenberg, Christologie, vol. II, p. 556, 2 edit.

¹³⁾ Подъ „птицами небесными“ (тобъ обрашоѣ) Григорій Нисскій (Нехаѣм. Ргоѣм.) разумѣеть „души, парящія высоко и ходящія возвыщенно“.

¹⁴⁾ Августинъ (Serm. XLIX 2): „возросла церковь, увѣровали народы, земные цари покорились имени Христову и содѣлались побѣдителями міра. Прежде, служа кумирамъ, преслѣдовали христіанъ, теперь изгоняютъ идоловъ за Христа. Всѣ прибѣгаютъ подъ кровъ церкви, среди искушений и скорбей. Возросло оное горчичное зерно, прилетаютъ птицы небесныя, гордые вѣка сего, и находять успокоеніе въ его вѣтвяхъ“.

ПРИТЧА ЧЕТВЕРТАЯ

О КВАСЕ.

Мате. xii, 33; Лука xiii, 20, 21.

ИНУЮ притчу сказалъ имъ: царствіе небесное по-
добно закваскѣ, которую женщина, взявъ, по-
ложила въ три мѣры муки и оставила, пока вски-
нетъ все». Эта притча также знаменуетъ чудесное возростаніе
царствія Божія, но съ тою разницей, что въ предыдущей изоб-
ражалось его виѣшнее, видимое проявленіе, а здѣсь представлено
его скрытое дѣйствіе, его таинственное, всестороннее вліяніе на
міръ. Горчичное сѣмя, сначала непримѣтное, скрыто отъ наблю-
денія, а когда выростаетъ до нѣкоторой высоты, тогда въ вѣт-
вяхъ своихъ даетъ убѣжище птицамъ, закваска же, положенная
въ тѣсто, дѣйствуетъ съ того самаго момента, какъ она полу-
жена въ него. Здѣсь мы впрочемъ сразу встрѣчаемся съ цѣлымъ
рядомъ толкователей, какъ Гуртлеръ ¹⁾, Тильманъ ²⁾ и кружокъ
новыхъ сепаратистовъ ³⁾, которые не признаютъ, что притча озна-
чаетъ достославное развитіе царствія Божія, и читаютъ въ ней
пророчество о ересяхъ, примѣсь которыхъ можетъ вредить распро-
страненію чистаго евангельскаго ученія,—вліяніе, однимъ сло-
вомъ, будущей тайны нечестія. По ихъ мнѣнію женщина, кла-
дущая закваску въ хлѣбъ? означаетъ церковную схизму, кото-
рая, съ своими служителями, часто представляется подъ этими
образами (Притч. ix, 13; Откр. xvi, 1; Зах. v, 7—11). До-
водъ, на которомъ они главнымъ образомъ основываются, состоить
въ томъ, что квасъ въ Писаніи часто принимается за символъ
чего-то злаго (1 Кор. v, 7; Лук. xii, 1; Гал. v, 9); и это совер-
шенно вѣрно. Въ этомъ смыслѣ онъ былъ запрещенъ при

¹⁾ Syst. Theol. Proph. p. 500.²⁾ Comm. in Luc. XVI, p. 50. Витринга безпристрастно излагаетъ оба тол-
кованія притчи, одно отъ другого независимыя, принимая „квасъ“ въ добромъ и
вредномъ смыслѣ, но ни на одномъ не останавливается рѣшительно.³⁾ Brief exposition of Matthew, XIII, by S. P. Darby 1845 p. 40. Притчѣ о гор-
ничномъ сѣмени дается также пророческое значеніе о горделивой мірской іерархії.

жертвоприношенияхъ у евреевъ (Исх. хш, 3; Лев. п, 11; Амос. iv, 5), хотя не безъ исключения (Лев. xxш, 14). Тоже подтверждаетъ и строгое приказаніе сынамъ израилевымъ не допускать въ своихъ домахъ ничего кваснаго впродолженіе пасхальной недѣли; черезъ это имъ напоминалось, что, для правильнаго празднованія пасхи, они должны очистить свои сердца отъ всякой злобы и порока ⁴). Но, не оспаривая ихъ доводовъ, все же нельзя признать непогрѣшимость ихъ толкованія. Притча эта, по объясненію Господа, знаменуетъ «небесное царство», а не какое либо другое. Возвѣщая, что никто внесетъ закваску лжи и испорченности, заразительную для всего небеснаго царства, Онъ возвѣстилъ бы вмѣстѣ, что врата адова одолѣютъ церковь; что *дѣло* Его окажется несостоятельнымъ и никогда отъ кваса не очистится.

Допуская, что квасъ въ Писаніи вообще служить символомъ лжи и испорченности, мы тѣмъ не менѣе имѣемъ право придавать ему и лучшее значеніе. Въ текстахъ, противорѣчащихъ такому толкованію, сравниваются свойства кваса, производящія пученіе, расторженіе, окисленіе; въ объясняемой притчѣ обращается вниманіе на производимую имъ теплоту ⁵), сильное дѣйствіе малаго кваса на большую массу тѣста и сообщеніе ему вкуса и питательности. Языкъ Писанія настолько стереотипенъ, что метафорическое выраженіе употребляется всегда въ одномъ и томъ-же значеніи. Діаволъ уподобляется льву рыкающему и ищащему кого бы поглотить (1 Петр. v, 8), а между тѣмъ и Спаситель именуется Львомъ отъ колѣна Іудина (Откр. v, 5); но тамъ берется въ разсужденіе быстрота и ярость этого звѣра,

⁴) Тренчъ цитируетъ свое Collekt. in the first Sunday after Easter. Fermentum malum по понятію евреевъ означаетъ то, что препятствуетъ духовнымъ стремленіямъ человѣка, и они называли это закваской: въ книгѣ Sohar грѣшныя возделынія называются закваскою (fermentum), которая, западая въ сердце, переполняютъ его и расторгаютъ. Римляне также были предубѣждены противъ закваски при жертвоприношенияхъ (Farinam fermento imbutem attingere flamini Diali fas non est. Gell. X, 15, 19). Плутархъ (Quaest. Rom. 109) оправдываетъ это, говоря, что сама закваска происходитъ отъ порчи и портить тѣсто, въ которое притѣшиваются; отсюда ἄρτοι καθαροί употребляются вмѣсто ἄσφοροι. Такъ Иеронимъ (Ер. 31), объясняя, почему медь запрещенъ быть въ приношениі левитамъ (Лев. II), говоритъ: „У Бога одобряется не то, что сладостно или пріятно, но только то, въ чёмъ есть очищающая истинна“. См. Augusti, Handb. d. Chr. Arch. II, p. 662

⁵) Ζύμη отъ ζέω какъ fermentum (=fervimentum) отъ fermto; по англійски leaven—квасъ (по франц. levain) отъ levare—поднимать.

а здѣсь—благородство, царственность и завоевательная сила⁶). Въ одномъ случаѣ сравнительнымъ свойствомъ служить «безуміе» голубя (Ос. уч., 11), въ другомъ его «незлобіе» (Мате. х., 16). Св. Кирилль⁷) въ противномъ случаѣ едва ли бы могъ имѣть въ виду эту притчу, когда говорилъ: «квасъ въ богодохновенныхъ Писаніяхъ всегда считается типомъ злобы и грѣха». Св. Игнатій, часто приводя этотъ образъ, тѣмъ самымъ показываетъ возможность его свободнаго употребленія, то въ хорошемъ, то въ дурномъ смыслѣ; ибо, предостерегая отъ козней евреевъ, онъ пишетъ: «отложите злую закваску, застарѣлую и прокисшую, и превратитесь въ новую закваску, которая есть Христосъ»⁸), но не слѣдуетъ забывать, что если съ одной стороны дѣйствіе кваса на муку представляетъ аналогію какого-то поврежденія въ духовномъ мірѣ, съ другой стороны оно сходствуетъ съ чѣмъ-то добрымъ, сообщая хлѣбу лучшій вкусъ, легкость, питательность и вообще здоровыя свойства.

Въ виду всего этого намъ нѣтъ надобности затрудняться принимать эту притчу въ ея прямомъ и очевидномъ смыслѣ, т. е. что она прообразуетъ распространеніе Евангелія, а не поврежденіе его. Квасъ здѣсь означаетъ слово царствія, каковое слово, въ высшемъ значеніи, есть Самъ Христосъ. Какъ зерно великаго горчичнаго дерева есть «мелчайшее изъ всіхъ съмянъ», такъ равномѣрно квасъ, повидимому малоощущенный, однакоже производить сильное дѣйствіе. Въ этомъ отношеніи онъ прекрасно приложимъ къ Тому, о Кому сказано: «и не было въ Немъ вида, ни величія; и мы видѣли Его, и не было въ Немъ вида, который привлекалъ бы насъ къ Нему»; но въ то же время: «чрезъ познаніе Его Онъ, Праведникъ, Рабъ Мой, оправдаетъ многихъ, и грѣхи ихъ на Себѣ понесетъ... и съ Сильнымъ будетъ дѣлить добычу» (Ис. ьш., 2, 11, 12) и Кто наитиемъ

⁶) См. Августинъ Serm. LXXIII. 2; serm. XXXII, 6: „какъ велико различіе между Христомъ и діаволомъ! И однако же Христосъ называется львомъ, равно какъ и діаволъ.... Одинъ—левъ вслѣдствіе Своей доблести, другой—вслѣдствіе своей ярости. Одинъ левъ потому, что Онъ покоряетъ, другой—левъ потому, что онъ наносить вредъ“ (см. Serm. XXXII, 6).

⁷) Hom. Paschal. 19.

⁸) Ad Magnes. 10. Cf. Григорій Наз. (Orat. XXXVI, 90). Послѣдній говорить, что „Христосъ Своимъ воплощеніемъ освятилъ людей, подобно тому, какъ квасъ дѣйствуетъ чрезъ все тѣсто и соединяетъ его съ собою“.

Своей жизни и духа на апостоловъ укрѣшилъ ихъ бѣдныхъ, не-
знатныхъ и неученыхъ, сдѣлаться «солью земли», «квасомъ
мира». Ибо, по выражению Златоуста, «что разъ заквашено, дѣ-
лается навсегда кваснымъ, и какъ отъ искры, упавшей на дрова,
возгорается пламя, такъ и въ проповѣди слова»⁹).

Такъ какъ мѣстъ тѣсто есть дѣло женщины, то зависить
ли отъ естественного строенія притчи, что именно «женщина
кладетъ квасъ въ три мѣры муки», или искать въ этомъ болѣе
глубокаго смысла? Изъ сравненія съ текстомъ св. Луки хv, 8
(о женщинѣ, потерявшѣ, ищущей и нашедшѣй драхму) можно
предположить, что здѣсь имѣется въ виду божественная мудрость,
Святой Духъ—освящающій силу въ человѣчествѣ (каковое освя-
щеніе здѣсь и разумѣется). Но почему-же, спросятъ, здѣсь пред-
ставляется образъ женщины?—на это отвѣчаемъ такъ: орудіе дѣя-
тельности Духа есть церковь, которую очевидно благоприличнѣе
представлять въ образѣ жены. Духъ дѣйствуетъ въ церкви и
чрезъ церковь: пребывая въ церкви (Откр. xxii, 7), Духъ имѣть
силу поселить въ человѣчествѣ болѣе благородное начало, заква-
сить міръ. Даѣше, почему упоминается о «трехъ» мѣрахъ муки? Потому
можеть быть, что часто такое именно количество замѣ-
шивалось заразъ (Быт. xviii, 6; Суд. vi. 19; 1 Царств. i,
24)¹⁰). Но вмѣстѣ съ тѣмъ *три* мѣры могли имѣть и обши-
рнѣйшее значеніе, а именно, пророчество о проповѣди евангельской
въ трехъ тогда извѣстныхъ частяхъ свѣта; или, что почти тоже,
по толкованію бл. Августина, о послѣдней закваскѣ всего человѣ-
ческаго рода, произшедшаго отъ трехъ сыновъ Ноевыхъ. Тому
же послѣдуютъ вмѣстѣ съ Амвросиемъ и Іеронимомъ тѣ, которые
разумѣютъ здѣсь обѣтованное освященіе духа, души и тѣла (1
Ѳесс. v, 23), такъ какъ не безъ основанія полагали, что Симъ,

⁹) In Matt. Hom. 46; см. также Соп. Ignatiam. Hom. III, 2. Каэтанъ говорить: „ученики Христовы, первые члены царства небеснаго, проникли духомъ сердца людей, сердца незрѣлыхъ и горькихъ, и сообщили имъ зрѣлость и сладость небесной жизни“.

¹⁰) Въ двухъ послѣднихъ мѣстахъ, въ переводе LXX, стоитъ *три* мѣтра. По гностическому извращенію этой притчи, эти „три мѣры“ часто толкуются различно, какъ люди, χοῦχοι (1 Кор. XV 47), φυλλοῖ (1 Кор. II, 14), и πνευ-
ματικοῖ (Галат. VI, 1; см. Ириней, Соп. Наег. I, 8, 3). Она представляетъ за-
мѣчательную иллюстрацію того, что было уже сказано выше о томъ способѣ,
какъ гностики распоряжались съ притчами.

Іафетъ и Хамъ дѣйствительно соотвѣтствуютъ тремъ элемен-
тамъ—духу, душѣ и тѣлу,—въ совокупности составляющимъ
человѣка,—ибо тотъ или другой элементъ дѣйствительно преобла-
далъ въ потомствѣ каждого изъ троихъ родоначальниковъ.

Но квасъ, соединяющійся такимъ образомъ съ тѣстомъ, на
него дѣйствующій и съ нимъ объединяющійся, въ то же время
отъ него отличается: ибо женщина беретъ ихъ изъ разныхъ
мѣстъ для общаго мѣшанія. Таково именно есть Евангелие, цар-
ство не отъ міра сего (Іоан. xviii, 36), не развитіе какихъ
либо силъ, въ немъ уже существовавшихъ, не какъ свѣтскія
царства, земныя (Дан. viii, 14), но новая сила, свыше на міръ
нисшедшая, не философія, а откровеніе. Христово Евангелие—
это была новая, животворящая сила для ветхаго, умирающаго
міра, жизненный центръ, вокругъ котораго могли сосредоточи-
ваться всѣ нравственные силы, еще не подавленныя и способ-
ныя къ пробужденію; только при ея помощи и могъ обновиться
міръ ¹¹⁾). Эта квасъ не просто смѣшался съ мукой, но скрытъ
въ массѣ, которую онъ обновилъ. Ибо истинное обновленіе, со-
вершаемое дѣйствиемъ Божіимъ, начинаясь внутри насъ, во
внутреннемъ, духовномъ мірѣ, не оканчивается въ немъ; оно не-
минуемо проявить въ благопріятное время могущественную пе-
ремѣну во внѣшнемъ, видимомъ мірѣ. Все это подтверждено чу-
десными примѣрами въ первые вѣка христіанства. Квасъ дѣй-
ствительно былъ скрытъ. Какъ поразительны полное незнаніе,
обнаруженное языческими писателями во всемъ, что скрывалось
нѣсколько глубже внѣшняго порядка вещей, и ихъ поверхностное

¹¹⁾ Бл. Августинъ, во времена котораго все болѣе становилось замѣтнымъ
увяданіе всей славы древняго міра („міръ настолько опустѣлъ отъ всего этого
разрушенія, что онъ даже потерялъ свою внѣшнюю привлекательность“), созер-
цалъ и представилъ себѣ пришествіе Христа подъ такою формою. Такъ, Serm.
81: „развѣ мало Богъ сдѣлалъ для тебя, когда, въ преклонномъ возрастѣ міра,
Онъ послалъ тебѣ Христа, для освѣженія тебѣ въ то самое время, когда все
разрушалось?.. Христосъ пришелъ, когда все сдѣлалось старымъ, и обновилъ
тебя. То, что было сдѣлано; то, что было установлено; то, что было обречено
на погибель, стояло уже на порогѣ разрушенія,—предстояло много трудовъ и
скорбей; но Онъ пришелъ и принесъ тебѣ утѣшеніе среди скорбей и обѣщаніе
вѣчнаго покоя. Поэтому, пусть далеко будетъ отъ тебя желаніе прилипать къ
износившемуся міру и не желать возстановить въ себѣ юность во Христѣ, ко-
торый говорить тебѣ: „міръ погибаетъ, міръ дряхлѣтъ, міръ слабѣтъ и съ тру-
домъ переводитъ дыханіе преклоннаго возраста: но не бойся,—твоя юность об-
новится какъ юность орла“.

воззрѣніе на готовившійся важный переворотъ, и это не только въ началѣ, когда горчичное дерево могло быть не замѣчено, но съ небольшими исключеніями, и тогда, когда близилось явное торжество христіанства! Дѣйствуя отъ центра къ окружности, оно постепенно давало себя чувствовать, пока наконецъ весь греко-римскій міръ болѣе или менѣе проникся закваскою. Не должно забывать, что одно виѣшие обращеніе цѣлаго міра даетъ намъ неточную мѣру тому дѣлу, которое нужно было совершить; кроме того надлежало искоренить безчисленныя скрытые козни, а также обычай и чувства, которые опутали своими нитями самое сердце общества. Трудъ этотъ совершился медленнѣе другихъ и кончился не прежде, какъ все зданіе римскаго общества сокрушилось и на его развалинахъ воздвигся новый міръ¹²⁾.

Но пока многое такимъ образомъ осуществлялось, пока броженіе не переставало распространяться, обѣтованіе притчи оправдывалось не вполнѣ; слова «пока все закисло» мы можемъ разсматривать не иначе какъ пророчество о конечномъ, полномъ торжествѣ Евангелія, предсказаніе о томъ, какъ оно распространится между всѣми народами, какъ оно очистить и облагородить жизнь. Въ этихъ словахъ мы можемъ видѣть залогъ и увѣреніе что слово жизни, принятое въ сердце каждого человѣка, не прекратить тамъ своего дѣйствія, пока не подчинить всего человѣка, освящая его всѣцѣло, такъ что онъ станетъ новою тварью о Христѣ Иисусѣ¹³⁾). Оно совершенно овладеетъ всѣмъ существомъ человѣка и во всемъ будетъ проявлять свое присутствіе. Въ дѣйствительности притча эта излагаетъ передъ нами великую тайну возрожденія, какъ въ своемъ начальномъ дѣйствіи, которое бываетъ лишь единожды, такъ какъ и закваска кладется единожды; такъ и въ послѣдовательномъ обновленіи Св. Духомъ, которое, какъ дальнѣйшее дѣйствіе кваса, продолжительно и поступательно. Эта сторона истины уясняется словами одного писа-

¹²⁾ Объ этомъ предметѣ много превосходныхъ замѣчаній можно найти въ *Tschirner, Fall des Heidenthums*, 1829.

¹³⁾ Корнелій а Лапіде приводить слѣдующее мѣсто изъ одного болѣе раннаго толкователя: „Онъ говорить: пока не вскисло все, потому что любовь, скрытая въ нашей душѣ, должна продолжать рости до конца, такъ чтобы она могла измѣнить всю душу въ свое собственное совершенство, ибо здѣсь хотя сдѣлано начало, но совершенство достигнуто будетъ только въ будущемъ“.

теля (Гаммонда), который въ такихъ выраженияхъ передаетъ смыслъ этой притчи: «Евангелие настолько тайно и незримо вліяетъ на сердца людей, приражаясь къ нимъ и ко всѣмъ ихъ дѣйствіямъ и измѣнія ихъ, что оно вѣрно сравнивается съ закваской, такъ внутренно соединяющейся съ цѣлымъ, что, хотя она не проявляется въ какой-либо отдельной части видимо, но всѣ отдельныя части получаютъ оттого особенное свойство». Свое разсужденіе мы можемъ заключить словами св. Амвросія: «Да скроетъ святая церковь, прообразуемая подъ видомъ жены въ Евангеліи, муку которой составляемъ мы, Господа Иисуса внутри сердецъ нашихъ, и да проникнетъ теплота божественной мудрости въ сокровеннѣйшіе тайники нашихъ душъ»¹⁴⁾.

ПРИТЧА ПЯТАЯ.

О СКРЫТОМЪ СОКРОВИЩѢ.

Мате. xiii, 44.

ИАРСТВО Божіе не есть только общее для всѣхъ владѣніе, но и для каждого личное. Это не только дерево, всю землю осѣняющее, или закваска всего міра, но каждый человѣкъ долженъ имѣть его въ себѣ и усвоить его особыннымъ дѣйствіемъ своей воли. Онъ не можетъ быть христіаниномъ, не зная этого. Правда, онъ можетъ прийти подъ тѣнь

¹⁴⁾ Exp. in Luc. VII, 187.—Климентъ Александрийскій (р. 694, Potter's edit.) въ немногихъ словахъ прекрасно выражаетъ содержаніе этой притчи. Царство Божіе, говоритъ онъ, подобно закваскѣ, „потому что крѣпость слова, по причинѣ его прямоты и силы, по отношенію ко всякому, кто принимаетъ и овладѣваетъ имъ внутри себя, тайно и невидимо привлекаетъ его къ себѣ и приводить всю его природу къ единству. Объ этой и предыдущей притчѣ Годе пишеть: „эти двѣ притчи составляютъ полнѣйшій контрастъ картинѣ, созданной іудейскимъ воображеніемъ, объ основаніи царства Мессіи. По ихъ представлѣнію все должно было совершиться вдругъ, какъ бы по мановенію матического жезла. Иисусъ Христосъ противопоставляетъ этому поверхностному представлѣнію идею нравственного развитія, которое дѣйствуетъ духовными средствами и признавая существованіе свободы, всегда бываетъ постояннымъ и поступательнымъ. Какъ возможно, въ виду такихъ словъ, допускать чтобы Онъ имѣлъ въ виду немедленность Своего возвращенія?“

этого великаго дерева и пользоваться его защитою; онъ можетъ пребывать въ христіанствѣ, которое заквашено квасомъ истины, и такимъ образомъ въ извѣстной степени принимать участіе въ общей закваскѣ. Но требуется болѣе этого и болѣе этого обрѣтается въ каждой избранной душѣ; ею лично усвоется это благодѣяніе, и повѣсть о томъ мы читаемъ въ слѣдующихъ двухъ притчахъ¹⁾). Онъ были сказаны не къ народу, не слушателямъ виѣшнимъ, но въ домѣ (ст. 36), тѣсному кругу учениковъ, обрѣтшихъ многоцѣнныи перлъ и теперь получающихъ наставленіе о высокомъ его достоинствѣ и о томъ, что ради самихъ себя они съ радостію должны отречься отъ всего, что можетъ препятствовать безопасному его усвоенію²⁾.

Вторая притча не просто повторяетъ содержаніе первой, но съ нѣкоторымъ различіемъ; обѣ онѣ дополняютъ одна другую, такъ что и нашедши жемчужину и нашедши скрытое сокровище равно означаютъ участниковъ евангельскихъ благъ. Изъ нихъ нѣкоторые чувствуютъ, что для человѣка должно быть безусловное благо, въ обладаніи которымъ онъ найдеть свое блаженство и удовлетвореніе всѣмъ своимъ чаяніямъ; это побуждаетъ ихъ искать его всюду и развѣдывать. Таковые уподобляются купцу, поставившему себѣ цѣллю исканіе и приобрѣтеніе хорошихъ жемчужинъ. Меньшие числомъ, они въ то же время можетъ быть благороднѣйшиe послѣдователи истины. Другие не постигаютъ, что въ жизни человѣка есть пѣль, призваніе, есть истина, пока откровеніе истины во Христѣ для нихъ неизвѣстно. Эти уподобляются обрѣтшему скрытое сокровище, неожиданно и безъ искательства нападшему на свою находку. Первые, конечно, предчув-

¹⁾ Оригенъ (Comm. in Matth.) называетъ эти притчи подобіями (*ὅμοιωσεῖς*), такъ какъ и въ Писаніи онѣ не называются притчами: но должно обратиться къ ст. 53.—О кратчайшихъ притчахъ см. Schoettgen, Ног. Нев. и. I р. 83—85.

²⁾ Джаксонъ (Eternal Truth of Scriptures, IV, 8, 5) говоритъ: „разъ мы пришли къ открытію жили или слова, въ которомъ заключается это скрытое сокровище, если мы одушевлены истинно торговымъ духомъ, а не барышничествомъ, все остальное, чѣмъ мы владѣемъ, мы будемъ считать ничтожествомъ или, какъ говорить апостолъ, соромъ въ сравненіи съ нашимъ предполагаемымъ правомъ на сокровище: для дальнѣйшаго обезспеченія этого сокровища мы отвернемся всякаго нашего интереса въ мірѣ, плоти со всѣми ея прелестями, съ такою же охотою, какъ добрые донохозяева оставляютъ жалкіе подвалы или чердаки, чтобы воспользоваться какимъ либо царственнымъ предложеніемъ, сдѣланнымъ имъ болѣе чѣмъ на половину за ничто“.

ствовали существование блага и разъясняли о немъ; послѣдніе, при самомъ обрѣтеніи блага, узнаютъ о его существованіи; радость ихъ, какъ неожиданная, сильнѣе и объ ней упоминается въ притчѣ, о радости же другихъ умалчивается. Гаммондъ, выставляя это различіе, такъ передаетъ смыслъ той и другой притчи: «Люди, вовсе незнакомые съ Евангеліемъ, узнавъ наконецъ святое его ученіе, ощущаютъ при этомъ великую радость, желаютъ его всѣмъ сердцемъ. Вотъ случайно найденное на полѣ сокровище, которое нашедшій снова скрываетъ и прячетъ, а потомъ, рѣшась обладать имъ, никакой цѣны не считаетъ дорогою для приобрѣтенія его. Есть другие, которые слѣдовали ученію мудрости, жаждали истины, и вотъ они обращаются ко Христову Евангелію, какъ искатель драгоцѣнности, усматривая дорогой перлъ, жертвуетъ за него всѣмъ своимъ имуществомъ».

Іудеи и язычники представляютъ собою относительные примѣры противоположности между жемчужиной и скрытымъ сокровищемъ; хотя объясненіе это и не приложимо къ іудеямъ, или наибольшей ихъ части, такъ какъ они, если и искали жемчужинъ, ревновали о праведности, но когда имъ предложена была многоцѣнная жемчужина, не восхотѣли *«все продать»*, отречься отъ своихъ особенныхъ преимуществъ, своего самооправданія и всего, что для нихъ было такъ дорого, чтобы купить эту жемчужину. Язычники, напротивъ, неожиданно обрѣли сокровище. Христа обрѣли тѣ, которые Его не искали, и блага истины были открыты для тѣхъ, которые прежде и не воображали, чтобы такое благо было доступно человѣку (Римл. ix, 30)³⁾. Мы опять можемъ привести въ примѣръ Наѳанаила, какъ личность болѣе восприимчивую, какъ человѣка, нашедшаго для себя истину. Еще болѣе разительный примѣръ представляетъ самарянка (Іоан. iv), которая, пришед-

³⁾ Гроцій: „Евангельское ученіе озарило пѣкоторыхъ, не помышлявшихъ о Богѣ, о праведной жизни, или о будущей жизни; изъ числа такихъ были язычники, къ коимъ ап. Павелъ примѣняетъ пророчество: я найденъ неискавшими меня. Были искатели мудрости и между іудеями и въ другихъ мѣстахъ, которые, побуждаемые любовью къ истинѣ, нетерпѣливо ожидали пришествія иѣкоего пророка или даже Самого Мессіи. Первыхъ касается исканіе сокровища, послѣднихъ приобрѣтеніе жемчужины. Бенгель признаетъ такое же различіе. Inventio thesauri non praesupponit quaerere, ut margaritae, quae percontatione inveniuntur. Алекс. Ноксъ (Knox, Remains, vol. I, p. 416) предлагаетъ превосходная замѣчанія по этому предмету, р. 127.

ши въ одинъ достопамятный день за водою, всего менѣе чаяла обрѣсти путь къ скрытому сокровищу. Но въ этой личности нельзя вполнѣ отрицать исканія истины; здѣсь скорѣе видно желаніе, дремавшее въ душѣ и развившееся—въ любви къ истинѣ, уже откровенной, и въ радостномъ и покорномъ сочувствіи къ ней, а не въ какомъ-то предварительномъ и дѣятельномъ иска-тельствѣ. Въ обоихъ проявляется то же расположение: принять истину, твердо хранить ее, не смотря ни на какія случайности, съ готовностію на всѣ жертвы. Съ другой стороны, бл. Августинъ, въ своей «исповѣди», представляетъ благородный примѣръ неутомимаго искателя сокровища. Иустинъ мученикъ въ первой бесѣдѣ съ Трифономъ повѣствуетъ о своемъ собственномъ обращеніи, о томъ, какъ онъ блуждалъ по дебрямъ греческой философіи и искалъ того, что можетъ удовлетворить внутреннѣйшимъ потребностямъ духа, но искалъ напрасно, пока наконецъ не нашелъ вожделѣннаго блага въ Христовомъ Евангеліи. Мы выводимъ дальнѣйшее подтвержденіе нашего взгляда на притчи изъ самаго способа ихъ изложенія. Въ этой послѣдней на первомъ планѣ стоитъ сокровище: «*Царствіе небесное подобно сокровищу*». Если бы вторая притча выражалась въ точно такой же формѣ, то сказано было бы: «*Царство небесное подобно жемчужинѣ*»; между тѣмъ слова слѣдуютъ иному порядку: «*Царство небесное подобно купцу*», такъ что ищущее лицо въ той притчѣ составляеть центръ духовной картины, а въ этой найденный предметъ. Это едва ли случайно.

Обстоятельство, служащее основою первой притчи, а именно нахожденіе скрытаго сокровища ⁴⁾ (клада), чаще чѣмъ въ наше время повторялось въ обществѣ чуждомъ безопасности, какъ дѣйствительно и бывало всегда на востокѣ. Одинъ писатель о литературѣ и обычаяхъ востока упоминаетъ, что тамъ, по причинѣ частыхъ династическихъ перемѣнъ и происходящихъ вслѣдствіе этого переворотовъ, многие богатые люди раздѣляли свои сокровища на три равныя части: одну употребляли на торговые обо-

⁴⁾ Въ одномъ старинномъ лексиконѣ Θησαυρός несправедливо tolkуется чрезъ τίθημι и αἴρον. Юрисконсультъ Павлюсь опредѣляетъ его юридически: Θησαυρός означаетъ столь давнюю денежную казну, что она пришла въ забвение и не имѣть болѣе себѣ хозяина.

роты или свои нужды, на другую пріобрѣтали драгоценные вещи, въ случаѣ бѣгства легко уносимыя, третью часть зарывали въ землю ⁵). Но какъ они не довѣряли никому своей тайны, то, въ случаѣ невозвращенія хозяевъ скрытаго богатства до своей смерти, оно утрачивалось для ихъ наследниковъ ⁶) (Перем. хл., 8), и наконецъ случайно доставалось счастливцу селянину, копавшему на этомъ мѣстѣ ⁷). И вотъ, если восточные повѣсти разсказываютъ о находимыхъ кладахъ и о томъ, какъ бѣдняки внезапно дѣлались богачами, то это вовсе не несбыточное дѣло, а естественное слѣдствіе народныхъ обычаевъ ⁸). Записки новѣйшихъ путешественниковъ свидѣтельствуютъ о всеобщемъ повѣрии въ существованіе скрытыхъ кладовъ, такъ что изыскатели древностей не только съ большими препятствіями, но нерѣдко съ опасностю приступаютъ къ раскопкамъ древнихъ развалинъ, по зависти окрестныхъ жителей, подозрѣвающихъ, не провѣдали ли искатели какъ нибудь о зарытыхъ тамъ кладахъ и не намѣреваются ли похитить ихъ. Искусство восточныхъ маговъ большею частію полагалось въ умѣни отыскивать мѣста, гдѣ скрываются зарытые клады ⁹). Нерѣдко также люди, бросая свой настоящій промыселъ, посвящаютъ себя исканію кладовъ, въ надеждѣ вдругъ обогатиться счастливою находкой (Лов. III, 21. Притч. II, 4). Такая противоположность между этой притчей и послѣдующей не даетъ намъ однажды права считать нашедшаго сокровище простымъ искателемъ кладовъ; онъ скорѣе набрель на него, наткнулся на него плугомъ или ударилъ нечаянно заступомъ, вовсе ни о чёмъ подобномъ не думая ¹⁰), можетъ быть въ качествѣ наемника работая на чужомъ полѣ.

Нѣкоторые проводятъ различие между *полемъ и сокровищемъ*.

⁵) Ср. Virgil. Georg. II, 507; Aen. VI, 610.

⁶) Григорій Нисский (Orat. con. Usur. vol. II, p. 533. Paris, 1638) разсказываетъ объ одномъ богатомъ ростовщикѣ его времени, богатство которого такимъ образомъ пропало для его дѣтей.

⁷) Ср. Plaut. Aulularia, Prolog. 6—12.

⁸) Richardson, Dissert. on the languages of Eastern Nations, p. 180. Ср. любопытный разсказъ Тацита (Ann. XVI, 1—3).

⁹) Burder, Oriental Literature vol. I, p. 275; Becker, Charicles, vol. I, p. 224.

¹⁰) Гораций: O si urnam argenti fors qua mihi monstret! (О если бы какой случай показалъ мнѣ урну серебра). Персий: O si sub rastro speret argenti mihi seria! (О, если бы горшокъ съ серебромъ попался подъ плугъ мої).

Подъ первымъ они разумѣютъ Священное Писаніе, а подъ послѣднимъ—скрытую въ немъ тайну о познаніи Христа ¹¹⁾). Если человѣкъ хотя только отчасти усмотрѣть эту тайну, если очей его коснется блескъ сокровища, то онъ готовъ отказаться отъ всѣхъ мелочнѣйшихъ цѣлей и предметовъ, дабы свободно болѣе и болѣе углубляться въ Писанія, усвоить ихъ себѣ, обогатиться познаніемъ Христа, въ нихъ содержащимся ¹²⁾). По нашему мнѣнію, поле скорѣе представляеть виѣшнюю, видимую церковь, а не внутреннюю, духовную драгоцѣнность: какъ человѣкъ сперва поверхностно озирающій поле, для него чуждое, усмотрѣвъ наконецъ въ немъ новое достоинство, рѣшается съ нимъ не разлучаться; такъ и тотъ, для кого церковь является не человѣческимъ, а божественнымъ установленіемъ, источникомъ не земныхъ, а небесныхъ благъ, кто уразумѣваетъ, что посреди ея присутствуетъ Богъ, тотъ убѣждается, что это есть нѣчто иное, нѣчто важнѣйшее всѣхъ земныхъ обществъ, съ какими онъ до сихъ поръ ее смѣшивалъ; тогда она въ глазахъ его дѣлается драгоцѣнною святынею и во всѣхъ ея виѣшнихъ проявленіяхъ, вслѣдствіе той именно внутренней славы, которая осіяла его. Онъ притомъ видѣтъ, что благословеніе церкви заключается въ неизмѣнномъ общеніи съ нею. Какъ человѣкъ не можетъ обладать сокровищемъ и покинуть поле, но долженъ или отъ обоихъ отказаться, или оба присвоить себѣ; такъ и общеніе со Христомъ возможно только въ лонѣ церкви; лишь златыя трубочки святилища пригодны для возліянія золотаго масла (Зах. 14, 12); человѣкъ не можетъ имѣть Христа въ своемъ сердцѣ и въ то же время отдать свою судьбу отъ церкви Христовой, борющейся, гонимой, воинствующей. Сокровище и поле тѣсно связаны между собой: или должно владѣть обоими, или отказаться отъ того и другаго.

Это сокровище человѣкъ «найдя утаилъ»; первоначально

¹¹⁾ Иеронимъ (Comm. in Matt. in loc.): *thesaurus iste... Sanctae scripturas, in quibus deposita est notitia Salvatoris.* Августинъ (Quaest. Evang. I qu. 13): „сокровище, на полѣ скрытое, это два завѣта закона въ церкви, которые если кто отчасти разумѣеть, тотчасъ познаеть, что въ нихъ таится многое, идеть и все свое продаетъ и покупаетъ оное поле, т. е. презирая все временное, уговариваетъ себѣ досугъ, дабы богатѣть богопознаніемъ“.

¹²⁾ Оригенъ (de Prin. IV, 23): „поле есть буква, а сокровище—смыслъ ея и внутреннее значеніе“.

обрѣтши его, онъ снова его скрываетъ и совершаеть покупку поля. Это не значить, что человѣкъ, нашедшій сокровища мудрости и знанія, скрывающіяся въ Иисусѣ Христѣ, хочетъ удержать ихъ для себя, а—что онъ съ этого времени будетъ считать себя должникомъ всѣхъ людей, дабы показать всѣмъ людямъ, чѣдѣ значитъ участіе въ тайнѣ, скрытой во Христѣ. Онъ пойдетъ къ своему собрату, какъ Андрей къ Петру, и желая его привести ко Христу, скажетъ: мы нашли Мессію (Іоан. 1, 41). Онъ не для того утаиваетъ сокровище, чтобы другой не могъ найти, а чтобы ему самому не потерять его¹³⁾). Въ первую минуту открытия истины душа наполняется трепетнымъ страхомъ, чтобы найденное блаженство какимъ либо образомъ не утратилось; опасеніе, чтобы этого не случилось, ревнивья предосторожности, съ этою цѣллю принимаemая, и выражаются, повидимому, въ укрываніи найденаго сокровища.

Обезпечивъ себя на первую минуту, нашедшій «отъ радости о немъ идетъ и продаетъ все, что имѣетъ, и покупаетъ поле то». Здѣсь выразительно упоминается о радости, такъ какъ она составляетъ силу, съ помощью которой нашедшій духовное сокровище способенъ принести въ жертву все постороннее¹⁴⁾). Для этого не нужно никакого побужденія, никакой власти; «въ радости» своей онъ не можетъ и дѣйствовать иначе; всѣ другіе предметы теперь не имѣютъ для него никакого достоинства, «вслѣдствіе славы превосходящей». Бл. Августинъ превосходно, по собственному своему опыту, объясняетъ эту часть притчи. Описывая кризисъ своего собственного обращенія, равно какъ и то, какъ легко успѣлъ онъ черезъ такую радость отказаться отъ всѣхъ тѣхъ грѣховныхъ удовольствій, лишенія которыхъ боялся, который долго еще держали его въ узахъ порочныхъ привычекъ, и по отреченіи отъ которыхъ самая жизнь

¹³⁾ Мальдонатъ: „не для того, чтобы другой не нашелъ, но чтобы самому не потерять“; Еренимъ (Comm. in Matth.): „не изъ зависти, но изъ опасенія, свойственного хранителю сокровища и боящемуся оное утратить, скрываетъ онъ въ сердцѣ своеемъ то, что считается для себя драгоценѣйшимъ“. Н. de So. Vic-tore (de Acta Mor. iii, 6): „о найденномъ сокровищѣ разглашаетъ тотъ, кто гордится предъ другими полученнымъ даромъ мудрости; найденное сокровище скрываетъ тотъ, кто, принявши даръ мудрости, не тщеславится имъ предъ людьми, но внутренно предъ лицомъ Бога полагаетъ въ немъ свою славу“.

¹⁴⁾ Бентель: „духовная радость побуждаетъ къ отреченію отъ мира“.

могла ему казаться тягостною, онъ восклицаетъ: «какъ мнѣ вдругъ сдѣлалось пріятно обходиться безъ ничтожныхъ забавъ, и я съ радостю оставилъ то, чего прежде боялся лишиться. Ибо Ты удалилъ ихъ отъ меня, Ты, истинная и высшая радость. Ты извергъ ихъ отъ меня и Самъ поселился во мнѣ, Сладчайший всѣхъ радостей»¹⁵⁾). Разлука съ тѣми грѣшными удовольствіями, которыми онъ до сихъ поръ былъ опутанъ, составляла, по отношенію къ нему, отчужденіе всего, что онъ имѣлъ, «дабы получить возможность купить поле». Сравни Филип. ш, 4—11, гдѣ ап. Павелъ заявляетъ, какъ онъ распродалъ все свое имущество, отрекся отъ своихъ собственныхъ заслугъ, отъ духовныхъ и мірскихъ преимуществъ, чтобы «пріобрѣсть Христа и найтись въ Немъ». Въ каждомъ изъ этихъ знаменательныхъ примѣровъ человѣкъ покидаетъ самое дорогое свое стяженіе, дабы пріобрѣсть себѣ сокровище: хотя въ разныхъ случаяхъ покидаемое стяженіе весьма различно! Такимъ образомъ, если кто либо отказывается отъ того, что ему близко, что препятствовало бы ему искать блаженства о Христѣ; если сребролюбецъ отрекается отъ страсти стяженія, лѣнивый отъ своего бездѣйствія, сладстолюбецъ отъ своихъ наслажденій, мудрецъ отъ довѣрія мудрости вѣка сего; то каждый изъ нихъ какбы продаетъ свое имущество, чтобы пріобрѣсть поле, содержащее сокровище. Но эту продажу всего не должно разматривать въ видѣ произвольного условія, вслѣдствіе внѣшняго насилия, а какъ отрадное побужденіе, внутренне сознаваемое: точно такъ, какъ человѣкъ охотно бы бросилъ набранные имъ прежде камешки, наполнившіе его руки, когда бы ему предложили вмѣсто того жемчужины и алмазы¹⁶⁾, или какъ увядшіе листья легко и сами собою спадаютъ съ дерева, уступая мѣсто новымъ почкамъ и цвѣтамъ.

¹⁵⁾ Confes. iv, 1. „Какъ стало для меня пріятно обходиться безъ ничтожныхъ забавъ; я съ радостю покинулъ тѣ удовольствія, которыхъ боялся лишиться. Ты, высшая и истинная сладость, исторгла ихъ изъ меня, ты исторгла и на мѣсто ихъ поселилась, сладчайшая всѣхъ радостей!“

¹⁶⁾ Августинъ: „Ты молишься и говоришь: «подай, Господи!» Что Онъ по-дастъ тебѣ, видя, что твои руки обращены къ другому? Господь хочетъ тебѣ вручить даръ Свой, и не видитъ, гдѣ его положить“. И еще (in Ep. Joan. Tract. 4): „Долженствующій исполниться блага, извергни злое. Представь, что Богъ хотѣлъ бы наполнить тебя медомъ. Если ты полонъ уксуса, то гдѣ мѣсто для меда? Сосуль долженъ быть очищенъ отъ того, что въ немъ содержалось. Очисти его хотя бы то стопло труда, сокрушенія, дабы сдѣлать его пригоднымъ для чего либо доброго“.

Нѣкоторыхъ затрудняло то обстоятельство, что нашедшій сокровище, покупая поле, утаивалъ отъ собственника о томъ, что такъ возвышало цѣнность покупки. Зная это, продавецъ можетъ быть не разстался бы съ полемъ, или по крайней мѣрѣ не разстался бы съ нимъ такъ дешево. Такимъ образомъ, возражаютъ, вѣдь противно правиламъ божественнаго ученія и божественнаго Учителя прилагать дѣйствіе, по меньшей мѣрѣ сомнительное, если не вовсе неправедное, къ объясненію нравственнаго поступка, поставляемаго въ примѣръ, достойный подражанія; такъ какъ вѣдь дѣйствіе получаетъ нѣкоторое одобрение уже вслѣдствіе того, что имъ пользуются для подобныхъ цѣлей. Въ дѣйствительности такую же трудность находятъ въ притчахъ о невѣрномъ управителѣ и неправедномъ судѣ. Ольсгаузенъ, который отнюдь не старается избѣгнуть трудности или освободить эту притчу отъ того же самаго затрудненія, съ которымъ связана особенно одна изъ этихъ, самъ подтверждаетъ существующее между ними сходство, и утверждаетъ, что въ тѣхъ и другихъ внушиается благоразуміе относительно вещей божественныхъ. Но на приведенное выше возраженіе достаточно отвѣтить, что не всѣ дѣйствія нашедшаго сокровище должны быть предметомъ подражанія¹⁷⁾, а только его ревность въ обеспеченіи найденного сокровища, его твердое стремленіе усвоить его себѣ, не смотря ни на какія жертвы и случайности, безъ всякаго одобренія или порицанія принятыхъ мѣръ¹⁸⁾.

¹⁷⁾ Августинъ (Enarr. in Ps. LVII, 6): „Замѣстованное подобіе не значитъ, что фактъ уподобляемый одобряется во всемъ“¹⁴⁾. Казуисты, разсуждавшіе, въ какой степени и гдѣ человѣкъ, дѣлающій находку, имѣетъ право присвоить ее себѣ, нерѣдко ссылаются на эту притчу, напр. Аквинатъ (Summ. Theol. II, qu. 69, art. 5): „относительно находимыхъ вещей обстоятельства бываютъ весьма различны. Есть вещи, никогда никому не принадлежавшія, какъ напр. драгоценности, находимыя на морскомъ берегу. Такія вещи вполнѣ составляютъ собственность нашедшаго. Тоже должно сказать и о кладахъ, съ давніго времени скрытыхъ въ землѣ, и владѣльцы которыхъ уже не существуютъ; но въ этомъ случаѣ нашедшій обязывается гражданскими законами уступить нѣкоторую часть землевладѣльцу. Въ притчѣ говорится, что нашедшій сокровище купилъ поле, гдѣ оно было скрыто, какбы желалъ чрезъ то приобрѣсти право овладѣть цѣлымъ сокровищемъ“.

¹⁸⁾ Кальдеронъ основалъ многія изъ своихъ Autos на притчахъ Спасителя; такъ, El Tesoro Escondido (Autos, Madrid, 1759, vol. III, p. 272), какъ съ достаточностью показываетъ самое название, основано на этой притчѣ; La Vina del

ПРИТЧА ШЕСТАЯ.

О ДРАГОЦѢННОЙ ЖЕМЧУЖИНѦ.

Мате. XIII, 45, 46.

ИОЧТИ все, служащее къ объясненію этой притчи, еслиъ она стояла отдельно, уже сказано въ предыдущей главѣ. Сказано уже и объ ихъ близкомъ соотношеніи¹⁾. Здѣсь представленъ не только умѣвший найти, но искатель

Senor (vol III, p. 162)—на притчѣ о злыхъ виноградаряхъ; La Semilla y la Zizana (vol. v, p. 316)—на притчахъ о сѣятелѣ и плевелахъ вмѣстѣ; A tu proximo como a ti (vol. iv, p. 324)—на притчѣ о добромъ Самарянинѣ. Всякая изъ нихъ, если бы только было мѣсто, заслуживала бы разбора, какъ по своему собственному внутреннему достоинству, такъ и потому, насколько притчи, въ рукахъ великаго поэта, способны къ возвышенѣйшей поэтической обработкѣ, равно какъ и то, сколько скрывается въ нихъ задатковъ красоты и величія.

¹⁾ Кеймъ (Jesu von Nazara, vol. II, p. 451) прекрасно выяснилъ эти отношенія: „Христосъ, съ преднамѣренно цѣлью, провелъ здѣсь двойкую аналогію,—аналогію между нашедшими и искателями. Ибо большинство людей приходитъ къ царству небесному, какъ къ счастливой находкѣ; и оно, по истинѣ, скрыто въ мірѣ какъ сокровище въ полѣ. Это царство Мессии, находящееся въ душѣ, не производить шума и не возбуждаетъ эффекта, такъ какъ оно не есть царство выставки или чудесъ, но царство слова. Оно скорѣе предоставляется человѣку безъ какого бы то ни было усилія съ его стороны и приходитъ къ нему какбы неожиданно, и онъ береть, если только у него есть глаза для того, чтобы видѣть, то, что блестить предъ нимъ какъ драгоценный металль. Но есть и такие, которые, подобно купцамъ на рынкахъ, искали драгоценного, чистаго и блестающаго сокровища жемчужины. Это тѣ, которые алчутъ и жаждутъ царства Божія, праведности; тѣ, которые, подобно пророкамъ и судіямъ ветхаго завѣта, не удовлетворяются сокровищемъ, какое можно пѣти на рынкѣ міра; тѣ, которые среди умственныхъ и духовныхъ владѣній, жаждутъ утѣшения и поддержки для своихъ душъ и очищенія своей совѣсти. Отсюда есть одинъ и тотъ же путь какъ для находящихъ, такъ и для ищущихъ, которые теперь наконецъ дѣлаются находящими, и для ихъ глазъ открывается драгоценная жемчужина. У тѣхъ и другихъ появляется предчувствіе безконечной цѣнности сокровища, лежащаго предъ ихъ глазами. Нашедшій опять скрываетъ сокровище, на которое онъ нечаянно напалъ во время раскопыванія. Онъ не можетъ оставить его такъ, чтобы кто либо другой могъ унести его; и въ тоже время не можетъ взять его съ собою, пока онъ не приобрѣлъ права на него. Ищущій не спѣшитъ болѣе искать какихъ либо другихъ жемчужинъ: онъ можетъ только спѣшить достать побуничихъ денегъ для уплаты купцу, въ сильныхъ рукахъ котораго находится жемчужина. Такимъ образомъ оба они спѣшатъ: одинъ—къ купцу съ жемчугомъ, другой—къ владѣльцу поля для покупки поля, содержащаго сокровище; и оба они не находять достаточно высокой суммы, если не обратить на это все свое состояніе. Такъ и право на входъ въ царство небесное и общеніе въ немъ можетъ быть достигнуто только чрезъ оставленіе всего вмѣстѣ съ духовнымъ отверженіемъ притчи Иисуса Христа.

истинной мудрости: «подобно есть царствіе небесное купиу²), ищущему хорошихъ жемчужинъ». Отыскать такія жемчужины составляло главный предметъ его трудовъ, а потому исканіе определенно, обдуманно, неотложно. Онъ ясно предположилъ себѣ эту цѣль и къ ней устремилъ всю эту дѣятельность; онъ созналъ, что человѣкъ сотворенъ не напрасно, что для него существуетъ благо, могущее удовлетворить лучшимъ желаніямъ души его; онъ не успокоится, пока не найдетъ это благо. Онъ можетъ быть еще не знать, что оно есть *единое*, ибо, при своемъ отправлении, намѣревается искать «хорошихъ жемчужинъ», но можетъ быть воображаетъ, что его можно будетъ составить изъ многихъ отдельныхъ частей: но обѣ этомъ ему также будетъ открыто въ свое время.

Для изящества притчи и для вѣрности избранного образа, служащаго символомъ высокой цѣны царства Божія, не излишне будетъ указать, какъ высоко цѣнили въ древности жемчугъ ⁴): невѣроятно огромныя суммы платили за одну жемчужину, въ своемъ родѣ совершенную. Конечно многіе недостатки уменьшали материальную цѣнность жемчуга, какъ напр. желтоватый и тусклый цветъ, неправильность формы и шероховатость. Искусство и знаніе, потребныя для того, чтобы не ошибиться въ выборѣ доброй жемчужины, прилагаются къ духовному миру ⁵). Есть жемчужины низшаго качества ⁶), а купецъ притчи ищетъ хорошихъ ниемъ отъ всего земнаго, родины и дома, отца и матери, даже своей собственной личности, съ цѣлью приобрѣсть благосклонность Господина этого царства“.

²⁾ Торгующий жемчугомъ называется *margaritarius*, равно какъ и добывающій жемчужныя раковины.

³⁾ Бл. Августинъ (Serm. de Disc. Christ., vol vi, p. 583, Bened. ed.) предполагаетъ, что единичность того, что найдено здѣсь, представляетъ новый пунктъ контраста, кромѣ уже выясненныхъ, между этою и послѣднею притчею. Тамъ царство небесное представляется въ множественномъ числѣ, подобно тому, какъ сокровище можетъ содержать заключающіяся въ немъ вещи различныхъ родовъ; здѣсь оно представляется въ своемъ единствѣ, какбы съ цѣлью показать, что то, что столь многоразлично, въ то же время единично и едино въ сердцѣ.

⁴⁾ Плиний: „Перлы занимают главное и высшее мѣсто среди драгоцѣнностей“. Можно думать, что въ книгахъ Ветхаго Завѣта (Рев. пі, 15; впі, 11; xx, 15; xxxі, 10; Іов. xxviii, 18) подъ драгоцѣнными камнями вообще надо разумѣть жемчужины (*πίννα*, евр. פִּינָּם рубины).

⁵⁾ Aug. (Sérm. xxxvii; 2): Discite lapides aestimare, negotiatores regni coelorum (научитесь истинно пытать драгоценности, вы купцы нарства небесного).

⁶⁾ Оригенъ (Comm. in Matt. in Loc.) сообщаетъ весьма интересныя свѣдѣнія о жемчугѣ и о теоріи древнихъ относительно его происхожденія. По этой теоріи

жемчужинъ, такъ какъ въ немъ представляется человѣкъ, стремящійся не къ низкимъ цѣлямъ, а къ благороднымъ и высокимъ цѣлямъ, прежде чѣмъ онъ находитъ драгоценную жемчужину. Не чувственные предметы составляютъ цѣль его жизни. Награду трудовъ своихъ онъ поставляетъ не въ корысти, не въ удовольствіяхъ или высокомъ положеніи въ свѣтѣ. Онъ, можетъ статься, быть ревнитель общаго блага, искатель мудрости, любитель прекраснаго въ природѣ, искусствъ, надѣялся чрезъ то удовлетворить потребностямъ души своей; «нашедши одну драгоценную жемчужину, онъ пошелъ, продалъ все, что имѣлъ, и купилъ ее».

Что знаменуетъ «драгоценная жемчужина?» Различные на это отвѣты, повидимому расходящіеся, имѣютъ одно общее основаніе и вѣсъ наконецъ сводятся къ одному⁷⁾). Назовемъ ли мы жемчужину царствіемъ Божіимъ въ душѣ человѣка, познаніемъ Христа⁸⁾, Самимъ Христомъ⁹⁾, мы лишь различнымъ образомъ выражимъ одно и тоже.

Купецъ, нашедшій «драгоценную жемчужину, пошелъ и продалъ все, что имѣлъ и купилъ ее¹⁰⁾». Что подразумѣ-

жемчужина образуется чрезъ зачатіе рыбы отъ небесной росы, и, сообразно съ качествомъ росы, она дѣлается чистою и круглою, или туманною и обезображенію пятнами. Ср. Plin. N. N. ix, 35; Amm. Marcel. xiii, 6, 25. Состояніе атмосферы во время этого зачатія и часть дня имѣли большое вліяніе на ихъ объемъ и цвѣтъ. Такъ, Исидоръ Севильскій говорить: „блѣдны жемчужины лучше, чѣмъ тѣ, которыхъ имѣютъ желтоватый оттѣнокъ; ибо первыя блѣдны или вслѣдствіе своей срѣжести, или какъ произведеніе утренней росы; послѣднія же сдѣлались тусклыми или вслѣдствіе ветхости или вечерниго воздуха“. См. Greswell, Expos. of the Parables, vol. II, pp. 220—222; Bochart, Hierozoicon, pars II, 5, 5—8.

⁷⁾ См. Suicer. Thes. подъ сл. *μαργαρίτης*.

⁸⁾ H. de Sto. Victore (Annot. in Matt.): добрыя жемчужины—законъ и пророки, одна многоцѣнная—ученіе Спасителя. Orig. Matt. xvii, 5—8; 2 Cor. iii. 10. Schoettgen (Hor. Нев. vol. I, p. 132). Иудеи называли жемчужинами высокое ученіе и достопримѣчательныя мысли. Von Bohlen (Das. Alt. Ind. vol. II, p. 122) производить жемчужину отъ санскритскаго слова *मानार्गिणा*, означающаго „чистый“. Иначе она называлась возлюбленною.

⁹⁾ Жемчужина, говорить Феофилактъ, оплодотворилась отъ небесной росы, при блескѣ молний; это объясняетъ иначе темное выраженіе Климента Александра (Pofter's edit. 1014): „жемчужина прозрачнѣйшая и чистѣйшая—Иисусъ, зачатый дѣвою отъ божественной молнии“. Aug. (Quaest. ex Matt. qu 13): ибо слово Господа сияетъ блескомъ истины и твердо крѣпостью вѣчности и самоподобно во всѣхъ пунктахъ красотѣ божества, почему, проникая чешуей рыбы, мы должны познать Бога. Башаръ (Hierozoicon, pars II, 5, 8) прекрасно выясняетъ точки сходства между царствомъ Божіимъ и жемчужиной.

¹⁰⁾ У Пруденція (Psychom. 872—874) есть прекрасный намекъ на это.

вается подъ этою *«продажею»*, было сказано выше¹¹⁾, а для объясненія, что означаетъ *«купля»* и чего нельзя подъ ней разумѣть, сравнимъ слѣдующее изреченіе (Ис. лv, 1; Мате. xxv, 9, 10; Откр. ш, 18; Притч. Солом. ххш. 23): *«купи истину и не продавай ее»*, не жалѣй никакой цѣны для пріобрѣтенія мудрости и ни за какую цѣну съ ней не разставайся. Св. I. Златоустъ здѣсь обращаетъ наше вниманіе на *одну жемчужину*, которую находить *купецъ*, и на *многія*, которыхъ онъ искалъ¹²⁾. Подобная же противоположность представляется и въ другомъ мѣстѣ: *Мареа* печется о многомъ, а *Марія* нашла единое на по- требу (Лук. х, 41—42). Но есть одна только такая жемчужина (хотя каждый искатель можетъ получить эту одну), такъ какъ истина одна, какъ Богъ одинъ: обладаніе истиной возста- новляеть въ сердцѣ человѣка это единство, разрушенное грѣхомъ. Сердце силою грѣха разбилось подобно зеркалу на тысячу частицъ, и каждая частичка отражаетъ различные предметы; тѣ- перь оно снова сплошено въ цѣлое, болѣе или менѣе ясно, соотвѣт- ственно своему первому назначенію, отражаетъ единое—Бога. Въ единомъ Богъ разумное существо можетъ найти свое средо- точіе и вѣрное успокоеніе; только нашедши Бога, онъ своими устами восклицаетъ: *«ეօրդի»*. Такъ восклицаетъ Августинъ: «Го- споди! Я сотворенъ Тобою для Тебя и тревожное мое сердце толь- ко въ Тебѣ успокаивается¹³⁾.

Прежде чѣмъ заключать объясненіе этой притчи, не излишне упомянуть еще о другомъ весьма различномъ толкованіи, по ко- торому *купецъ*, ищущій добрыхъ жемчужинъ, есть Самъ Хри- стосъ. Церковь избранныхъ есть драгоценная жемчужина, для пріобрѣтенія и усвоенія которой Онъ совлекся Своего величія и пріялъ видъ раба¹⁴⁾. Наконецъ некоторые понимаютъ подъ жем-

¹¹⁾ Витринга передаетъ здѣсь разсказъ о Галеаццо Каррачіоли въ полнѣ- ніе того, что значила прежде эта распродажа всего для человѣка, который, найдя драгоценную жемчужину, рѣшился во что бы то ни стало пріобрѣсть ее себѣ въ собственность.

¹²⁾ *Μία γάρ ἐστιν ἡ ἀλήθεια καὶ οὐ πολυσχιδύς* (ибо истина одна и не многоразлична).

¹³⁾ *Fecisti nos propter Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat.*

¹⁴⁾ Сальмеронъ (Serm. in Har. Evang. p. 66) прилагаетъ тоже къ предп- вьющей притчѣ: человѣкъ, нашедший сокровище, т. е. многоценную церковь избран- ныхъ.... есть Христосъ, отдавшій всѣ Свои блага для пріобрѣтенія столь великаго со- кровища святыхъ. Сравн. Brief Exposition of Matth. xiii, by J. N. Darby, pp. 30, 31.

чужиной небесное царство, а Христосъ — купецъ, который, для обезпеченія и усвоенія намъ этого царства, радостно оставилъ Свое богатство, купивъ эту жемчужину и это сокровище не для Себя, а для наасъ¹⁵⁾.

ПРИТЧА СЕДЬМАЯ.

О НЕВОДЪ.

Мате. XIII, 47—50.

В ПРИТЧЪ «о неводѣ» съ первого взгляда снова объясняется тоже самое, что и въ притчѣ «о плевелахъ». Мальдонатъ, находя ихъ совершенно тожественными, полагаетъ, что притчи этой главы соединены не въ томъ порядке, въ какомъ онѣ были предложены Господомъ, и что первая изъ вышеупомянутыхъ должна непосредственно слѣдовать за второй. Онъ впадаетъ однако въ явную ошибку, такъ какъ притчи эти существенно отличаются одна отъ другой. Главное содержаніе первой указываетъ на *настоящее* смѣщеніе; вторая — на *будущее* раздѣленіе добродѣтельныхъ и порочныхъ; изъ первой заключаемъ, что люди не способны произвести такого раздѣленія; изъ второй, что оно нѣкогда будетъ совершено Богомъ. Послѣдовательный порядокъ притчей правиленъ. Въ первой прообразуется постепенное развитіе, въ послѣдней — конечное совершение церкви. Ольсгаузенъ проводить и дальнѣйшее различіе между этими двумя притчами: въ притчѣ «о плевелахъ» царство Божіе представляется болѣе въ идеѣ, въ конечномъ состояніи, совмѣстно съ цѣлымъ міромъ; въ притчѣ «о неводѣ» — въ настоящемъ несовершенномъ своемъ видѣ, какъ меньшее, содержащееся въ большемъ, имѣющее впрочемъ распространиться и совмѣстить въ себѣ это боль-

¹⁵⁾ Такъ Дрекслер (Opp. vol. I, p. 209): „Христосъ, а не кто другой, есть тотъ истинный купецъ, который принесъ въ жертву безконечную цѣну Своей крови за оное драгоценное приобрѣтеніе. По истинѣ Онъ пошелъ и продалъ все — славу, кровь, жизнь, чтобы купить для наасъ небо“. Ср. Theol. Stud. und Krit. 1846, pp. 939—946.

шее,— церковь, собирающая своихъ членовъ среди міра, какъ неводъ, захватывающій рыбъ въ морѣ.

При всемъ томъ сравниваемыя притчи такъ сходны между собой, что все уже сказанное объ одной относится и къ другой. Съ одинаковою цѣллю пользовались ими въ богословскихъ разсужденіяхъ и въ преніяхъ съ донатистами; обѣ онѣ въ назиданіе всѣмъ вѣкамъ возвѣщаютъ, что Основатель церкви на землѣ не считалъ ея изъятою отъ примѣси зла. Какъ въ спасительномъ ковчегѣ находился Хамъ, — Іуда среди двѣнадцати Апостоловъ, такъ долженъ быть возвышаться Вавилонъ даже посреди духовнаго Израиля, Исаевъ бороться съ Іаковомъ даже въ лонѣ самой церкви¹⁾; такъ что, подобно другой Ревеккѣ, она должна была часто невольно восклицать: «для чего мнѣ это!» (Быт. xxv, 22). Далѣе, онѣ преподаютъ одинъ и тотъ же урокъ, именно, что все это отнюдь не оправдываетъ самовольного отпаденія отъ церкви, нетерпѣливаго расторженія невода. Наступить нечеловѣческое, непогрѣшительное раздѣленіе, котораго и должно терпѣливо ожидать, пока не совершится тайна настоящаго домостроительства церкви²⁾.

Разбираемая притча начинается такъ: «Еще подобно царству небесному неводу, закинутому въ море и захватившему рыбъ всякаго рода». Здѣсь не безъ намѣренія изъ рыболовныхъ

¹⁾ Augustine, Enarr. in. Ps. CXLVI, 3.

²⁾ Здѣсь кстати привести мысли нѣкоторыхъ писателей, по поводу этой притчи высказанныя. Августинъ говорить: „Мы уловлены неводомъ вѣры посреди обуреваемаго вѣтрами моря; съ радостью будемъ плавать въ этихъ спасительныхъ сѣяхъ, которыхъ будуть привлечены къ берегу. Но между тѣмъ, братья, будемъ жить честно, не расторгая сѣтей и не порываясь снова въ бушующее море. Многіе разорвали эти сѣти, составили схизму и вырвались на волю. Они сказали, что не хотятъ быть съ дурными рыбами, съ ними вмѣстѣ неводомъ захваченными, а сами хуже стали тѣхъ, которыхъ считали для себя нестерпимыми“. На Картахен. соборѣ донатисты старались увернуться отъ сильныхъ аргументовъ, выводимыхъ изъ этой притчи. Они не отвергали, что если неводомъ захвачены добрыя и худыя рыбы, то слѣдуетъ, что и въ церкви на землѣ терпимы совмѣстность праведныхъ и грѣшникъ и что такой смыслъ поученій Христовыхъ. Но они утверждали, что (Coll. Carth. d. 3) это говорится лишь о скрытыхъ преступникахъ, такъ какъ рыбаки, т. е. пастыри церкви, не могутъ еще распознать, что содержится въ неводѣ, пока онѣ не извлечены на берегъ для отданенія добрыхъ и худыхъ рыбъ. Очевидно, что они прибегаютъ къ случайному обстоятельству притчи, которое не вездѣ приложимо. Ссылаясь на Мате. III, 12, Августинъ справедливо спрашиваетъ (Ad. Don. post. Coll. 10): неужели молотьба на гумнѣ совершается подъ водою или подъ землею, или въ ночное время, а не при солнечномъ свѣтѣ? или на немъ работаетъ слѣпой крестьянинъ?

орудій говорится о неводѣ, *σαγήνη*³⁾, весьма длинной, крѣпкой сѣти, захватывающей и сдерживающей огромное количество рыбъ. Здѣсь выражается пророческій смыслъ, предвѣщающій необоримое могущество и распространение евангельской проповѣди. Царство небесное отнынѣ должноствуетъ быть сѣтю не въ одну рѣку закинутою, какъ это было до сихъ поръ, а въ пространное море цѣлаго міра, и собрать «всякаго рода» людей разноплеменныхъ, говорящихъ разными языками или, какъ толкуютъ нѣкоторые, «злыхъ и добрыхъ». Подобно тому, какъ въ другой притчѣ слуги «собрали всѣхъ, кого ни нашли, и «злыхъ и добрыхъ» (Мате. XXII, 10), здѣсь тѣ же слуги собираютъ своимъ неводомъ рыбъ «всѧ-

³⁾ Σαγήνη (не отъ ἔσω ἄγειν, но отъ σάττω, σέσαγα, onero **סַבְכָּה** бичевная сѣть; по латыни tragum, tragula, verriculum; *vasta sagena*, какъ называется ее Манилій; по нѣмецки Schleppnetze. На берегу Коринтійскомъ, гдѣ подобная сѣть хорошо извѣстна, она иногда бываетъ до полумили длиной. Унизанная снизу свинцомъ, чтобы онъ могъ увлекать ее ко дну моря, поддерживаемая пробками вверху, она тянется такъ, чтобы захватывать возможно большое пространство моря; концы затѣмъ сводятся вмѣстѣ, и со всѣмъ, что въ ней содержится, вытягивается на берегъ; это разумѣеть Овидій, говоря: *ducebam ducentia retia pisces*. Цицеронъ называетъ Верреса, играя его именемъ, *everriculum in provincia*, въ которой онъ захватывалъ все, находившееся предъ нимъ; и у греческихъ отцевъ есть выраженіе θαυάτου σαγήνη, καταχλωμοῦ σαγήνη (*Suicer, Thes.* подъ этимъ сл.) см. Аввак. I, 15—17 по LXX, гдѣ могучій объемъ халдейскихъ завоеваній представляется подъ этимъ образомъ и этимъ словомъ. При такомъ взглѣдѣ на это, какъ на ἀπέραντον δίκτυον "Аης, какъ величественно у Гомера (*Odis. xxii, 384*) сравненіе избитыхъ жениховъ, какъ увидѣль ихъ Улиссъ:

„Мертвые, всѣ въ крови и пыли, неподвижно кучей лежали они на полу тамъ, какъ рыбы, которыхъ—на берегъ вытащивъ ихъ изъ глубоко-зеленаго моря неводомъ мелкопетлистымъ—рыбакъ высинаетъ на землю“.

Геродотъ (III, 149; VI, 31) разсказываетъ, какъ персы увлекали населеніе нѣкоторыхъ изъ греческихъ острововъ; цѣнь людей, держащихся рука за руку, и раскинутая по всему острову, двигалась по всей его длини, захватывая все населеніе, какбы въ сѣть; и къ этому именно способу захватыванія населенія прилагалось техническое слово σαγηνεύειν. Въ сочиненіи Бонвика (*Last of the Tasmanians*) есть подробный разсказъ о подобной же своеобразной попыткѣ около 1830 г. принудить посредствомъ грубаго способа подобного же рода все оставшееся въ живыхъ чернокожее населеніе Вандименовой земли собраться въ одинъ уголъ острова, чтобы такимъ образомъ привести его подъ власть правительства. Какъ и можно было ожидать отъ попытки такого рода на столь обширномъ пространствѣ терриоріи, она потерпѣла полную неудачу, такъ что не захвачено было ни одного негра. Сн. *Plato, Menexenus*, 240, в, с. Legg. III, 698; *Plutarch De sol. Anim. 26*: и вообще о словѣ σαγήνη въ Dict. of Gr. and Rom. Antt. s. v. Rete, p. 823. О различіи между этимъ словомъ и ἀμφὶβληστρον или круглой забрасывающейся сѣти (Мате. IV, 18) см. въ нашихъ Synonyms of the N. T. § 64.

каго рода» — различныхъ по своимъ нравственнымъ свойствамъ людей, которымъ проповѣдуетсѧ Евангеліе и которые находятся въ предѣлахъ видимой церкви ⁴⁾).

Но какъ не всѣ правильнo пользуются преимуществами христіанскаго братства въ лонѣ церкви, то и становится необходимъ конечное раздѣленіе. Господь нашъ говорить дальше о неводѣ, — «который, когда наполнился, вытащили на берегъ, ⁵⁾ и спивши, хорошее собрали въ сосуды, а худое выбросили вонъ» —. Часто поднимается вопросъ: какого рода эти худыя ⁶⁾ рыбы — мер-

⁴⁾ Бэза правда переводить єх *πάντος γένους*, ex omni *rerum* genere, такъ какъ въ сѣти можно было захватить грязь, раковины, водоросли и т. п. ни къ чему негодныя вещи. Все это и составляетъ *σαπτὰ*, которое въ слѣдующемъ стихѣ *отбрасывается*. Тоже самое и въ женевскомъ переводе: „всѣхъ родовъ венци“. Но весь тонъ притчи дѣлаетъ несомнѣннымъ, что сѣть здѣсь рассматривается какъ *πάναγρον* и что имѣется въ виду *рыба* всякихъ родовъ; какъ въ Вульгатѣ: ex omni genere *piscium*, а не венци всякихъ родовъ. H. de Sto Victore (Annott. in Matt.): „онъ изображаетъ собраніе всѣхъ тѣхъ, которые отдалены отъ Бога грѣхами малыми или большими, и разсѣяны множествомъ своихъ беззаконий“.

⁵⁾ Клавдіанъ:

Attonitos ad litora piscer.

Æquoreus populator agit, raroque plagarum.

Contrahit anfractus, et hiantes colligit oras.

(„Опустошитель водъ влечеть къ берегу изумленную рыбу, и раскинувъ складки своей сѣти, онъ стягиваетъ и смыкаетъ ея разрозненные концы“).

⁶⁾ *Σαπτὰ scil. ἰχθύδια*. Гроцій: „есть бросовая и негодная рыба такой породы, которая, какъ не считаемая пригодною, обыкновенно выбрасывается рыбаками“, „нездомая и безцѣнная“, Лукіанъ, „ничего не стоящія рыбы“, Апулей, и это, не смотря на замѣчаніе Витринга (Erklärung der Parab. р. 344), я долженъ считать правильнымъ истолкованіемъ. Мертвая рыба рѣдко попадается въ сѣть; между тѣмъ какъ изъ рыбы, которую напр. перечисляетъ Овидій въ свою отрывкѣ *Haliëticon*, множество, хотя совершенно свѣжей, выбрасывается изъ сѣти какъ негодной для пищи, неимѣющей никакой цѣны или непріятной: *immunda chromis, merito vilissima salpa, Et nigrum niveo portans in corpore virus Lolio, durique sues;* или опять: *Et capitis duro nosciturus scorpius ictu,* — все, что легко могло быть собрано въ эту *σαπτὴν*. Кромѣ того у ѹдейскихъ рыбаковъ это отбрасываніе части пойманной рыбы могло обусловливаться даже и не тѣмъ, что нѣкоторыя изъ рыбъ были мертвыя, но и тѣмъ, что нѣкоторыя счи-тались нечистыми: „изъ всѣхъ животныхъ, которыхъ въ водѣ, ѿште сихъ, у которыхъ есть перья и чешуя въ водѣ, въ моряхъ ли или рѣкахъ, тѣхъ ѿште. А всѣ тѣ, у которыхъ нѣтъ перьевъ и чешуи, въ моряхъ ли или рѣкахъ, изъ всѣхъ плавающихъ въ водахъ и изъ всего живущаго въ водахъ, скверны для васть. Они должны быть скверны для васть; мяса ихъ не ѿште и труповъ ихъ гнушайтесь. Всѣ животныя, у которыхъ нѣтъ перьевъ и чешуи въ водѣ, скверны для васть“ (Лев. XI, 9—12). Все это, вѣроятно, и было *σαπτὰ*. Фритче соединяетъ оба эти значенія, такъ какъ онъ объясняетъ это выраженіе въ смыслѣ „безполезной и гнилой“.

Англійскій переводъ не рѣшаєтъ безусловно въ пользу того или другаго

твяя ли или гнилые, иногда извлекаемыя сътами на берегъ, или только дурнаго качества (больныя и вредныя); или по своему роду крайне мелкія, или по другой какой причинѣ вовсе негодныя, а потому безъ вниманія выбрасываемыя на берегъ, гнющія тамъ или пожираемыя хищными птицами (Іезек. xxix 4, 5; xxxii, 3, 4); но это трудно рѣшить, да и не имѣть важности. Здѣсь представляется толкованіе, не зависящее отъ того или другаго пониманія этого предмета. Когда всѣ народы вступятъ во виѣшнее сообщество церкви, когда христіанская вѣра распространится во всемъ мірѣ, тогда начнется отдѣленіе достойныхъ отъ недостойныхъ, праведныхъ отъ неправедныхъ. Но кто приведетъ это въ исполненіе? Кому поручено будетъ это страшное разбирательство? Здѣсь никакъ нельзя согласиться съ мнѣніемъ тѣхъ, которые, какъ напр. Витринга ⁷⁾ и Ольстгаузенъ, утверждаютъ, что извлекшіе неводъ и разбиравшіе ловъ были одни и тѣ же; если первые, очевидно, были апостолы и ихъ преемники, ставшия, по обѣтованію Господа, «ловцами чловѣковъ» ⁸⁾ (Мате. iv, 19; Лук. v, 10; Іезек. xlvi, 10; Іер. xvi, 16), то и послѣдніе равномѣрно суть не ангельскіе служители на судѣ Божіемъ, но тѣ же посланники завѣта, и *въ этомъ смыслѣ* также ангелы (49 ст.), слѣдовательно получившіе власть произвести судъ и раздѣленіе. Безъ сомнѣнія церковь въ своемъ поступательномъ развитіи подвергаетъ суду и произносить приго-

смысла (см. *Свіцеръ Thes.* подъ словомъ). Но нѣкоторыя замѣчанія Тристрама (*Natural History of the Bible* p. 290) имѣютъ рѣшающее значеніе въ этомъ отношеніи: „въ качествѣ поясненія этого выраженія мы можемъ замѣтить, что значительное количество породъ, улавливаемыхъ на озерахъ, отбрасывается, и въ то время, какъ я сидѣлъ съ ними на планширѣ, онѣ *обходили* сѣть и выбрасывали въ море всѣхъ тѣхъ рыбъ, которыхъ были или слишкомъ мелки для рынка или считались нечистыми“.

⁷⁾ Erklärung. d. Parab. p. 351 и сл.

⁸⁾ Въ слѣдующемъ величественномъ орфическомъ гимнѣ, приписываемомъ Клименту Александрийскому (р. 312, изд. Поттера), дѣлается обращеніе къ самому Христу, какъ главному рыбарю, и міръ тамъ, какъ и здѣсь, представляется какъ великое море нечестія, изъ котораго извлекаются спасенные, подъ видомъ священной рыбы: Ἀλιεῦ μερόπων τῶν σωζομένων,

Πελάγους κακίας ἵχθυς ἀγνούς

Κύπατος ἐχθροῦ

Γλοκερῆ ζωῆ δελεάζων

(„ловецъ смертныхъ людей, тѣхъ, что спасены, Ты, Твою благодатною жизнью, всегда извлекаешь священную рыбу изъ бурнаго океана, житейскаго моря грѣховнаго“).

воры (1 Коринт. в, 4, 5; 2 Фесс. ш, 6; 2 Иоан. 10; Мате. хш, 17; Іуд. 22, 23), отлучая тѣхъ или другихъ отъ своего общенія, смотря по явному недостоинству. Но она не можетъ совершенно очиститься въ настоящемъ своемъ состояніи, не имѣя къ тому достаточныхъ средствъ. Наступитъ конечный судъ и раздѣленіе, которое будетъ произведено свыше и орудіями котораго будутъ, согласно Писанію, небесные ангелы (Мате. хш, 41; ххів. 41; ххv, 31; Откр. хіv, 18, 19); толковать иначе текстъ притчи значить посягать на ихъ служеніе, догматомъ вѣры за ними утвержденное. Дѣйствительно, при производствѣ рыбнаго промысла, служащаго основаніемъ притчи, рыболовы, закидывающіе сѣти, вытаскиваютъ ихъ на берегъ и они же сортируютъ ловъ, выбирая добрыя рыбы и бросая негодныя. Но это материальное сравненіе не вполнѣ примѣнимо къ духовному смыслу притчи. Въ близко сходной притчѣ «о плевелахъ» очевидно, что наблюдавшіе за восходомъ посѣва различаются отъ собирателей жатвы, такъ какъ прямо обозначено, что первые суть рабы, послѣдніе же ижецы; подобно тому какъ и въ другихъ притчахъ о судѣ ясно различаются настоящіе рабы царствія и будущіе исполнители приговора; въ бракѣ царскаго сына (Мате. ххп, 3, 13) рабы и слуги, въ притчѣ о «талантахъ» рабы и предстоящіе (Лук. хіх, 24). Здѣсь не явно указано различіе между исполнителями того и другаго дѣла, но это хотя слегка, тѣмъ не менѣе достаточно выражено инымъ образомъ. Они ни разу не названы рыбаками. Несовершенство человѣческаго объясненія для выраженія Божественной истины отчасти восполняется тѣмъ, что всѣ обстоятельства сходныя переданы, по возможности, безлично. Когда Самъ Господь уясняетъ притчу, Онъ умалчиваетъ о ея началѣ, отвлекая такимъ образомъ вниманіе отъ того обстоятельства, которое напрасно бы затруднило Его слушателей, и изъясняетъ только послѣднюю часть, где заключается самая сущность. Принимая, какъ и слѣдуетъ, что здѣсь говорится о небесныхъ ангелахъ, собирающихъ и выбрасывающихъ, мы находимъ особенную силу въ относящихся къ нимъ словахъ: «они изыдутъ». Съ самаго установлена церкви они были незримы, скрыты отъ взоровъ людей. Но тогда, при наступленіи царствія (страшного суда), они «изыдутъ» или предстанутъ предъ престоломъ и лицемъ Бога,

будутъ выходить и нисходить среди людей, какъ видимые исполнители Его суда.

Ловцы для разбора рыбъ и отдѣленія добрыхъ отъ дурныхъ *сплы*—это можетъ означать, что судъ будетъ производиться безъ поспѣшности, безъ замѣшательства, обдуманно⁹). Въ нѣкоторомъ соотношеніи съ этимъ образомъ весьма вѣроятно находится и выраженіе (Мате. xxiv, 41, 42): «дѣлъ мелющія въ жерновахъ; одна берется, а другая оставляется». Тамъ, какъ и здѣсь, берется для блаженства, отдѣляются избранные; *оставляются* осужденные на *погибель*. Нѣкоторые понимаютъ обратно, но едва ли это основательно, ибо что значитъ *быть оставленнымъ*, какъ не получить отказъ—быть отверженнымъ? Во первыхъ, *хорошия рыбы собраны въ сосуды*. Здѣсь мы не придаемъ особой важности порядку, который находимъ въ изложеніи у ев. Матея (xxv, 34, 41), гдѣ Господь сперва обращается къ праведникамъ. Совершенно обратный порядокъ находимъ въ притчѣ «о плевелахъ» (xiii, 30), гдѣ съ особеннымъ ударениемъ говорится: «соберите *прежде* плевелы». О сосудахъ нѣтъ никакого объясненія въ словахъ Спасителя; но оно и не нужно. Здѣсь сосуды тоже что житницы (ст. 30), тоже что многія обители у ев. Иоанна (xiv, 2); вѣчныя обители у Луки (xvi, 9), городъ, имѣющій основаніе, котораго ожидалъ Авраамъ. (Евр. xi, 10, 12, 22)¹⁰), Извлекшіе на берегъ неводъ «*худыя выбросили вонъ*¹¹». Слова эти, едва ли приготовляютъ насъ къ страшному приговору, выраженному въ толкованіи того, что значить «*выбросили вонъ*», т. е. будутъ *ввержены въ пещь огненную, где будетъ плачъ и скрежетъ зубовъ*¹²). Не удивитель-

⁹) Такъ Бенгель, который прилагаетъ къ этому *καθίσουτες Studiosae*; сн. Лук. xiv, 28, 31; xvi, 6. Въ то же самое время онъ завершаетъ естественную картину: *in illo*

Cespite consedi, dum lina madentia sicco
Utque recenserem captivos ordine pisces.

Ovid. Metam. ix, 30.

(„На берегу сидѣлъ я тамъ, суша мои намокшія сѣти и раздумывая, что сказать о захваченной рыбѣ“).

¹⁰) Бл. Августинъ (Serm. ccclxviii, 3): „сосуды эти суть сѣдалища святыхъ и величія мѣста отдохновенія счастливой жизни“.

¹¹) Обращаетъ на себя вниманіе частое повтореніе термина ἐκβάλλειν ἔξω, основывающагося на образѣ церкви, какъ святой ограды, съ ея отчетливо проведенію разграничительной линіею отъ несвятаго κόσμος (= о! ἔξω, Марк. iv, 11; Колос. iv, 5); то же Иоан. vi, 37; xii, 31; xv, 9.

¹²) Φοβερὰ παραβολὴ.

но, что Златоустъ называетъ эту притчу страшной, и что, по словамъ Григорія Великаго, ея должно болѣе бояться, чѣмъ толковать¹³). Но объ этой «печи огненной» уже было сказано выше. Такимъ образомъ тогда, когда Господь самъ приступить къ очищению церкви, она достигнетъ наконецъ свойственной ей свободы (Откр. xxi, 15).

Сопоставляя еще разъ эту притчу съ притчей о *плевелахъ*, мы повторяемъ, что, не смотря на видимое сходство, они не одинаковы по своему нравоученію. Не повторяя вывода изъ притчи о плевелахъ, настоящая очевидно поучаетъ, что не достаточно принадлежать къ обществу христіанъ, что не всѣ суть израильяне, кто отъ Израиля, но что «въ большомъ домѣ церкви не только золотые и серебряные сосуды, но и деревянные и глиняные, и одни въ почетномъ, другіе въ низкомъ употребленіи»; а потому всякий изъ насъ да старается быть «сосудомъ честнымъ, освященнымъ и благопотребнымъ для Владыки» (2 Тимоѳ. II, 20—21); такъ какъ не смотря на все смищеніе въ видимой церкви, «Господь знаетъ своихъ» и нѣкогда положить конецъ этому смищенію, отлучая навсегда драгоценное отъ негоднаго, золото отъ ржавчины, истинное зерно человѣчества отъ скорлупы, его скрывающей.

Въ заключеніе этихъ семи притчей сдѣляемъ нѣсколько замѣчаній объ ихъ взаимномъ соотношеніи. Таинственное число семь, слишкомъ искусительное для нѣкоторыхъ истолкователей, побудило ихъ доискиваться и въ немъ скрытаго таинственного смысла, такъ что подобно тому, какъ въ семи прошеніяхъ молитвы Господней, въ именахъ семи первоначальныхъ *діаконовъ* (Дѣян. VI, 5), имъ представлялось пророчество о семи послѣдовательныхъ состояніяхъ церкви, не говоря уже о семи посланіяхъ Апокалипсиса (II, III)¹⁴), то они и этимъ семи притчамъ придавали пророчественное значеніе. Въ дѣйствительности ихъ такъ часто рассматривали въ пророчественномъ смыслѣ, что одному новѣйшему писателю¹⁵) и не было надобности извиняться въ этомъ какъ въ какомъ либо нововведеніи. «По моему

¹³) Hom. 11^o in Evang.: Timendum est potius quam exponendum.

¹⁴) См. напр. Commentary on the Epistles to the seven Churches in Asia, 4 edit. pp. 59.

¹⁵) Alex. Knox, Remains, vol. I, p. 408.

убѣжденію, говорить онъ, притчи этой главы имѣютъ между собою существенную внутреннюю связь и означаютъ какбы отдельный поступательный эпохи таинственнаго Христова царствія на землѣ, отъ начала до конечнаго устройства. Нужно имѣть въ виду, что каждая притча обнимаетъ свой особенный періодъ, особенный порядокъ вещей, но при наступленіи новаго періода дѣйствіе предыдущаго не прекращается, переставая лишь быть господствующимъ; оно продолжаетъ свое дѣйственное влияніе, хотя только вспомоществуя вновь наступившему. Отсюда слѣдуетъ, что каждое послѣдующее состояніе есть слѣдствіе взаимно дѣйствующихъ предшествовавшихъ причинъ, и конечно величественная заключительная сцена будетъ содержать возвышенѣйшій духъ и извлеченіе сущности всего». Впрочемъ все это уже пре-восхищено было Бенгелемъ¹⁶⁾). По его мнѣнію, первая притча относится ко временамъ Христа и Его апостоловъ, къ начальному сѣянію слова вѣчной жизни. Вторая, т. е. о плевелахъ, принадлежитъ послѣдующему вѣку, когда бдительность противъ лжеученій начала уменьшаться и стали вкрадываться ереси. Третья—о горчичномъ зернѣ—ко времени св. Константина, когда церковь, не требуя поддержки, сама покровительствовала и великие міра сего укрывались подъ ея сѣнію. Четвертая—о квасѣ—означаетъ распространеніе истинной религіи въ цѣломъ мірѣ. Пятая—о скрытомъ сокровищѣ—болѣе таинственное состояніе церкви, изображаемое въ Апокалипсисѣ подъ видомъ жены, убѣжавшей въ пустыню (xii, 6). Шестая—о жемчужинѣ—то славное время, когда царствіе будетъ цѣнено выше всего, а сатана будетъ связанъ. Седьмая, о неводѣ, описываетъ послѣднее смѣщеніе, раздѣленіе и судъ.

Устрияя мысль объ историко-пророческомъ значеніи, которое приписывается этимъ притчамъ и не имѣть资料ного основа

¹⁶⁾ „Кромѣ поясненія нормальныхъ и постоянныхъ отношеній царства небеснаго или церкви, эти семь притчъ согласны между собою въ томъ заключающемся въ нихъ дальнѣйшемъ и болѣе глубокомъ смыслѣ, который относится къ различнымъ періодамъ и вѣкамъ церкви, такъ что одна изъ нихъ начинается послѣ другой, въ качествѣ дополненія къ ней, и ни одна изъ нихъ не кончается прежде начала слѣдующей по порядку“. Въ томъ же смыслѣ tolkuetъ Reuss: *Meletia de Sensu Septem Parab. Matt. XIII. Prophetico. Jenae 1734.* См. также *Collected Writings of the late Thomas Carlyle (Advocate) 1878*, pp. 361—402.

ванія, мы признаемъ однако, что въ нихъ заключается весьма знаменательное единство, что между ними находятся существенная связь и логическая последовательность, а также усматривается въ нихъ полное, гармоническое цѣлое. Ими однако объясняются идеи и законы, а не дѣйствительные факты исторіи церкви. Такъ въ притчѣ о сѣятѣ выставлены причины препятствій и успѣховъ евангельского ученія и проповѣди. Въ притчѣ о племенахъ, когда уже церковь была ограждена, защищена отъ міра, объясняются и выставляются препятствія внутреннему развитію Христова царства, а также предостереженіе противъ несвоевременного уничтоженія этихъ препятствій. Горчичное зерно и квасъ знаменуютъ побѣдную силу, первое—внѣшнее, а послѣдній—внутреннее могущество этого царства, заключая вмѣстѣ и пророчество обѣихъ развитій, вопреки всѣмъ препятствіямъ—и торжество надъ ними. Какъ эти двѣ послѣднія притчи имѣютъ объективное и общее значеніе, такъ двѣ слѣдующія—о скрытомъ сокровищѣ и жемчужинѣ—имѣютъ значеніе субъективное и индивидуальное, показывая отношеніе царства къ отдѣльнымъ лицамъ, высокое его достоинство и то, какъ люди, его постигнувшіе, охотно ради ихъ отрекаются отъ всего житейскаго. Притча о неводѣ уясняется, какъ полное отдѣленіе зла, столь вожделенное, но раньше бывшее невозможнымъ, совершится въ указанное Богомъ время, и какъ въ ожиданіи его каждый долженъ тщательно пользоваться благодатными средствами въ общеніи съ церковью, чтобы великій «ловецъ человѣковъ», Господь «взялъ» его, а не «оставилъ» при отдѣленіи добрыхъ отъ злыхъ¹⁷⁾.

¹⁷⁾ Мархій (Syll. Diss. Exerc. 4), который возстаетъ противъ историко-пророческаго изложенія, признаетъ ихъ въ этомъ пророческомъ смыслѣ: „церковь была предназначена быть насыщенною посредствомъ проповѣди евангелія,—проповѣди, которая тѣмъ не менѣе должна была оказаться бесполезною для многихъ. Но, посредствомъ лукавой злобы сатаны, должны были войти въ общеніе съ церковью многіе, которые въ дѣйствительности не принадлежали къ ней, и отсюда, въ опредѣленное время, должны были отдѣлиться отъ нея. Отъ малыхъ начатковъ церковь должна была подняться до высочайшаго величія; отъ этого послѣднаго она должна была прийти къ тому, чтобы обнять всѣхъ избранныхъ—заключенныхъ въ своемъ лонѣ, она должна была держать истинное и высочайшее благо, ради котораго достойно было добиваться ея прежде всего другаго, и какъ это высочайшее благо превосходило своимъ блескомъ всѣ другія славныя вещи,

ПРИТЧА ВОСЬМАЯ.

О НЕМИЛОСЕРДНОМЪ РАБѢ.

Мате. XVIII, 21—35.

ИВОДОМЪ къ означенной притчѣ послужилъ вопросъ ап. Петра, вопросъ, вызванный нѣсколькими словами Христа, въ которыхъ Онъ объяснилъ членамъ будущаго Своего царствія, какъ имъ слѣдуетъ поступать въ отношеніи къ обижающему брату. Петръ, желая обѣ этомъ узнать болѣе, вопрошаєтъ Господа: «*Господи! сколько разъ прощать брату моему, согрѣшающему противъ меня? до семи ли разъ?*» Златоустъ замѣчаетъ, что Петръ, допуская семикратное прощеніе, вѣроятно думалъ явить образецъ особенного великодушія и придать милосердію особенно широкіе размѣры, такъ какъ число *семь* четырьмя превышаетъ троекратное прощеніе, узаконяемое іудейскими учителями, утверждавшимися на пророкѣ Амосѣ (1, 3; II, 6) и книжѣ Іова (xxxiii, 29, 30¹). Но безъ сомнѣнія апостолъ говорилъ такъ по духу новаго закона о любви, принесенного въ міръ Господомъ, закона—болѣе широкаго, свободнаго, и долготерпѣливаго, сравнительно съ ветхимъ²). Петръ сознавалъ въ душѣ своей этотъ новый законъ любви, хотя еще неясно,—иначе онъ не счелъ бы возможнымъ, чтобы сила любви могла быть побѣждена когда либо ненавистью и добро зломъ. Но въ то же вре-

такъ и искать и добиваться его избранные должны были даже въ ущербъ всему другому. Даѣе, въ пользованіи этимъ благомъ отнюдь не могли участвовать всѣ привлеченные къ внѣшнему общенію съ церковью, но предназначенные быть выброшенными изъ нея къ погибели. Такимъ образомъ эти притчи легко сочеваются между собою въ отношеніи своей главной цѣли“.

¹) Lightfoot, Hor. Heb. in loc.

²) При такомъ условіи имѣются болѣе глубокія причины седмикратного прощенія. Число семь вездѣ соединяется въ божественномъ законѣ съ идею обѣ отпущеніеній (*ἀφεσίς*). Сюда же относится и юбилейный годъ, или годъ отпущенія (*ἔτος τῆς ἀφέσεως*), Лев. xxv. 28; ер. IV. 6, 17; XVI, 14, 15. Правда также, что оно есть число означающее срокъ наказанія (Быт. IV, 15; Лев. XXVI, 18, 21, 24, 28. Второз. XXVII. 25; Пс. IXXVIII; Прит. VI, 31; Дан. IV, 16; Откр. XV, 1); но въ этомъ случаѣ оно подтверждается сказанное, такъ какъ и возмездіе предполагаетъ возстановленіе нарушенныхъ отношеній и слѣд. примиреніе (Лезек. XVI, 42); кара уподобляется бурѣ, насильственно возстановляющей нарушенное равновѣсіе нравственной атмосферы. Григорій Ниссій (Opp. vol. II. p. 159): „Петръ замѣтилъ, что по древнему преданію число семь означаетъ отпущеніе грѣховъ, совершенный покой, чего суббота есть символъ“.

мя въ самомъ этомъ вопросѣ скрывалось существенное заблужденіе; потому что, поставляя предѣлы, далѣе которыхъ не можетъ простираться прощеніе, человѣкъ при прощении нѣкоторымъ образомъ отказывается отъ своего права, которымъ онъ, въ извѣстныхъ обстоятельствахъ, всегда можетъ пользоваться. Въ этой притчѣ Господь объясняетъ, что когда Богъ взываетъ къ членамъ Своего царствія о прощении, Онъ не предписываетъ имъ отказываться отъ какого либо права, но что они не имѣютъ теперь никакого права вдаваться въ такие вопросы, потому что въ случаѣахъ просьбы о прощении или полученія прощенія,—они должны прощать просто и безусловно, и трудно представить, сколько пользы и благодѣянія можетъ оказать эта истина, при всей силѣ и убѣдительности ниже слѣдующей притчи.

«Иисусъ говорилъ ему: не говорю тебѣ, до семи, но до седмижды семидесяти разъ³⁾. По сему, т. е. чтобы Петръ могъ понять, для чего Господь сказалъ до седмижды семидесяти разъ,—онъ продолжаетъ такъ: *царствіе небесное подобно царю, который захотѣлъ сосчитаться съ рабами своими*. Это—первая притча, въ которой Господь является царемъ. Онъ считается съ нами, какъ съ рабами Своими. Это, очевидно, не окончательный разсчетъ, и следовательно не тождественный съ разсчетомъ, о которомъ говорится въ ев. Мате. xxv, 19; 2 Кор. v, 10; Откр. xx, 11, 12, но болѣе подходящій къ повѣствованію ев. Луки въ xvi главѣ, ст. 2. Къ этому разсчету Онъ приводить насъ чрезъ проповѣдь закона, чрезъ представленіе нашихъ грѣховъ на судъ уснувшей и встревоженной нашей совѣсти, чрезъ искушеніе насъ различными бѣдствіями (2 Парал. xxxiii, 11—

³⁾ „Прощать до седмижды семидесяти разъ“ составляетъ дивный контрастъ, подавшій поводъ бл. Иерониму (vol. II. p. 565, ed. Bened.) указать на Ламеха (Быт. IV, 24), допотопнаго антихриста, замышлявшаго мстить въ семьдесятъ разъ всемеро. Εβδομήχοντάκις ἑπτά не значить $70+7=77$, какъ это думаетъ Оригентъ и многие другие, ибо въ такомъ случаѣ сказано было бы έβδομήχοντα ἑπτάκις, но $70\times7=490$. Въ знаменитомъ письмѣ Иннокентія III къ патріарху Константинопольскому, излагающемъ главныя притязанія Римской куріи, не опущено и доводъ, извлекаемый изъ этой притчи, и особенно изъ этихъ словъ: „семь, умноженное само на себя, въ этомъ мѣстѣ означаетъ всю сумму грѣховъ и всю сумму грѣшниковъ, потому что только Петръ можетъ разрѣшить не только всѣ прегрѣшенія, но и прегрѣшенія всѣхъ“.

13), чрезъ очищеніе нась тяжкими болѣзнями⁴⁾ (Лов. xxxiii, 19—30), страшными опасностями, грозящими намъ неизбѣжною смертю (4 Цар. xx, 4). Онъ разсчитывается съ нами, давая намъ чувствовать, что мы не можемъ оправдаться предъ Нимъ ни въ одномъ изъ тысячи обвиненій, что беззаконія наши многочисленнѣе волосъ на головѣ нашей,—однимъ словомъ, когда тѣмъ или другимъ образомъ обуздываетъ нашу плотскую беспечную жизнь (Пс. xlix, 21; Дѣян. xvi, 30). Такъ Давидъ былъ призванъ къ покаянію словомъ пророка Наѳана (2 Цар. xii), ниневитянѣе проповѣдю Іоны (Іон. iii, 4), іудеи проповѣдью Іоанна Крестителя (Лук. iii, 3—14).

«Когда же началъ онъ считаться, приведенъ былъ никто, который былъ ему долженъ десять тысячъ талантовъ». Это очень большая сумма, какіе бы таланты мы ни принимали. Если примемъ еврейскіе таланты, то въ дѣйствительности составится сумма огромная⁵⁾, но тѣмъ вѣрнѣе она представляетъ безчисленное множество грѣховъ, содѣваемое каждымъ изъ насъ словомъ, дѣломъ и помышленіемъ противъ Бога. Равнымъ образомъ десять тысячъ талантовъ (ибо число десять здѣсь не случайное) означаютъ наши преступленія или наши долги (Мате. vi, 12) противъ десяти заповѣдей. Если придавать буквальный смыслъ притчѣ, то мы можемъ объяснить громадность этого долга, предполагая что должникъ имѣлъ санъ царскаго вельможи, завѣдующаго или управителя царскою казною⁶⁾). Если же примемъ во вниманіе, что у восточныхъ деспотовъ быть высшаго сословія, и всѣ подданные, отъ первого до послѣдняго, состоять въ безуслов-

⁴⁾ Ансельмъ (Ном. 5): „Богъ начинаетъ считаться, когда посредствомъ скорбей немощи Онъ приводить людей къ ихъ одру и смерти“.

⁵⁾ Огромность этой суммы всего живѣе представить себѣ чрезъ сравненіе ея съ другими, упоминаемыми въ Писаніи. На построеніе скиніи употреблено было двадцать девять талантовъ золота (Исх. xxxviii, 24), на построеніе храма Давидъ приготовилъ три тысячи талантовъ золота, а вельможи пять тысячъ (Паралип. xxix. 4—76). Савская царица подарила Соломону сто двадцать талантовъ (1 Цар. x, 10). Царь ассирийскій наложилъ на Езекію дань въ тридцать талантовъ золота (4 Цар. xviii, 14); по крайнему оскудѣнію страны царь Египетскій наложилъ на нее, по смерти Йосіи, талантъ золота (2 Паралип. men. xxxvi, 3).

⁶⁾ Въ одной іудейской притчѣ (*Shoettgen*, Ног. Heb. vol. I, p. 155), нѣсколько сходной съ настоящею, людскіе грѣхи представляются въ видѣ огромнаго *неоплатнаго долга*, лежащаго на цѣломъ городѣ, но по просьбѣ жителей прощаемаго царемъ притчи Иисуса Христа.

номъ рабскомъ отношеніи къ монарху, то «*ες рабъ*⁷⁾ имѣемъ право видѣть царедворца, исправляющаго важную должность, или сатрапа, обязанныго доставлять известный доходъ съ своихъ провинцій въ царскую казну⁸⁾). Царь еще только началъ считаться и остановился на первомъ между другими подобными, и даже быть можетъ большими должниками, слѣдовавшими за первымъ. Этотъ первый «приведенъ былъ къ нему», ибо онъ никогда не пришелъ бы добровольно и, легко можетъ статься, увеличилъ бы свой долгъ отъ десяти до двадцати тысячъ; потому что беспечный грѣшникъ такъ живеть, что навлекаетъ на себя съ каждымъ днемъ большее и большее осужденіе ко дню суда, и постепенно умножаетъ свои долги въ небесной книжѣ живота.

«*А какъ не имѣлъ, чѣмъ заплатить; то государь его приказалъ продать его, и жену его, и дѣтей, и все, что онъ имѣлъ, и возвратить долгъ*». Продажа жены и дѣтей должника производилась на томъ основаніи, что они считались его собственностью. Такова была теорія и практика римского законодательства. Что по закону Моисееву дозволялось продать несостоятельный должника, это мы ясно видимъ изъ книги Левитъ (xxv, 39); а далѣе изъ ст. 41 усматриваемъ, что и семейство должника поступало вмѣстѣ съ нимъ въ рабство (1 Цар. IV. 1; Неем. V, 6; Ис. L. 1; VIII. 6; Іер. xxxiv. 8—11; Амос. II. 6; VIII. 6). Позднѣйшиe іудейскіе учителя отвергаютъ этотъ способъ взысканія, за исключеніемъ продажи вора для вознагражденія за причиненные имъ убытки, и весьма вѣроятно, что этотъ жестокій обычай

⁷⁾ Эврипидъ (Hel. 276): Τὰ βαρβάρων γὰρ δοῦλα πάντα πλὴν ἑνός—„среди варваровъ все рабы, кроме одного“.

⁸⁾ Гарпаль, сатрапъ Вавилоніи и Сирії, сверхъ огромныхъ растраченныхъ имъ суммъ, спасаясь отъ мщенія Александра, вывезъ съ собою въ Аѳіны пять тысячъ талантовъ (Grote, Hist. of Graece, vol. VIII, p. 496). Дарій ровно десятью тысячами талантовъ хотѣлъ оградить себя отъ завоеваній Александра въ Азіи. (Шлутархъ, Reg. et Imp. Aproph.). Такою же суммою римляне обложили Антіоха Великаго; а когда Александръ въ Сузѣ уплачивалъ долги Македонской арміи, сумма ихъ была не болѣе какъ вдвое противъ этой, хотя всѣми средствами старались ее увеличить (см. Droysen, Gesch. Alexanders, p. 500). О невѣроятно огромномъ количествѣ золота на Востокѣ говорить Von Bohlen (Das. Alt. Ind. vol. II, p. 119).—Не огромность ли этой суммы могла отчасти побудить Оригена къ его странному предположенію, что здѣсь подъ должникомъ должно разумѣть „человѣка беззаконія“ (2 Фессал. II. 3) или, что еще страннѣе, діавола? Ср. Thilo, Cod. Apocryphus vol. I, p. 884, и Neander, Kirch. Gesch. vol. V, p. 1122.

уже не существовалъ въ Іудеѣ⁹⁾ во времена Спасителя. Несомнѣнно, что постановленія о заключеніи должника въ темницу, дважды (стихи 30, 34) встречающемся въ этой притчѣ, не существовало въ іудейскомъ законодательствѣ, да оно было и совершенно излишне тамъ, гдѣ заимодавецъ имѣлъ власть продать должника въ неволю. «Истязатели» (ст. 34), подвергавшіе пыткѣ, представляютъ собою нѣкоторое чужеземное учрежденіе и располагаютъ настъ думать, что дѣйствіе притчи происходило въ одной изъ восточныхъ монархій, а не въ Іудеѣ, въ которой болѣе милосердое законодательство ограничивало права богатыхъ и сильныхъ. Въ духовномъ смыслѣ, крайнее неимѣніе чѣмъ заплатить долгъ выражаетъ крайнюю несостоительность каждого изъ чадъ Адамовыхъ предъ лицомъ Святаго Бога и строгостью Его святаго закона (Рим. iii, 23. Іов. xlii, 5. 6). Страшное приказаніе— «продать его и все его имущество» (Псал. xliii, 12) выражаетъ право и могущество Господа Бога отдалить отъ Себя, отвергнуть и обратить въ рабство всѣхъ тѣхъ, которые такимъ образомъ лишились Его славы (Пс. xliii, 12); и что по ужасному, но правосудному приговору, они, если только приговоръ этотъ не отмѣнится, будутъ наказаны вѣчнымъ отлученіемъ отъ лица Божія и славы Его.

«Но рабъ тотъ», услыхавъ страшный для себя приговоръ, обращается къ мольбамъ, какъ послѣднему, остающемуся въ его распоряженіи, средству; «онъпалъ и кланялся ему». Формальный актъ почтенія или благоговѣнія состоялъ въ простертіи на землю, въ обниманіи и цѣлованіи ногъ и колѣнъ. Оригенъ обращаетъ наше вниманіе на особенности малѣйшихъ подробностей притчи. Рабъ этотъ «кланялся» (*adorabat, προσεκόνει*) царю, ибо такая почесть была воздаваема лицамъ царскаго достоинства, а о поклоненіи другаго раба, какъ не имѣющемъ мѣста у людей равнаго званія, не упоминается: онъ только умолялъ своего заимодавца. Слова: «государь, потерпи на мин, и все тебѣ заплачу», характеризуютъ ужась минуты, въ которую должникъ готовъ обѣщать невозможное, сулить даже горы золота, лишь бы только освободиться отъ настоящаго бѣдствія. Такія слова, произ-

⁹⁾ Michaelis, Mos. Recht, vol. iii, pp. 58—60.

носимыя устами грѣшника при первомъ его убѣжденіи въ своей грѣховности, свидѣтельствуютъ, что онъ не вполнѣ созналъ свои отношенія къ Богу, что ему остается узнать еще многое, а главное то, что никакая будущая покорность не можетъ вознаградить за прошлое непослушаніе, такъ какъ наше будущее нераздѣльно принадлежитъ одному Богу, и есть какбы Его собственность. Потому, еслибы въ немъ не было даже ни одного пятна — а ихъ, конечно, будетъ не мало — оно все же не можетъ служить вмѣніемъ за прошлое, а въ словахъ: «*все тебѣ заплачу*» слышится голосъ самооправданія и самоувѣренность, что всѣ прошлые упущенія вознаградятся, лишь бы дана была отсрочка. Обращаемъ вниманіе на это обстоятельство, вполнѣ объясняющее послѣдующее поведеніе просителя. Очевидно, что должникъ, кото-
раго представляетъ этотъ рабъ, никогда не сознавалъ огромности своего долга. По его личному разумѣнію, ему простили мало, а потому онъ и имѣлъ мало любви или вовсе не имѣлъ ея (Лук. чп., 47). Правда, что по его униженному положенію, по его волю, можно было заключить, что онъ сознаетъ свою несостоятельность (иначе не послѣдовало бы его освобожденія), и онъ *могъ бы* достигнуть, и дѣйствительно достигъ бы, если бы былъ милосердъ, вполнѣ сознанія оказанной ему милости; на самомъ же дѣлѣ онъ вскорѣ потерялъ это изъ виду и вполнѣ доказалъ, что онъ совершенно забылъ «объ очищеніи прежнихъ грѣховъ своихъ» (2 Петр. 1, 9). Какъ бы то ни было, по неотступности его настоящей просьбы, «*государь, умилосердясь надъ рабомъ тѣмъ, отпустилъ его, и долгъ простилъ ему*»¹⁰). Строгость суда Божія надъ грѣшникомъ смягчается чрезъ искреннее сознаніе послѣдняго въ своей виновности. Она, подобно мнимой суровости Іосифа къ своимъ братьямъ, есть не что иное какъ за-
таенная любовь; достигнувъ своей цѣли, доведя человѣка до искренняго признанія въ дѣйствительности его виновности, она

¹⁰⁾ Ср. Chardin, Voyage en Perse, Langles ed. vol v, p. 285: Въ Персії всякая опала сопряжена съ конфискацією имуществъ, а затѣмъ человѣкъ мгновенно повergается въ самое беспомощное состояніе. У него отнимаютъ всю собственность, невольниковъ, а иногда жену и дѣтей... По времени, однако, судьба его улучшается. Властитель возвращаетъ ему благовolenіе, а вмѣстѣ и все то, чего онъ былъ лишенъ, такъ что опальный занимаетъ свое прежнее мѣсто.

снова является милостію; самый этот «счетъ», который сначала грозилъ неминуемо гибелью, становился, если бы онъ его не употребилъ во зло, величайшей милостію. Лишь чрезъ подобное полное признаніе всего своего долга онъ можетъ получить отпущеніе (Пс. си. 12; Іерем. л, 20; Мих. чп, 19). Нужно сначала это именно сдѣлать. Прощеніе не можетъ быть дано въ по-темкахъ. Богъ прощаетъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ вразумляетъ грѣшника, какъ и что ему прощается; призваніе «*пріидите, и разсудимъ*», предшествуетъ «убѣлѣнію багряной грѣховной одежды на подобіе снѣга» (Исаій 1, 18). Грѣшникъ сначала долженъ сознать все множество своихъ грѣховъ и каковы они на самомъ дѣлѣ, прежде чѣмъ это тяжкое бремя исчезнетъ въ глубинѣ милосердія Божія. Ему надлежитъ сначала восчувствовать въ себѣ смертный приговоръ, прежде чѣмъ сердце его воспріметъ цѣльное слово жизни.

Такого прочного дѣйствія они не имѣли для раба, который такъ недавно молилъ о пощадѣ и былъ пощаженъ (Прем. хп, 18, 19). «*Рабъ же тотъ, вышедши*» отъ своего властелина, «*нашелъ*», повидимому тотчасъ же, когда память о милосердіи должна была быть для него такъ еще свѣжа, «*нашелъ одного изъ товарищѣи своихъ, который былъ ему долженъ сто динаріевъ*». И мы, подобно *вышедшему* отъ господина рабу, не удаляемся ли отъ присутствія Божія, когда не сохраняемъ вѣчно живаго чувства великой нашей грѣховности и великаго Его милосердія? Такъ именно понимали это многіе толкователи.¹¹⁾ Впрочемъ здѣсь должно видѣть не болѣе какъ изложеніе вицѣнныхъ обстоятельствъ притчи. Сказано, что онъ вышелъ, потому что, пребывая въ присутствіи своего государя, онъ конечно не рѣшился бы на описываемую ниже дерзость. Наименованіе «*товарищъ*» не предполагаетъ равенства ихъ состоянія или равенства ихъ званія, а только то, что они оба находились въ положеніи слугъ¹²⁾ по отношенію къ своему господину. Сумма же «*въ сто динаріевъ*», столь малая сравнительно съ огромной суммою «де-

¹¹⁾ Напр. ѡѳофилактъ: Οὐδεὶς γάρ ἐν τῷ Θεῷ μένου ἀσυμπτωθῆς (Ибо нѣть человѣка, пребывающаго въ Богѣ безъ состраданія).

¹²⁾ Т. е. σύνδοιλος, а не ὄμόδοιλος.

сяти тысячъ талантовъ¹³⁾), показываетъ, что оскорблениe, наносимое однимъ человѣкомъ другому, бываетъ иногда весьма ничтожно въ сравненіи съ грѣховностию его самого передъ Богомъ; такъ что, по выражению Златоуста, первые можемъ сравнить съ каплею воды по отношенію къ безпредѣльному океану¹⁴⁾.

Все поведеніе этого неумолимаго заемодавца, по отношенію къ своему должнику, изображено съ поразительною живостью: «онъ, схватя его, душилъ¹⁵⁾, говоря: отдавъ мнъ долгъ». Нѣкоторые, обращая особенное вниманіе на выраженіе подлинника, находятъ здѣсь обстоятельства, усиливающія виновность слуги, такъ какъ онъ еще не былъувѣренъ—признанъ-ли будетъ самый долгъ, или нѣть¹⁶⁾). Но это мнѣніе ничѣмъ не подтверждается. Обязательство должника вполнѣ доказано словами: «нашелъ одного изъ товарищъ своихъ, который долженъ былъ ему сто динариевъ». Другаго рода требованіе измѣнило бы самую особенность повѣствованія, извратило бы самую сущность притчи, и мы видѣли бы здѣсь обыкновеннаго притѣснителя и злодѣя. Но такого человѣка вполнѣ осудиль бы законъ, и въ такомъ случаѣ было бы ненужно говорить объ этомъ въ притчѣ о царствіи небесномъ. Нравоученіе ея совершенно иное, т. е. нравоученіе для живущихъ не подъ закономъ, а подъ благодатію; и въ особенности то, что безусловно пользоваться своимъ правомъ—часто бываетъ нарушеніемъ всякаго права, что въ царствѣ благодати *высшее право* можетъ быть *крайнимъ угнетенiemъ* (*summa injuria*). Эта человѣкъ желалъ быть судимъ отъ Бога *одною мѣрою*, а самъ судилъ сво-

¹³⁾ Еврейскій талантъ равняется 300 спеклямъ (Исх. XXXVIII, 25, 26), а на такомъ основаніи отношеніе между двумя долгами можно выразить слѣдующею пропорціей, 10.000 талант.: 100 пенсамъ=1.250,000 : 1.

¹⁴⁾ Меланхтонъ: *Ideo autem tanta summa ponitur, ut sciamus nos valde multa et magna peccata habere coram Deo sicut facile invenies multa, si vitam tuam aspicies; magna est securitas carnalis, magna negligentia in invocatione, magna deffidentia, et multae dubitationes de Deo. Item vagantur sine fide cupiditates variae-*

¹⁵⁾ Еразмъ: „*Еπιγευ*—онъ насильственно повлекъ его за горло, каковою фразою обозначается человѣкъ, который насильно влечетъ другаго въ темницу или къ судью“. *Аγχευ* есть болѣе классическое слово.

¹⁶⁾ Чтеніе *ει τι ὀφείλεις*, какъ болѣе трудное, нужно предпочтать *ὅτι φείλεις*, и оно, удерживаемое Лахманомъ, не внушаетъ никакого сомнѣнія касательно того, былъ ли этотъ долгъ дѣйствителенъ или нѣть; но условная форма была первоначально, хотя конечно и не здѣсь, деликатною формою заявленія требованія.

ихъ ближнихъ другою; желаль бытъ прощеннымъ, а самъ не прощааль. Но этого бытъ не можетъ. Каждый человѣкъ долженъ сдѣлать для себя выборъ. Для него открыто мѣсто въ царствѣ благодати; но, становясь гражданиномъ этого царства, онъ самъ долженъ оказывать милость; находя любовь, долженъ самъ любить другихъ. Если же напротивъ онъ злоупотребляетъ своими правами, если въ сношеніяхъ съ ближними онъ держится закона строжайшаго правосудія, то долженъ ожидать себѣ того же отъ Бога, и тою мѣрою, какою онъ мѣриль, возмѣрится ему.

Напрасно «товарищъ его, падши къ его ногамъ, умолялъ его и говорилъ: потерпи на мнѣ, я все заплачу тебѣ», выражая свои просьбы тѣми же словами, какими онъ самъ, въ страхѣ и уныніи, молилъ и вымолилъ себѣ прощеніе. «Но онъ не захотѣлъ, а пошелъ и посадилъ его въ темницу, пока не отдастъ долга», влача, какъ можемъ предполагать, своего должника за собою, для заточенія подъ вѣрную стражу, въ темницу,—отказываясь, по слову Златоуста, вспомнить о пристани, въ которой онъ самъ такъ недавно избѣгнулъ крушенія, и вовсе не сознавая, что онъ этимъ самъ себя осуждалъ и терялъ цѣну своего помилованія. Но таковъ уже человѣкъ, такъ онъ дѣлается суровымъ и жестокимъ, когда удаляется отъ истиннаго пути и забываетъ о прощеніи, полученномъ отъ Бога. Незнаніе или забвение собственной виновности, дѣлаетъ его въ отношеніи къ другимъ суровымъ, взыскательнымъ и жестокимъ, или по меньшей мѣрѣ онъ обуздываетъ себя лишь слабою преградою врожденного ему характера, преградою, ежеминутно готовою сокрушиться. Человѣкъ, не сознающій своего грѣха, всегда готовъ воскликнуть, какъ воскликнулъ Давидъ, въ минуту своего глубочайшаго грѣхопаденія: «достоинъ смѣрти человѣкъ, сдѣлавшій это» (2 Цар. XII, 5). Онъ расположенъ съ такою же крайнею строгостю судить другихъ, сколько бываетъ снисходителенъ и потворствуетъ самому себѣ. Между тѣмъ, съ другой стороны, ап. Павель тѣмъ именно, которыхъ онъ именуетъ «духовными», поручаетъ «исправленіе человѣка, владшаго въ согрѣшеніе» (Гал. VI, 1); онъ внушиаетъ Титу обязанность щадить всѣхъ людей, выставляя причину то, что «мы сами нѣкогда были несмысленны, непокорны въ заблужденіи, были рабами похотей и различныхъ страстей».

(Тит. III, 3). Человѣку достойно быть милосердымъ (Мате. I, 19), и свойственно быть гуманнымъ (*homo=humanus*). Одинъ только верховный Праведникъ можетъ вполнѣ настаивать на Своихъ правахъ.

«Товарищи его, видевъ происшедшее, весьма огорчились и, пришедши, рассказали государю своему все, что случилось». Не на небесахъ только негодуютъ, когда люди мѣряютъ другимъ не тою мѣрою, которую мѣрили имъ; и на землѣ также негодуютъ на то люди, узнавшіе сами значеніе помилованія, обрѣтаемаго грѣшникомъ, и обязательствъ, чрезъ то на него налагаемыхъ. Такіе люди скорбятъ въ своихъ молитвахъ, когда окружающіе ихъ забываютъ свой долгъ. Товарищи его, какъ читаемъ далѣе, «огорчились»; государь ихъ «разгневался» (34). Первымъ приписывается скорбь, послѣднему гнѣвъ. Различие это не случайное и не безосновательное. Въ человѣкѣ чувство его собственной вины, глубокое сознаніе, что грѣхъ, на его глазахъ созрѣвающій въ ближнемъ, гнѣздится на подобіе сѣмени и въ его собственномъ сердцѣ; кроме того, знаніе, что всякая плоть есть едина и что грѣхъ ближняго требуетъ смиренія отъ всѣхъ, всегда сдѣлаютъ чувство скорби преобладающимъ чувствомъ въ его сердцѣ при видѣ нравственного зла (Пс. схуп., 136, 158; Рим. IX, 2; Петр. I, 7); но въ Богѣ огорченіе замѣняетъ прямая ненависть къ грѣху¹⁷⁾, которая въ сущности есть любовь къ святости, съ ея обратной стороны. Въ то же самое время, по замѣчанію Бенгеля¹⁸⁾, скорбь, приписываемая рабамъ, не безъ примѣси негодованія. Какъ здѣсь царскіе служители, такъ слуги Царя небеснаго жалуются Ему, сѣтуютъ о всякому насилии, неукрывающемся отъ ихъ взора; дѣла, которыхъ они не могутъ сами исправить, зло, которое они не въ состояніи уврачевать, они могутъ, по крайней мѣрѣ, исповѣдать предъ Нимъ, и исповѣдуютъ не напрасно. *«Тогда государь его призываетъ и говоритъ ему: злой рабъ!»*¹⁹⁾ и теперь за его неблагодарность и жестокость называетъ его такъ,

¹⁷⁾ О библейскомъ способѣ выраженія, приписывающаго Богу гнѣвъ, раскаяніе, ревность, можно найти хорошее замѣчаніе у Августина (Con. Adv. Leg. et Proph. I, 20 и ad simpl. II qu. 2).

¹⁸⁾ „Часто слово λόπτη (печаль) равно обозначаетъ негодованіе“.

¹⁹⁾ Бенгель: „рабъ призванъ былъ не по причинѣ долга“; такое же замѣчаніе сдѣлано прежде Оригеномъ и Златоустомъ.

какъ не называлъ прежде за неоплаченный долгъ: «весь долгъ тотъ я простилъ тебѣ, потому, что ты упросилъ меня. Не надлежало ли и тебѣ помиловать товарища твоего, какъ и я тебя помиловалъ?»²⁰). Онъ обвиняется не въ томъ, что имѣя нужду въ милосердіи, не оказалъ его, но въ томъ, что будучи самъ помилованъ, остается по прежнему немилосердымъ (сн. 1 Іоан. IV, 11). Весьма важное различіе! Посему тѣ люди, которые, подобно этому служителю, оказываются жестокосердыми и злобными, свидѣтельствуютъ не о томъ, что не получили никакого помилованія, напротивъ,—главнѣйшая ихъ вина въ томъ, что, будучи пощажены безконечнымъ милосердіемъ, они остаются всетаки немилосердыми. Положительный фактъ, что Христосъ взялъ на Себя грѣхи міра и что мы крещены во оставленіе грѣховъ, пребываетъ неизмѣннымъ независимо отъ того, дозволяемъ-ли мы оному оказывать свое очищающее, освящающее, смягчающее влияніе на сердца наши, или нѣтъ. Вѣра наша дѣйствительно сознаетъ благодѣяніе, но она не создала его; подобно тому, какъ наше око созерцаетъ солнце, но не оно утвердило его на небѣ.

«И, разгневавшись, государь его отдалъ его истязателямъ, пока не отдастъ ему всего долга». Согласно съ изречениемъ «судъ безъ милости не оказавшему милости» (Паков. п. 13), царь обошелся съ нимъ сперва какъ заимодавецъ съ должникомъ, а теперь какъ судья съ преступникомъ. Горькая доля ждала узника въ рукахъ истязателей; они вымучивали отъ него признаніе, не хранился ли гдѣ у него скрытое имущество; такъ и въ этомъ мірѣ страданій, который представляеть собою темница, есть свои истязатели—согрѣшики и злые ангелы—орудія праведнаго, но страшнаго суда Божія²¹). Страннымъ кажется,

²⁰) См. великолѣпное разсужденіе у Златоуста, De Simult. Hom. xx. 6.

²¹) Вопреки Гроцію, замѣняющему название „*βασανισταί*“ чрезъ „*δεσμοφόλαχες*“, слѣдуетъ замѣтить, что въ древности были иѣкоторыя узаконенные пытки: наложеніе цѣлей въ пятнадцать фунтовъ, уменьшеніе пищи до размѣровъ, едва достаточныхъ къ поддержанію жизни (Arnold. Hist. of Rome, v. 1 p. 136)—такъ римскіе заимодавцы поступали съ своими должниками. Еще болѣе безчеловѣчное истязаніе должниковъ описываетъ Титъ Ливій (п. 23). На востокѣ, гдѣ никакіе видимые признаки бѣдности не избавляютъ отъ подозрѣній въ утайкѣ имуществъ, гдѣ считаются честью раздѣльваться съ долгами лишь при самыхъ строгихъ побудительныхъ мѣрахъ, пытки употреблялись часто, въ надеждѣ что-либо вымучить отъ самого должника или отъ состраданія его друзей. Во всѣхъ

что царь выдаетъ виновнаго тюремщикамъ не за преступленіе, сдѣланное имъ, но за старый долгъ, повидимому уже совсѣмъ прощеній. Гаммондъ полагаетъ, что царь «отмѣнилъ свое пред-
намѣренное милосердіе», и примѣняетъ такой взглядъ на сдѣлку
къ отношеніямъ между Богомъ и грѣшниками; но это составляетъ
одну изъ тѣхъ уловокъ—обойти трудность съ помощью двусмы-
сленной фразы или остроумнаго слова, къ которымъ нерѣдко при-
бѣгаютъ даже очень дѣльные толкователи Писанія. Помилова-
ніе царское было не предположительное; царь не *намѣревался*
только, а и *действительно* простили весь долгъ. Остроумно за-
мѣчаютъ, что долгъ, за который должникъ подвергся заточенію,
есть долгъ милости и любви, который по многознаменательному
выраженію ап. Павла: «не оставайтесь *должными никому ни-*
чимъ, кроме взаимной любви (Римл. xiii, 8), онъ былъ дол-
женъ заплатить, но не могъ, не успѣлъ заплатить. Немногимъ
однако это покажется удовлетворительнымъ. Мало идуть также
къ дѣлу приводимые иногда въ примѣръ случаи Адоніи и Семея
(3 Цар. II). Безъ сомнѣнія, за свой послѣдній проступокъ они
были бы наказаны не такъ строго, еслибы ему не предшество-
вали прежнія вины; но, при всемъ томъ, не прежніе ихъ про-
ступки, а новое именно преступленіе пробудило гнѣвъ, навлекши
на нихъ кару; и наконецъ—неумѣстно проводить параллель между
правосудіемъ Божімъ и несовершенствомъ судебныхъ человѣче-
скихъ дѣйствій.

Вопросъ, непосредственно возникающій отсюда, повидимому
заключается въ слѣдующемъ: грѣхи, разъ прощенные, вмѣняются
ли грѣшнику при его новыхъ проступкахъ? Этотъ вопросъ часто
и всесторонне былъ обсуждаемъ учеными²²), и настоящая притча

этихъ случаяхъ тюремщикъ быть вмѣстѣ и палачемъ (3 Цар. xxii, 27); такъ что
истязатели могутъ быть здѣсь понимаемы въ собственномъ смыслѣ этого слова.
Сн. 4 Макк. VI, 11. Если бы этотъ злой рабъ просто былъ отданъ теперь подъ
стражу, то его наказаніе было бы легче, чѣмъ онъ заслуживалъ, когда его пре-
ступленіе было не столь большимъ, какимъ оно сдѣгалось теперь, такъ какъ тогда
онъ просто подлежалъ бы продажѣ въ рабство.

²²⁾ 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.
I, 12); Каэтанъ, приводя текстъ Рим. XI, 29, „ибо дары и призваніе Божіе непре-
ложны“ (*ἀμεταμέλητα*), такъ объясняетъ отмѣну разъ данного прощенія: „долги,
разъ прощенные, требуются опять, но не такъ уже какъ прежде, какъ долги, но

всегда занимаетъ видное мѣсто при подобныхъ разсужденіяхъ. Надлежитъ однако замѣтить, не проискаютъ ли затрудненія по этому вопросу главнымъ образомъ отъ слишкомъ сухаго, формальнаго взгляда на отпущение грѣховъ, отъ нашей привычки предполагать земныя отношенія при прощениі долга, затемняющія небесную истину, вмѣсто того, чтобы считать ихъ средствами, хотя часто слабыми и невѣрными, для уясненія истины. Отпущеніе грѣховъ непостижимо безъ живаго общенія съ Христомъ; при крещеніи во Христа человѣкъ крестится во оставленіе грѣховъ; пребываніе во Христѣ и разрѣшеніе грѣховъ неразлучны. Если же мы перестаемъ пребывать въ Немъ, то мы снова возвращаемся къ естественному состоянію, которое само по себѣ есть состояніе осужденія и смерти и, слѣдовательно, подвержено гнѣву Божію. Поэтому, если, устраний возврѣніе на человѣческие грѣхи какъ на формальный долгъ, прощаемый или не прощаляемый, мы будемъ смотрѣть на жизнь виѣ Христа какъ на состояніе навлекающее гнѣвъ, а на жизнь во Христѣ какъ на состояніе благодатное, на первое какъ на хожденіе во свѣтѣ, а на второе какъ на пребываніе во тьмѣ, то мы лучше уразумѣмъ, какимъ образомъ грѣхи снова падаютъ на главу человѣка, т. е. паки согрѣша онъ снова погружается во мракъ, изъ котораго былъ освобожденъ и, безъ сомнѣнія, все содѣянное имъ зло сгущаетъ эту тьму, усугубляетъ гнѣвъ Божій на его настоящее состояніе, и слѣдовательно на него самого (Іоан. v, 14). Не должно упускать изъ виду, что всякое прощеніе, помимо торжественного и послѣдняго дѣйствія, имѣющаго быть въ день суда и имѣющаго сопровождаться блаженною невозможностію дальнѣйшихъ грѣхопаденій, есть условное—по самому свойству вещей,—такъ условное, что условіе нужно предполагать при всякомъ случаѣ, говорится ли о немъ, или нѣтъ. Это условіе зависить отъ того, пребудетъ ли прощенный въ вѣрѣ и покорности, въ томъ благодатномъ состояніи, въ которое былъ поставленъ; между тѣмъ противодѣйствіе немилосердаго раба въ мірѣ благодати нарушило это условіе. Хотя бытъ участникомъ конечнаго спасенія долженъ пребывать во Христѣ, иначе «будетъ низвергнутъ какъ вѣтвь

какъ выраженіе неблагодарности, которую они сдѣлались теперь». Точно также рѣшаетъ и Аквинатъ.

и засохнетъ» (Иоан. xv, 6). Это условіе не есть произвольное и виѣшнее, но существенно необходимое для спасенія; подобно тому какъ условіе, что извлеченный изъ бушующаго моря и поставленный на берегъ, не долженъ снова бросаться въ пучину, служить условіемъ его дальнѣйшаго спасенія. Съ этой точки зрѣнія находимъ замѣчательную параллель въ словахъ ап. Иоанна (1 Иоан. 1, 7): «если же ходимъ во свѣтъ, подобно какъ Онъ во свѣтѣ, то имѣемъ общеніе другъ съ другомъ, и кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха». Тотъ, кого представляетъ этотъ слуга, не пребывая во свѣтѣ любви, впадаетъ въ прежній мракъ. Онъ не имѣть части съ братомъ своимъ, и очищающая сила крови Христовой не простирается на него.

Слова: «*пока не отдастъ ему всего долга*» и соответствующій текстъ Матея (v, 26) принимаются римскими католиками въ доказательство догмата о «чиستилищѣ», какъ будто они означаютъ предѣль, далѣе котораго кара не простирается; но выраженіе это ходячая пословица, и оно означаетъ лишь, что преступникъ долженъ теперь испытать крайнюю строгость закона, судъ безъ милости, нескончаемый платежъ вѣчнаго долга²³⁾). Такъ какъ грѣшникъ никогда не можетъ уплатить ни малѣйшей части своего долга передъ Богомъ, то условія его избавленія, совершенно неисполнимыя, весьма сильно выражаютъ вѣчное мученіе грѣшниковъ. Когда фокеяне, выселяясь изъ своего города, клялись не возвращаться въ него до тѣхъ поръ, пока не всплынетъ на поверхность моря брошенное въ него желѣзо, тогда они всего сильнѣе выражали свою рѣшимость никогда не возвращаться—вотъ выразительное подобие приведенного текста притчи.

Господь заключаетъ Свою бесѣду строгимъ предостереженіемъ: «*такъ и Отецъ Мой небесный поступитъ со всѣми, если каждый не проститъ отъ сердца*²⁴⁾ брату своему согрѣше-

²³⁾ См. Gerhard, Loci Theoll. loc. xxvi, 8. Св. Иоаннъ Златоустъ: „то есть сказать постоянно, ибо онъ никогда не уплатить“; и бл. Августинъ (De Serm. dom. in Mon. i, 11): „пока ты не уплатишь... я долженъ думать, что Онъ указываетъ на наказаніе, которое называется вѣчнымъ“. Такъ и Римигий: „онъ долженъ всегда платить, но никогда не заплатить сполна“.

²⁴⁾ Απὸ τῶν καρδιῶν=ἐξ φούτης, Ephes. VI, 6; требуется не только удаленія отъ всякаго враждебнаго дѣйствія, но и отъ всякаго непріязненнаго помысла

ний его. «Такъ»—съ такою же строгостю, преизбытокъ Его гнѣва таковъ же, какъ преизбытокъ Его милосердія; Онъ можетъ много прощать и карать столь же много. Сказано: «*Мой Отецъ небесный*», не съ тѣмъ однако, что въ подобномъ случаѣ Онъ уже не есть ихъ Отецъ, такъ какъ они своими дѣйствіями разрушили свое сыновнее право; ибо Господь нашъ часто говоритъ: «*Отецъ Мой*», когда (какъ напр. въ ст. 1) и не представляется подобного повода. Здѣсь мы можемъ замѣтить, что христіанинъ стоитъ посреди,—между милосердіемъ полученнымъ и милосердіемъ, въ которомъ имѣть нужду. То и другое обязываетъ насъ въ свою очередь быть милосердыми къ другимъ: «*облекитесь, какъ избранные Божіи, святые и возлюбленные, въ милосердіе, благость, смиренномудріе, кротость, долготерпѣніе, снисходя другъ къ другу и прощаю взаимно: какъ Христосъ простилъ васъ, такъ и вы*» (Колосс. III, 12, 13; Ефес. IV, 32). «*Блаженны милостивые, ибо они будутъ помилованы*» (Мате. V, 7). «*Съ милостивыми Ты поступишь милостиво*» (Пс. XVII, 26). «*Прошайте и прощены будете*» (Лук. V, 27; Іак. V, 9). Между тѣмъ иногда выставляется и другая, еще болѣе грозная сторона этой истины, какъ въ евангеліи Марка: «*если же не прощаете, то и Отецъ вашъ небесный не проститъ вамъ согрѣшений вашихъ*» (XI, 26; ср. Іак. II, 13); тоже самое говорится и сыномъ Сираховымъ: «*Питая гнѣвъ къ человѣку, можетъ ли человѣкъ просить себѣ прощенія у Господа? Не имѣя милосердія къ своему ближнему, можетъ ли онъ молиться о грѣхахъ своихъ?*» (Сир. XVIII, 3, 4)? Итакъ, христіанину всегда надлежитъ обращаться къ своему прошедшему и въ оказанномъ ему милосердіи находить источникъ побужденія къ милосердію, а смотря на будущее, сознавать для себя самого нужду въ милосердіи, въ которомъ онъувѣряется обѣтованіемъ Божіимъ. Бенгель называетъ это «*благимъ возмездіемъ*» (*benigna talio*) въ царствіи Бога, и то и другое обязываетъ его самого прощать обиды и быть милосердымъ. Толюкъ при этомъ замѣчаетъ: «*Въ виду того обстоятельства, что милосердіе здѣсь* (Мате. V, 7) *обѣщается какъ награда за оказанное милосердіе, можно бы предположить, что*

(μυησικαῖα). H. de Sto. Victore: Ut nec opere exerceat vindictam, nec corde reservet malitiam; Иеронимъ: Dominus addidit, De cordibus vestris, ut omnem simulationem fictae pacis averteret.

того только можно считать милосердымъ, кто самъ еще въ иѣко-
торой степени не участвовалъ въ милосердіи; но такое заключеніе
возможно лишь подъ условіемъ, что божеское помилованіе состоить
въ единичномъ актѣ, предметомъ котораго человѣкъ можетъ быть
лишь однажды въ жизни: соображая однако, что это есть актъ,
который простирается на всю жизнь человѣка и завершается въ
вѣчности, мы должны разсматривать помилованіе, даруемое Бо-
гомъ человѣку, а человѣкомъ по отношенію къ ближнимъ, какъ
взаимность причинъ и слѣдствій»²⁵⁾). Этю притчею разрѣшается
трудность, на которую указываетъ Оригенъ²⁶⁾). Онъ спрашивается,
*гдѣ во времени имѣютъ мѣсто сдѣлки, прообразуемыя этою прит-
чею?* Съ одной стороны есть основанія, по которымъ онъ имѣютъ
мѣсто при концѣ настоящаго служенія; ибо въ какое другое время
Богъ считается съ своими слугами для ихъ осужденія или оправ-
данія? Съ другой же стороны, если ихъ отнести туда, то какимъ
образомъ и когда прощенный слуга могъ оказывать суворость и
жестокость своему собрату? Трудность исчезаетъ, когда мы на
прощеніе грѣшника будемъ смотрѣть не какъ на единичный актъ,
имѣющій произойти въ какой-то опредѣленный моментъ, единожды
протекшій и невозвратимый; а напротивъ усматриваемъ въ немъ
какъ поступательное движеніе, продолжающееся вмѣстѣ съ жизнью
искупленного человѣка, которое, будучи непрерывнымъ сдѣл-
леніемъ грѣха и немощи, есть жизнь, имѣющая нужду въ непре-
рывномъ прощеніи²⁷⁾.

²⁵⁾ Auslegung der Bergpredigt, p. 93.

²⁶⁾ Comm. in Matth. xviii.

²⁷⁾ У Флери (Fleury. Hist. eccles. vol. II, p. 334) есть разсказъ, мотущій
служить объясненіемъ притчи. Между двуми христіанами въ Антіохіи произошла
вражда. Одинъ изъ нихъ желалъ примиренія, но другой, священникъ, тому вос-
противился. Между тѣмъ началось отъ Валеріана гоненіе, и Саприкій, священ-
никъ, смѣло исповѣдавъ себя христіаниномъ, долженъ былъ идти на смерть. Встрѣ-
тившійся ему на дорогѣ Никифоръ просилъ его о примиреніи, но просьба и на
этотъ разъ осталась тщетною. Такъ искавший мира и отвергавшій его пришли
къ мѣstu казни. Тутъ Саприкій, устрашась мученической смерти, его ожидалъ,
рѣшился принести жертву богамъ, не смотря на убѣжденіе своего спутника, ибо
вѣра его подверглась крушенню. Никифоръ, напротивъ того, явился смѣлымъ испо-
вѣдникомъ, стать на мѣсто соперника своего и получилъ вѣнецъ, утраченный
Саприкіемъ. Разсказъ этотъ представляетъ прекрасное соотвѣтствіе съ настоящей
притчею. Саприкію, прежде чѣмъ онъ могъ удостоиться благодати исповѣдника,

ПРИТЧА ДЕВЯТАЯ.

О РАБОТНИКАХЪ ВЪ ВИНОГРАДНИКѢ.

Мате. хх, 1—16.



ПРИТЧА эта находится въ ближайшей связи съ четырьмя послѣдними стихами предыдущей главы и можетъ быть правильно объяснена только съ ихъ помощью. Изложеніе ея главнымъ образомъ должно начать съ вопроса Петра: «что же намъ будетъ?» Притча эта занимаетъ первое мѣсто послѣ притчи «о невѣрномъ управителѣ», по многочисленности толкованій, далеко между собою расходящихся, а равно и по трудностямъ, которыя она представляеть¹⁾). Эти затрудненія ясно и выразительно изложены св. И. Златоустомъ, хотя лишь немногіе могутъ вполнѣ удовлетвориться его объясненіемъ. Во первыхъ, трудно согласить ее съ текстомъ, который служить ей введеніемъ и заключеніемъ и который она объясняетъ; во вторыхъ, въ ней содержится нравственное затрудненіе, какъ и въ притчѣ «о блудномъ сынѣ», относительно старшаго брата, а именно: какъ можетъ лицо, состоящее членомъ царствія Божія, быть одержимо, по выражению Златоуста, самою низкою страстью, завистью и зложелательно смотрѣть на сочлена того же царствія за оказанное ему благоволеніе; или если не признавать завистниковъ, о которыхъ упоминается въ настоящей притчѣ, за членовъ этого царствія, то какъ это непризнаніе примирить съ ихъ работою впродолженіи цѣлаго дня въ виноградникѣ, оставленную безъ заслуженного вознагражденія? Наконецъ, крайне затруднительно опре-

надлежало получить прощеніе десяти тысячъ талантовъ; но, отказавшись простить несравненно меньшій долгъ, забыть неудовольствіе противъ своего ближняго, онъ всего лишился; Господь его прогнѣвался на него, лишилъ его благодати и попустилъ внасть въ искушеніе, отъ которого онъ былъ сначала избавленъ. Итакъ, злопамятный нравъ, независимо отъ прочаго зла, подвергаетъ человѣка судьбѣ немилосердаго раба (August. quaest. Evang. I. qu. 25). Noluit ignorare, ...intelligendum tenuit contra eum hunc animum; ut supplicia illi vellet.

¹⁾ См. Theol. Stud. u. Krit. 1847 г. pp. 396—416.

дѣлить, какая мысль, какая цѣль, какое главное нравоученіе этой притчи?

Изъ многихъ ея толкователей нѣкоторые видѣли въ равномъ для всѣхъ динарѣ ключъ къ цѣлому содержанію; для нихъ нравственныи урокъ этой притчи состоить въ слѣдующемъ: награда въ царствіи Божіемъ будетъ для всѣхъ равна²⁾). Таково было толкованіе Лютера въ его раннихъ твореніяхъ, хотя въ послѣдствіи онъ и отказался отъ него. Хотя повидимому это и согласно съ притчею³⁾, но не согласно съ изреченіемъ, служащимъ ея основою и нравоученіемъ: «*такъ будутъ послѣдніе первыми, а первые послѣдними*»; такое равенство означало бы не извращеніе порядка, а общий для всѣхъ уровень.

По другимъ, смыслъ притчи тотъ, что Господь цѣнить не столько долговременные, сколько усердные подвиги благочестія⁵⁾. Даље будетъ пространнѣе сказано объ этомъ объясненіи, но теперь достаточно замѣтить, что здѣсь допускается произвольное предположеніе будто послѣдніе работники вертограда трудились ревностнѣе прежде нанятыхъ,—обстоятельство, которое не было бы пропущено, еслибы оно служило основою притчи.

Толкованіе Кальвина, нѣсколько различное, приводить однако къ тому же, а именно, что притча предостерегаетъ насъ отъ

²⁾ Aug. Serm. 343. „Динарій есть вѣчная жизнь, для всѣхъ равная;—но нельзя предполагать равенства въ царствіи Божіемъ, ибо, хотя всѣ звѣзды находятся на одной тверди небесной, но и звѣзды отъ звѣзды разнится во славѣ“ (*Splendor dispar, coelum communis*). Cf. de Sanct. Virgin. 26; in Ioh. Ev. tract. lxvi. § 2; Tertull., De Monog. 10; Bernard. In Ps. Qui habitat; serm. ix, 4; Ambro. Ep. vii, 11; Григорій Великій, Moral. iv, 36. Лютеръ, также принимавшій равенство въ Царствіи, виослѣдствіи отказался отъ этого мнѣнія.

³⁾ Спандеймъ (Dubit. Evang. vot. iii, p. 785) возражаетъ: „подъ динаріемъ нельзя разумѣть вѣчную жизнь, такъ какъ динарій данъ рабочникамъ и завистникамъ и притомъ онъ не удовлетворяетъ; данъ тѣмъ, которыемъ Господь говоритъ: возьми свое и поди (ст. 14). Между тѣмъ, ни рабочники, ни завистники не наслѣдуютъ вѣчной жизни, которая не удаляется людей отъ Бога, но соединять съ Нимъ, и кому даруется, тому приноситъ полноту радостей“.

⁴⁾ Фритче правда не находитъ затрудненія придать такой смыслъ этому положенію: „тѣ, которые послѣдними присоединились къ Мессіи, будутъ считаться съ тѣми, которые были первыми, и тѣ, которые послѣдовали за Нимъ первыми, будутъ считаться вмѣстѣ съ послѣдними“; но это, очевидно, дѣлаетъ насилие надъ словами.

⁵⁾ Такъ Мальдонатъ: „конецъ притчи говорить, что награда вѣчной жизни соответствуетъ не времени, которое трудился человѣкъ, но его труду и совершенному имъ дѣлу“; также толкуетъ и Кинель.

самонадѣянности и беспечности ⁶), при добромъ началѣ, такъ какъ нерѣдко усердіе при началѣ труда охлаждается и позднѣе вступившій на поприще опережаетъ начавшаго оное раньше (3 Царств. xx, 11). Но и здѣсь можно возразить, что такое объясненіе не согласно съ обстоятельствами притчи: изъ нея не видно, чтобы рание дѣлатели облѣнились къ концу дня, и вѣтъ никакого основанія для такого предположенія.

Нѣкоторые считаютъ самымъ замѣчательнымъ обстоятельствомъ притчи не то, что плата для всѣхъ была одинакова, а послѣдовательность часовъ при наймѣ разныхъ артелей работниковъ. Такіе толкователи подраздѣляются на нѣсколько группъ. Одни изъ нихъ какъ св. Ириней ⁷), Оригенъ Иларій видятъ въ этомъ исторію разновременного призываанія къ дѣламъ правды отъ начала міра, обращеннаго Господомъ къ Адаму, Ною, Аврааму, Моисею, а напослѣдокъ къ апостоламъ, которыхъ призывалъ Онъ, каждого въ свое время, для дѣланія въ вертоградѣ. Изъ этихъ дѣлателей первые жили въ эпоху слабѣйшаго и менѣе совершеннаго домостроительства (завѣта) и потому подвергались болѣе тяжкому труду, не имѣя для своего поддержанія столь обильныхъ даровъ Духа, столь яснаго знанія благодати Божіей во Христѣ, въ сравненіи съ послѣпризванными членами церкви Христовой. Поэтому трудъ ихъ представляется болѣе тяжкимъ по своей долговременности и притомъ онъ былъ, такъ сказать, въ самую знойную пору дня (ср. Деян. xv, 10), тогда какъ апостолы и другіе вѣрные, призванные въ Божій вертоградъ въ одиннадцатый часъ («послѣднее время» или «послѣдній часъ», какъ называется это ев. Іоаннъ), и будучи участниками въ обильнейшей благодати, дарованной во Христѣ, подвергались сравнительно

⁶) „Цѣль Госиода была не иная, какъ возбудить Своихъ послѣдователей постоянными поощреніями къ дальнѣйшему совершенствованію; ибо мы знаемъ, что лѣнность вообще рождается изъ излишней увѣренности“. Если мы, правда, будемъ рассматривать это положеніе само по себѣ, то мы можемъ сказать, что такова именно была Его цѣль; см. прекрасное употребленіе, какое дѣлаетъ изъ него Златоустъ (in Matt. Hom. 67, къ концу).

⁷) Con. Наег. iv, 36. 7. Онъ имѣетъ непосредственною цѣлью доказать единство Ветхаго и Нового закона благодати (Dispensatio), такъ какъ въ обоихъ выражается одна мысль и оба исходить отъ Бога; призвавшій патріарховъ и пророковъ въ Ветхомъ завѣтѣ, призываетъ апостоловъ въ Новомъ. Изъ многихъ притчей, и изъ нѣкоторыхъ съ большою основательностью, онъ выводить тоже ученіе.

меньшимъ трудностямъ. Но въ отвѣтъ можно спросить: когда же произошелъ такой ропотъ, если даже и допустить возможность подобной зависти въ людяхъ Божіихъ къ людямъ, удостоеннымъ обильнѣйшихъ даровъ благодати? Древнія поколѣнія не могли такъ роптать при жизни и уже покоились въ могилахъ, когда наступило время откровенія, предуготовленного Богомъ для Своихъ людей. Еще менѣе можно допустить это въ день суда и въ царствіи совершенной любви. Златоустъ остроумно разрѣшаетъ эту трудность, полагая, что Господь, говоря такъ, имѣлъ только намѣреніе возвысить предъ Своими учениками значеніе благодатныхъ даровъ, представляя ихъ столь славными и великими, что жившіе до ниспосланія какбы возроптали, сравнивая себя съ блаженными своими преемниками: если бы и можно было допустить въ сердцахъ ихъ ревность, такое толкованіе притчи все-таки неудовлетворительно и допускаетъ сильнѣйшія возраженія.

Въ рядѣ этихъ толкователей составляютъ особый отдѣлъ тѣ, которые въ работникахъ, въ разную пору дня нанимаемыхъ, видятъ разные періоды жизни людей, ранѣе или позднѣе вступающихъ на дѣланіе Господне. По мнѣнію ихъ, притча имѣеть цѣлую ободрить тѣхъ, которые позднѣе начали свое служеніе, дабы они ревностно подвизались, не впадали въ уныніе отъ потеряннаго въ бездѣйствіи времени; такъ какъ и они, если только примутся усердно за дѣло, сколько бы они ни потрудились, получать полную мзду наравнѣ съ прочими. Таково, въ особенности, мнѣніе св. Иоан. Златоуста⁸⁾; но если и можно, съ нѣкоторыми ограниченіями, извлечь изъ притчи такое ободреніе, то это еще не значитъ, что она по преимуществу и имѣеть своею исключительною цѣлую такое ободреніе. Въ какой же живой связи, послѣ этого, будетъ находиться эта притча съ предыдущею, съ вопросомъ Петра и съ его духовнымъ настроеніемъ, изъ котораго возникъ самый вопросъ и которое Спаситель имѣеть въ виду исправить этимъ Своимъ поученіемъ?

⁸⁾ Таково же мнѣніе бл. Иеронима (Com. in Math.): „дѣлателями первого часа представляются мнѣ Самуилъ, Иеремія и Иоаннъ Креститель, которые могутъ сказать съ псаломпѣвцемъ: Ты, Богъ мой, отъ чрева матери моей. Дѣлители третьего часа суть тѣ, которые начали служить Богу въ юности; шестаго часа—тѣ, которые въ зрѣломъ возрастѣ возложили на себя иго Христово; девятаго часа—въ преклонныхъ лѣтахъ, наконецъ одиннадцатаго часа—въ глубокой старости. Всѣ однако равную мзду получають, хотя трудъ ихъ былъ различенъ“.

Изъ разсмотрѣнныхъ выше объясненій ближе подходитъ къ истинѣ то, что здѣсь содержится предостереженіе и пророчество о причинахъ отверженія іудеевъ, бывшихъ первозванными въ виноградникѣ Божиемъ. Причины эти заключались, главнымъ образомъ, въ ихъ кичливомъ мнѣніи о самихъ себѣ и своей праведности, въ ихъ пренебреженіи къ язычникамъ, столь долго отчужденнымъ, но напослѣдокъ уравненнымъ съ ними въ Царствіи Божиемъ⁹⁾). Въ этомъ мнѣніи они утверждались на томъ, что союзъ или завѣтъ былъ заключенъ съ ними, ранѣе начинавшими свое дѣло, а не съ позднѣйшими ихъ соучастниками. Во всякомъ случаѣ никакъ нельзя исключать и такого объясненія притчи. Она дѣйствительно оправдалась надъ іудеями. Образъ ихъ дѣйствій представляетъ торжественное подтвержденіе потребности данного предостереженія; но въ тоже время оправданіе это было только однимъ изъ многихъ, ибо слова нашего Господа такъ знаменательны, столько открываютъ отношеній человѣка къ Богу, что они не перестаютъ постоянно оправдываться на человѣчество. Еслибы однако Онъ имѣлъ эту главную мысль, то были бы представлены только двѣ категоріи дѣлателей, т. е. первыхъ и послѣднихъ, такъ какъ прочие, между тѣми и другими нанятые, въ такомъ случаѣ совершенно излишни и производятъ лишь замѣшательство. Нѣкоторые возражали, что послѣдовательно приываемые дѣлатели соотвѣтствуютъ возваніямъ къ іудеямъ, во первыхъ при Моисѣѣ и Ааронѣ, во вторыхъ при Давидѣ и царяхъ, въ третьихъ при вождяхъ и первосвященникахъ изъ Маккавеевъ, и наконецъ во время Христа и апостоловъ, или, что подъ этимъ слѣдуетъ разумѣть отдельно іудеевъ, самарянъ, а равно другихъ, болѣе или менѣе строгихъ послѣдователей закона; но такое объясненіе видимо вызвано лишь желаніемъ обойти затрудненія, и во всякомъ случаѣ оно нисколько не устраниетъ ихъ.

Справедливѣе поэтому сказать, что притча направлена противъ духа злочестія и неправды, который дѣйствительно рази-

⁹⁾ Кокрей: „здѣсь указывается на будущій ропотъ и негодованіе іудеевъ противъ язычниковъ; ибо іудеи заявляли притязанія, что въ царствѣ Христовомъ язычники должны быть подчинены имъ и не должны достигать своей награды, если они не потрудятся столькоже, какъ трудились Іудеи въченіе многихъ столѣтій“. См. въ пользу этого объясненія *Greswell, Expos. of Par.* vol. iv, p. 370 и слѣд.

тельнейшимъ образомъ проявился въ іudeяхъ, но отъ котого должно остерегать, и въ настоящемъ случаѣ дѣйствительно предостерегаются не они одни, а всѣ люди, обладающіе духовными преимуществами; такъ, непосредственный случай, послужившій поводомъ къ притчѣ, повторяется не съ ними одними. Это ясно, ибо предостереженіе первоначально обращено было къ апостоламъ, передовыми и старѣйшими въ христіанской церкви, первозваннымъ къ дѣланію въ вертоградѣ Господа, первымъ по времени и по величимъ страданіямъ и трудамъ, имъ предстоявшимъ. Они предъ этимъ видѣли, какъ отошелъ отъ Господа съ прискорбiemъ богатый юноша (xix, 22), не имѣвшій твердости выдержать испытанія, чрезъ которое милосердый Господь открылъ ему, какъ крѣпки узы, привязывающія его къ миру и житейскимъ благамъ. Петръ, въ настоящемъ случаѣ, какъ и въ другихъ, весьма часто говорящій отъ имени прочихъ учениковъ и апостоловъ, очень хорошо зналъ, какая награда ожидаетъ ихъ, сдѣлавшихъ то, чего устрашился юноша, именно оставившихъ все Евангелія ради (ст. 27). Господь отвѣтаетъ имъ первымъ и вполнѣ, что они, а равно и всѣ, Его ради сдѣлавшіе тоже, получать обильную мзду (xix, 28, 29). Вмѣстѣ съ тѣмъ самый вопросъ, «что же намъ будетъ», не былъ искрененъ; онъ, повидимому, извращалъ ихъ отношенія къ Господу; въ немъ какбы таилось намѣреніе подчинить разсчету свою покорность, сообразовать труды свои съ наградою; здѣсь проглядывало нѣкоторое самодовольство. Въ нихъ пробудился тотъ духъ кичливаго сравненія самихъ себя съ другими, который такъ легко возбуждается при видѣ чужой погрѣшности, и прямой отвѣтъ Господа на ихъ вопросъ былъ бы тоже, что масло, подлитое въ огонь, если бы онъ не сопровождался предостереженіемъ, заключающимся въ притчѣ. Правда, эта самодовольная мысль была второстепенною въ душѣ Петра, неясно ему предносившеюся, едва самимъ имъ сознаваемою; но Господь, знающій всѣ помышленія человѣческія, проникъ въ глубину его сердца, и отвѣтая какбы на прямой вопросъ Своимъ дальнѣйшимъ объясненіемъ подавилъ зло въ его зародыshъ, не давъ ему дальнѣйшаго развитія. «Оправданіе не отъ дѣлъ, дабы никто не возгордился»: вотъ истина, которую они едва не потеряли изъ виду, и которую Онъ подтвердилъ притчею; а если

оправданіе не отъ дѣль, а все и для всѣхъ отъ благодати, то и не долженъ одинъ возноситься надъ другимъ, одинъ завидовать другому, предъявлять какія либо права преимущественно передъ другимъ¹⁰). Въ этомъ вопросѣ сказывался духъ наемника, и противъ этого-то духа направлена притча, которая по справедливости можетъ быть озаглавлена: «*О свойствѣ наградѣ въ царствіи Божіемъ*»; вся она находитъ самый поучительный комментарій въ посланіи къ Римлянамъ (г҃, 1—4), въ которомъ проводится *не словесная* только, но и болѣе глубокая, существенная параллель съ означенною притчею.

Такъ какъ все приточное поученіе обращено было къ Петру, а въ лицѣ его и ко всѣмъ вѣрующимъ, то притча скорѣе содержитъ наставленіе о необходимости бодрствовать надъ собственными помыслами и отвращать ихъ дурныхъ послѣдствія, нежели пророчество о будущемъ¹¹). Мы никакъ не можемъ допустить, чтобы тотъ, кто живетъ въ любви, позволилъ себѣ питать зависть или досаду на кого либо изъ своихъ братьевъ за то, что, позднѣе вступивъ на служеніе Богу и менѣе потрудившись, онъ получаетъ равную съ нимъ небесную награду, или не захотѣлъ бы радостно привѣтствовать его, когда онъ удостоился блаженства и высокой чести общенія со Христомъ. Всего менѣе можно допустить, чтобы тотъ, кто самъ спасенъ по благодати, до того увлекся чувствомъ зависти, что дозволилъ ей проявиться въ образѣ, въ которомъ представляется предъ нами завистникъ притчи, старающійся оправдаться предъ своею совѣстю и предъ Богомъ, какъ это дѣлаетъ говорящій здѣсь отъ лица недовольныхъ дѣлателей. Это непонятно для насть даже здѣсь, въ нашемъ несовершенномъ настоящемъ положеніи, и еще менѣе было бы понятно въ будущемъ совершенномъ царствѣ, ибо любовь «радуется

¹⁰) Герардъ: „Спасителю не была непрѣдѣна самонадѣянность Петра и прочихъ; и какъ надлежало опасаться, чтобы, вслѣдствіе высокихъ обѣщаній, они не превозносили себя предъ другими, Онъ оканчиваетъ назидательную мыслью, желая тѣмъ слушающихъ и во первыхъ Петра сдержать въ предѣлахъ кротости и страха: такъ будуть послѣдніе первыми и первые послѣдними. Итакъ, не высокомудрствуяте, не возноситесь горделиво“. Тоже думаетъ Ольсгаузенъ, указывая на 20—28 ст. той же главы (ср. Марк. х, 25), какъ на свидѣтельство, что вѣхѣй человѣкъ, еще не умерший въ апостолахъ, превратно понималъ обѣтованіе.

¹¹) Бенгель: „въ отношеніи апостоловъ это не предсказаніе, а предостереженіе“.

истинъ¹²⁾), между тѣмъ какъ самое проявленіе зависти къ ближнему по необходимости обличаетъ, что завистникъ не живеть въ любви, и потому подлежитъ изгнанію изъ этого царства¹³⁾. Это следовательно есть предостереженіе апостоламъ, а чрезъ нихъ и всѣмъ вѣрующимъ, о томъ, что могло бы быть, а не пророчество о конечномъ вознагражденіи нѣкоторыхъ дѣлателей. Имъ внушиается, что, какъ бы ни продолжительны были ихъ труды, какъ ни велики заслуги, безъ любви къ своему ближнему, безъ смиренія предъ Богомъ они—ничто; что гордость и киченіе собственными подвигами подобны ядовитому наскѣкомому, отравляющему цѣлебную влагу, первыхъ низводятъ на степень послѣднихъ. Между фактическимъ изложеніемъ притчи и истиною, составляющею внутреннее ея содержаніе, заключается то различіе, что такъ какъ было бы несправедливо со стороны хозяина лишить первыхъ дѣлателей должной платы, не смотря на ихъ гордость и ропотъ, то они и получаютъ «своє», будучи притомъ наказаны однимъ строгимъ упрекомъ; но урокъ, преподанный Петру, а чрезъ него и всѣмъ ученикамъ на все времена, заключается въ томъ, что первые могутъ сдѣлаться послѣдними, что главнейшіе повидимому дѣлатели, въ случаѣ если забываютъ, что мѣда есть даръ благодати, а не плата, и начинаютъ превозноситься надъ своими сотрудниками, могутъ погубить весь плодъ трудовъ своихъ¹⁴⁾), тогда какъ кажущіеся послѣдними, смиряясь духомъ, могутъ быть признаны первыми и преуспѣвшими въ день Господень.

Послѣ такихъ предварительныхъ замѣчаній, которые были необходимы для устраненія трудностей притчи, мы можемъ приступить къ разсмотрѣнію подробностей.

«Царство небесное подобно хозяину, который рано по-

¹²⁾ Прекрасно выражается Лейтонъ: „Οὐ φθόνος ἔξω τοῦ Θεοῦ χορῶ (въ ликѣ Божескомъ нѣтъ зависти), но совершеніе ющая любовь, побуждающая каждого наслаждаться не своимъ только, но и взаимнымъ счастьемъ ближняго и блаженствовать, сорадоваться его радости, какъ своей; оттого между ними безконечное отраженіе и усугубленіе блаженства: подобно дворцу блистающему золотомъ и драгоценностями, при сонмѣ царей и сановниковъ, когда стѣны его уставлены чистѣйшими зеркалами“.

¹³⁾ Григорій В. (Hom. 19 in Evang); „ропотникъ не наслѣдуетъ царства небеснаго; наслѣдующій небесное царство роптать не можетъ“.

¹⁴⁾ Григорій В. (Moral. xix, 21): „Все что мы дѣлаемъ гибнетъ, если не охраняется смиреніемъ“.

утру вышелъ нанять работниковъ въ виноградникъ свой»: иначе, — способъ обращенія къ тѣмъ, кого Онъ призываетъ на дѣланіе въ Церкви Своей, уподобляется хозяину, рано по утру вышедшему для найма себѣ работниковъ¹⁵⁾). И въ небесномъ Царствѣ, по истинѣ, Богъ ищетъ Себѣ дѣлателей, а не они Его ищутъ: «не вы Меня избрали, а Я избралъ васъ» (Іоан. xv, 16). Всякое побужденіе потрудиться въ небесномъ винограднике происходитъ отъ Господа: не въ сердцѣ человѣка возникаетъ это побужденіе; человѣкъ можетъ только не сопротивляться этому призванію, на что однако, по прискорбному преимущество, онъ способенъ. Это есть «призваніе», по знаменательному выражению Писанія; но какъ въ естественномъ мірѣ призваніе не предполагаетъ никакого принужденія, можетъ быть уважено или пренебрежено, такъ бываетъ и въ мірѣ духовномъ.

«Договорясь же съ работниками заплатить имъ по динарию въ день, послалъ ихъ въ виноградникъ свой»¹⁶⁾). Различные сроки, въ которые разныя артели работниковъ принялись за дѣло, не были бы такъ ясно обозначены, если бы въ этомъ не заключалось особеннаго значенія. Договоръ былъ заключенъ съ первыми дѣлателями, прежде чѣмъ они приступили къ работе; это почти такой же прямой договоръ о торгѣ, который желалъ сдѣлать Петръ, сказавъ: «что намъ будетъ?» — тогда какъ послѣ приглашеніе простодушно согласились, довѣряя слову господина: «что слѣдоватъ будетъ, я заплачу самъ». Такимъ образомъ, съ одной стороны при самомъ началѣ, обозначается духъ недовѣрія

¹⁵⁾ Флеккъ: „сравненіе это относится не къ единичной личности, но ко всему дѣйствію”—замѣчаніе, имѣющее частое приложеніе.

¹⁶⁾ Динарій, римская ходячая серебряная монета, нѣсколькими гранами легче греческой драхмы, равнявшаяся въ послѣднее время республики 8½ пенсамъ (около 25 коп. серебр.), впослѣдствіи нѣсколько меньшая вѣсомъ. Это составляло хотя не рѣдкую, однако щедрую плату за рабочій день (Тов. v, 14). Мориеръ, въ своемъ второмъ путешествіи по Персіи, стр. 265, замѣтилъ на одномъ рынке въ Гамаданѣ обычай, сходный съ изложеннымъ въ притчѣ: „здѣсь замѣчаемъ мы каждое утро, до восхожденія солнца, многочисленныя толпы крестьянъ, съ запуспами въ рукахъ, ожидающихъ наемниковъ для работы на окрестныхъ поляхъ. Обычай этотъ былъ для меня поразителенъ, какъ самое удачное объясненіе притчи Господа, въ особенности когда, проходя вечеромъ по тому же мѣсту, мы нашли другихъ, праздно стоявшихъ и вспомнили слова Его: „что вы здѣсь стояте цѣлый день праздно?“ ибо на такой же вопросъ нашъ, къ нимъ обращенный, они отвѣчали намъ: „никто насъ не нанялъ“.

чивости, явно обнаружившійся впослѣдствіи (ст. 11, 12), на сто-
ронѣ другихъ видѣнъ духъ смиренной надежды на Господа, увѣ-
ренность, что Онъ подастъ намъ болѣе, чѣмъ мы можемъ желать
или заслуживать, что Онъ не забываетъ подвиговъ любви, со-
вершенныхъ слугами Его,—Онъ, щедрый воздаатель ищущимъ
Его и служащимъ Ему¹⁷).

Въ третьемъ часу, въ шестомъ и въ девятомъ, или—въ
девять часовъ утра, въ полдень и въ три по-полудни¹⁸), онъ
снова выходитъ на торгъ¹⁹), «и *нашелъ другихъ стоящихъ*
праздно», послалъ ихъ въ свой виноградникъ; эти обстоятель-
ства не требуютъ особенного замѣчанія, такъ какъ только на
первыхъ и послѣднихъ распространяется значеніе притчи. «Вы-
шедши *около одиннадцатаго часа*, *нашелъ другихъ стоящихъ*
праздно, и говоритъ имъ: что вы здѣсь стояте *цѣлый день*
праздно?» Всякая дѣятельность внѣ Христа, всякий трудъ внѣ
Его церкви, есть не что иное, какъ «*стояніе въ праздности*». «Они отвѣчали ему: никто насъ не нанялъ». Въ вопросѣ:
«что вы стояте здѣсь праздно?» слышался уже нѣкоторый упрекъ,
и онъ долженъ быть устраненъ отвѣтомъ; такъ какъ по самой
мысли притчи ихъ объясненіе своего празднаго стоянія должно
быть совершенно удовлетворительнымъ. Ни въ какой хри-
стіанской странѣ, гдѣ люди воспитываются въ обязательномъ
ученіи о христіанствѣ, непрестанно внимая истинному слову
Божію, не можетъ быть данъ подобный отвѣтъ,—за исключе-
ніемъ развѣ печальныхъ примѣровъ въ родѣ того, какой пред-

¹⁷) Бернардъ, въ отдѣлѣ (In Cant. Serm. xiv, 4), относящемся къ притчѣ, говоритъ: „Онъ (Іудей) утверждается на условіи договора, я—на свободномъ расположenіи воли“.

¹⁸) Точно такие часы могли быть въ періодѣ равноденствія. Іudeи, а равно и греки и римляне раздѣляли естественный день—время отъ восходженія до за-
ходженія солнца—на 12 равныхъ частей (Іоан. xi, 9) и части эти лѣтомъ были
длиннѣе зимнихъ; ибо, хотя разность между долгайшимъ и кратчайшимъ днемъ
въ Палестинѣ не такъ значительна, какъ у наст., но она не маловажная; дол-
гайший день состоить изъ 13 ч. 12 м., кратчайший изъ 9 ч. 48 м., слѣд. разни-
ца на 4 ч. и 14 м., таѣтъ что часть долгайшаго дня на 22 м. дольше часа крат-
чайшаго. Равноденственные часы введены не раннѣе IV вѣка (Dict. of. Grand.
Rom. Antt. s. v. Нога, p. 485). Вѣроятно день раздѣлялся также на 4 большихъ
части, подобно тому, какъ у римлянъ ночь раздѣлялась на 4 стражи; о подобномъ
раздѣленіи у евреевъ см. Марк. xiii, 35.

¹⁹) Мальдонатъ: „весь міръ, который внѣ церкви“.

ставляетъ въ настоящее время наша страна (Англія), въ которой многие, рожденные въ христіанствѣ, пребываютъ въ невѣдѣніи о благодатныхъ средствахъ спасенія и обѣтъ отвѣтственности, на нихъ лежащей; но даже и въ ихъ устахъ можетъ быть только частица истины въ отвѣтѣ: «*никто насъ не нанялъ*». Быть не можетъ, чтобы они *совершенно* не знали о своемъ призваніи. Только тамъ, гдѣ Царствіе Божіе впервые утверждается какъ нечто новое, невѣдомое, могутъ иные справедливо возразить: «*никто насъ не нанялъ*»:—если мы жили до сихъ поръ въ неповиновеніи Богу, то это потому, что не знали о Немъ; если мы служили діаволу, то потому, что не знали лучшаго Господина и лучшаго служенія.

Итакъ, если оправданіе, приводимое поздно стоящими работниками, не относится къ тѣмъ, которые, будучи рождены въ лонѣ христіанской церкви, до конца или почти до конца не отвѣчаютъ на многократное призваніе—попрудиться въ виноградникъ Господа; если не должно выводить изъ притчи ²⁰⁾ заключенія, не основанного на Писаніи, т. е. о мнимой маловажности, въ какую бы пору жизни люди ни вступали на служеніе Ему, какъ бы поздно они ни вспомнили обѣтъ, лежащий на нихъ съ колыбели,—однако не слѣдуетъ отрицать, что иногда и въ христіанской церкви люди призываляемые, или, говоря правильнѣе, издавна призванные, послушные призванію, вступаютъ въ виноградникъ Господа въ третій, девятый и иногда даже въ одиннадцатый часъ. Но положеніе этихъ послѣднихъ сходствуетъ не столько съ положеніемъ работниковъ притчи,—по крайней мѣрѣ въ отношеніи возможности оправдываться такъ же, какъ оправды-

²⁰⁾ Авторъ изъ опасенія, чтобы притча не была объяснена превратно, цитируетъ отрывокъ изъ одного латинскаго сочиненія, который считаемъ излишнимъ приводить въ русскомъ переводѣ. Ср. бл. Августинъ. Sermon. ъxxxvii, 6: сказали ли люди, которые были наняты для виноградника, когда домохозяинъ пришелъ къ нимъ нанимать тѣхъ, «которыхъ онъ нашелъ въ третій часъ... сказали ли они: мы не придемъ, исключая какъ въ шестой часъ? или тѣ, которыхъ онъ нашелъ въ шестомъ часу, сказали ли: мы не придемъ, какъ только въ девятомъ часу... справедливость требуетъ давать всѣмъ одинаково, зачѣмъ же мы будемъ имѣть больше труда? что онъ дастъ и что онъ сдѣлаетъ, решить это остается въ его власти, но ты приходи тогда, когда зовутъ тебя». Сн. Григорій Назіанзинъ, Orat. xz, 20, гдѣ онъ говоритъ противъ тѣхъ, которые пользовались этой притчей какъ доводомъ въ пользу отсрочки крещенія.

вались они, — сколько съ положенiemъ сына, который, отказавшись сначала исполнить волю отца, потомъ раскаялся и пошелъ (Мате. хxi, 28); послѣдній, не оправдывая себя за прошедшее, подобно работникамъ, глубоко раскаивается, сердечно сокрушаются о потерянномъ времени, о своемъ небреженіи къ дарамъ благодати. Впрочемъ, хотя въ христіанскомъ обществѣ никому нельзя оправдываться словами: «*никто насъ не нанялъ*», такъ какъ христіанское ученіе распространяется болѣе или менѣе на всѣхъ, но и здѣсь возможно иѣкоторое приложеніе для притчи, такъ какъ и здѣсь многіе вступаютъ въ виноградникъ Господа въ разные періоды своей жизни,—иные въ самую позднюю пору своей жизни; но принося чистосердечное покаяніе и не извиняя грѣховъ своихъ, могутъ долго ли, коротко ли потрудиться, не отчаявшись въ полной наградѣ Царствія ²¹⁾). По истинѣ время не есть условіе для приобрѣтенія царства Божія. Въ послѣдній день суда сдѣлаютъ слѣдующій великий вопросъ: «каковъ ты былъ», а не «сколь много ты сдѣлалъ». Правда, не должно забывать, что все, прежде сдѣланное людьми, сильно вліяетъ на ихъ настоящее достоинство; но при всемъ томъ притча служить иѣкоторымъ протестомъ противъ количественной оцѣнки (по учению римскихъ католиковъ) человѣческихъ дѣйствій, какъ различной отъ качественной,—противъ всѣхъ тѣхъ, которые имѣютъ въ виду поставить дѣла цѣллю, а человѣка средствомъ, вмѣсто того, чтобы человѣка сдѣлать цѣллю, а дѣла средствомъ,—противъ той системы, которой, можетъ быть и безсознательно, держатся въ сущности многіе изъ современныхъ нашихъ богослововъ. Противъ всѣхъ такихъ слова домовладыки: «идите и вы въ виноградникъ мой, и что слѣдовать будетъ, получите» ²²⁾ составляютъ живой протестъ.

²¹⁾ Довольно замѣчательно поясненіе Льва Великаго по этому предмету (De Voc. om. Gent. 1, 1, с. 17): „Призванные въ одиннадцатый часъ въ виноградникъ и сопричисленные къ работавшимъ цѣлый день знаменуютъ жребій тѣхъ, кого божественное благоволеніе призываетъ къ дарамъ благодати при концѣ ихъ жизни, подавая не мзду за трудъ, но изливая богатство благости своей на не-потрудившихся, но избранныхъ, дабы и послѣ многихъ подвиговъ награжденные наравнѣ съ послѣдними разумѣли, что они получили даръ, а не мзду“.

²²⁾ Эта механическая, противоположная динамической, идея о праведности, до крайнихъ размѣровъ доведена въ китайской теологии, и образчикъ ея находимъ въ замѣчательной книжѣ, Livre des r  compenses et des peines. Такъ напр.

«Когда же наступилъ вечеръ, говоритъ господинъ виноградника управителю своему: позови работниковъ и отдай имъ плату, начавъ съ послѣднихъ до первыхъ». Домовладыка этотъ намѣренъ строго исполнить предписаніе закона; нанятые работники не должны ждать своей платы до завтра: «въ тотъ же день отдай плату ею, чтобы солнце не зашло прежде того, поелику онъ бѣденъ и ждетъ ея душа его» (Втораз. xxiv, 15; ср. Лев. xix, 13; Іов. vii, 2; Мал. iii, 5; Іаков. v, 4; Тов. iv, 14). Христосъ есть «управитель» или, лучше, первоблюститель надъ всѣмъ домомъ Божіимъ (Евр. iii, 6; Іоан. v, 27; Мате. xi, 27). Все домостроительство спасенія въ десницахъ Его, равно какъ и раздача мѣды (Апок. ii, 7, 10, 17, 28 и пр.). И сначала получили полную плату тѣ, которые были наняты послѣдними и которые принялись за работу безъ всякихъ договоровъ. «Они получили по динарію». Въ этомъ и заключается для насъ поощреніе — не отлагать вступленіе въ служеніе Господу, какъ бы оно поздно ни началось въ нашей жизни; потому что въ св. Писаніи мы всюду находимъ примѣры особеннаго Божія благословенія, почивающаго на подвижникахъ благочестія, вступившихъ на поприще онаго съ раннихъ лѣтъ,—но вмѣстѣ съ тѣмъ и—поощренія для тѣхъ, которые принялись за подвиги онаго въ позднѣйшую пору своей жизни, трудясь усердно и по мѣрѣ своихъ силъ. Боязнь за успѣшность труда не только не ободряетъ къ большему усердію, но напротивъ отнимаетъ всякую энергию; здѣсь, въ этой части притчи, мы находимъ

стр. 124: „чтобы получить бессмертие, надо накопить три тысячи заслугъ и восемьсотъ добрыхъ дѣлъ“. Съ другой стороны, какъ прекрасно Таулеръ представляетъ способъ, которымъ люди могутъ вознаградить себя за „годы, которые какъ члены пораженные ракомъ отгнили“. „Нелишне спросить, какъ можетъ человѣкъ вознаградить когда либо потерянное время, такъ какъ пѣтъ столь краткой и мимолетной минуты, которой бы мы вполнѣ не должны были посвящать по нашимъ силамъ и способностямъ Богу Творцу. Здѣсь представляется весьма разумный совѣтъ. Да отрѣшился человѣкъ всѣми своими высшими и низшими силами отъ всякаго мѣста и времени и да переселится онъ въ то настоящее вѣчности, гдѣ Богъ существенно и въ нѣкоемъ твердомъ настоящемъ пребываетъ. Тамъ пѣтъ ни настоящаго, ни будущаго, тамъ конецъ и начало всесѣлаго времени сопрѣзываютъ. Тамъ, т. е. въ Богѣ, обрѣтается все утраченное. И тѣ, которые обратили въ привычку погружаться въ Богѣ и въ Немъ пребывать, тѣ до излишества богаты и гораздо болѣе находять, чѣмъ могутъ потерять... Все покинутое и утраченное можно обрѣсти и вознаградить въ драгоцѣнѣйшей сокровищницѣ Господнихъ страстей.“

димъ ободрение для тѣхъ, которые расположены къ подобнымъ опасеніямъ; пусть они трудятся съ упованіемъ; они также со-
дѣлаются участниками спасенія во Христѣ.

Можно также съ вѣроятностю заключить, что, кроме первыхъ и послѣднихъ, и всѣ другіе работники получили равную мзду, хотя возроптали одни только первые, заявившіе о несправедливости, по ихъ мнѣнію, имъ оказанной.

Нѣкоторые толкователи (Златоустъ, Мальдонатъ, Гаммондъ, Вотерландъ и Ольсгаузенъ) объясняютъ, что эти первые работники, по сравненію съ прочими, трудились небрежнѣе, а послѣдніе, какъ напр. ап. Павелъ, на котораго указываетъ Оригенъ, ссылаясь на 1 Кор. xv, 10, подвизались всѣми силами и въ одинъ свой часъ сдѣлали болѣе, чѣмъ другіе въ цѣлый свой день; но въ изложеніи притчи нѣть ни малѣйшаго повода къ такому объясненію. Мало того, такое толкованіе существенно ослабляетъ всю силу притчи, заключающейся въ томъ, что люди могутъ сравнительно подвергаться гораздо большимъ трудамъ и лишеніямъ и однако быть отвергнутыми, тогда какъ другіе бываютъ приняты;—первые могутъ быть послѣдними, а послѣдніе первыми. Неудивительно, что такой раціоналистъ какъ Киноель даетъ такое именно объясненіе этой притчѣ, перенося ее, въ сущности, изъ духовнаго міра въ матеріальный; ибо, если одинъ человѣкъ успѣваетъ въ одинъ часъ сдѣлать столько же, сколько другой въ двѣнадцать, то очень естественно и получить ему равную плату. Трудность исчезаетъ;—но, спрашивается, для чего бы Господь благоволилъ оправдать притчею столь обыкновенную сдѣлку и при этомъ опустить предметъ, служацій къ ея оправданію? Въ дѣйствительности такое толкованіе низводить насъ къ тому именно уровню, съ котораго имѣлось въ виду поднять насъ этой притчей; тогда предъ нами была бы вмѣсто евангельской притчи простая іудейская притча ²³⁾), доказывающая, что мзда

²³⁾ Замѣчательно, что подобная же притча приводится Лайтфутомъ и др. писателями изъ Талмуда. Объ одномъ знаменитомъ раввииѣ, умершемъ въ моло-
дости, спрашивается: „чему былъ подобенъ рав. Бонъ Баръ Каїа? Царю, пани-
мавшему много работниковъ, между которыми одинъ исправлялъ свою обязан-
ность превосходнѣе всѣхъ прочихъ. Что сдѣлалъ царь? Онъ отвелъ его въ сто-
рону и ходилъ съ нимъ взадъ и впередъ. Къ вечеру тѣ работники пришли за
полученіемъ платы, тогда онъ и этому далъ полную плату. Работники возроп-

опредѣляется не по благодати, но по долгу; а въ этомъ самомъ и заключается та неправильность, которую имѣлось въ виду опровергнуть и укорить.

Первые работники, получивъ плату наравнѣ съ прочими, возроптали, говоря: «*сіи послѣдніе работали одинъ часъ, и ты поставилъ ихъ наравнѣ съ нами, которые трудились цѣлый день и терпѣли зной*»²⁴⁾. Эти послѣдніе, хотѣли они сказать, не только работали въ продолженіе кратчайшаго срока, но когда принялись за работу, то наступила уже вечерняя прохлада, и трудъ становился менѣе утомителенъ;— между тѣмъ мы уже вытерпѣли зной отъ палящихъ лучей полуденного солнца. Здѣсь предстоитъ намъ трудная дилемма. Если эти первые принадлежать къ числу вѣрныхъ, то какъ имъ роптать на Бога и завидовать своимъ собратіямъ? Если же они не изъ числа ихъ, то какъ понимать дѣланіе ихъ виродолженіе цѣлаго дня въ виноградникѣ Господа и заслуженный ими динарій, награду вѣчной жизни? Неестественно, во избѣжаніе трудности, толковать выраженіе *возьми свое* въ смыслѣ *возьми* произнесенный надъ тобою приговоръ, какъ справедливую кару твоей гордости и ропота, или, по толкованію Василія Великаго, *возьми себѣ земную мзду, стократную мзду, обѣщанную здѣсь, вмѣсто вѣчной*, кото-

тали, говоря: мы трудились цѣлый день а этотъ, только два часа, и между тѣмъ онъ получилъ равную съ нами плату. Царь сказалъ имъ: „онъ въ эти два часа сдѣлалъ болѣе, чѣмъ вы въ цѣлый день“. Такъ р. Бонъ въ теченіе своей 28-лѣтней жизни лучше исполнилъ законъ, чѣмъ другіе во 100 лѣтъ“. Ср. Specilegium of L. Cappellus p. 28.—Гаммеръ (Fundgrubend. Orient., vol. I. p. 157) приводить изъ Сунны, или собранія магометовыхъ изречений, какбы блѣдное подобіе этой притчи. Евреи, христіане и магометане уподоблены тремъ артелямъ рабочихъ, нанятыхъ въ различные часы, утромъ, въ полдень и послѣ полудня. Нанятые позднѣе получили вечеромъ плату, вдвое большую противъ остальныхъ. Въ заключеніе сказано: „евреи и христіане будуть жаловаться, говори: „Господи, ты далъ этимъ два карата, а намъ только по одному“ Господь отвѣтствуетъ „развѣ Я обидѣлъ васъ противъ условленной платы?“ „Нѣтъ“, отвѣчали они. „Такъ знайте же, что другой карать есть избытокъ моей благости“. Ср. Gerock, Christol. d. Koran. p. 141; Möhler, Verm. Schrift. vol. I. p. 355.

²⁴⁾ Καύσων, сухой, знойный вѣтеръ (Исаія xliii, 10; Йезек. xix, 12; Йак. 1, 11), пагубный для всякой растительности, „вѣтеръ пустынныій“ (Ос. xiii, 15), о которомъ бл. Иеронимъ (Com. in Os III, 11), говорить: „καύσων, т. е. засуха или палящій вѣтеръ, который истребляетъ цветы и опустошаетъ все развивающееся“; „палящій зной—κაῦσης τῆς ἡμέρας (4 Царс. IV, 5). Онъ имѣть много общаго, хотя и не столь смертоносенъ, съ пустыннымъ вѣтромъ Самумъ или Саміель, который часто гибеленъ для жизни и дѣйствіе которого Венема (Com. in Ps. XCII, 6) описывается такъ: „смѣшанный съ ядовитыми частичками, вѣтеръ

рую ты могъ наслѣдовать сверхъ оной (Мате. xix, 29)²⁵). Феофилактъ и др. всячески стараются ослабить виновность ропота и видять въ немъ не болѣе какъ простое изумленіе или восхищеніе²⁶) при видѣ участія въ Царствѣ славы людей, которые здѣсь казались бы недостойными того. Но сила выраженнаго ими ропота и строгость вызваннаго тѣмъ упрека не дозволяетъ умалять степени ихъ недовольства. Вѣрѣе сказать, что въ будущемъ Царствѣ славы²⁷) нельзя найти ничего, соотвѣтствующаго этому ропоту, и такое соотвѣтствіе существуетъ только тамъ, где есть обильная примѣсь поврежденія, именно въ настоящемъ мірѣ благодати. Здѣсь скорѣе преподанъ урокъ чрезъ противопоставленіе, гласящій: «если вы не можете постигнуть, чтобы духъ, въ вашей средѣ преобладающій и по вашему сознанію грѣховный и ненавистный, могъ имѣть място въ совершенномъ царствѣ Божиемъ, то подавите его заблаговременно въ самомъ началѣ, подавите всякую зависть къ вашимъ братьямъ, которые, отпадши въ прошедшее время, теперь нашли място въ вашемъ обществѣ и сдѣлались участниками въ тѣхъ же духовныхъ преимуществахъ²⁸); не смотрите съ пренебреженіемъ на тѣхъ, которымъ предназначено менѣе важное поприще дѣятельности, которые, по Божьему промышленію, подвергаются меньшимъ искушеніямъ, чѣмъ вы; подавите всякую гордость и киченіе вашими собственными дѣлами, не

этотъ проникаетъ наши внутреннія части своимъ отравленіемъ зноемъ и приносить мгновенное и ужасное разрушение. Тѣла людей вдругъ подвергаются отвратительной болѣзни и начинаютъ гнить». Ужасы самума описываются на одной великолѣпной страницѣ въ сочиненіи Пальграва Journey through Central and Eastern Arabia.

²⁵) Reg. Brev. Tract. Interr. 255, 256.

²⁶) Белларминъ: „это, повидимому, означаетъ скорѣе удивленіе, чѣмъ жалобу“.

²⁷) Такъ, Григорій Великій (Hom. xix in Evang.), хотя и съ особынніемъ указаниемъ на святыхъ ветхаго завѣта: „это какбы ропотъ вслѣдствіе того, что издревле отцы до пришествія Господа не приводились въ царство; ибо они жили праведно для получения царства и однако же полученіе ими царства было надолго отложено“. Оригенъ въ томъ же духѣ ссылается на Евр. xi, 39, 40.

²⁸) Іеронимъ замѣчаетъ сходство этой притчи съ притчей о блудномъ сыне, въ особенности же указываетъ на ропотъ работниковъ въ вертоградѣ и ропотъ старшаго брата. Тѣ претерпѣли трудъ цѣлаго дня и зной, а этотъ многолѣтніе труды; тѣ завидовали уравненнымъ съ ними работникамъ, пришедшімъ въ одиннадцатый часъ, этотъ съ завистью смотрѣлъ на блуднаго сына, котораго встрѣчаетъ отецъ съ великою радостью; въ обѣихъ притчахъ хозяинъ виноградника и отецъ семейства равнымъ образомъ упрекаютъ завидующихъ въ жестокосердії.

разсчитывая на какое-то право предъ Богомъ, но принимая все за даръ Его милосердія и незаслуженной благодати, исповѣдуя, что вы можете спастись только Его благодатію».

По поводу того, что роптавши получаютъ свой динарій, одинъ римскокатолической толкователь остроумно замѣчаетъ, что динаріи были различного рода—двойные, тройные, четверные, мѣдные, серебряные и золотые. Прилагая причту къ іудеямъ и язычникамъ, онъ разсуждаетъ, что іудей получилъ свое, свой динарій низшаго металла, земную награду, и съ нимъ пошелъ своей дорогою, а язычникъ получилъ золотой динарій, духовную награду, благодать и славу, путь въ совершенное царствіе Божіе. Это остроумное объясненіе, хотя само по себѣ конечно и неудовлетворительное, подаетъ поводъ къ серьезнымъ размышленіямъ. Динарій, одинаковый объективно, различается субъективно, по отношенію къ получившимъ его, по способу употребленія, такъ какъ для каждого онъ будетъ именно тѣмъ, что онъ хочетъ сдѣлать изъ него ²⁹⁾). Что Господь сказалъ Аврааму, то говорить Онъ всѣмъ и каждому: «*Я есмь твоя великая награда*», и никому не даетъ Онъ другой награды, кроме этой, именно Самого Себя. Лицезрѣніе Его есть единая отъ Него награда, общій всѣмъ динарій. Но тѣ, кого представляютъ эти ропщущіе труженики, работали еще для чего-то иного, а не для одного только познанія Бога и Его лицезрѣнія; глаза ихъ искали иной мѣды, удовлетворявшей ихъ самолюбію и гордости предъ своими братіями. Они не просто желали *многаго*, а желали стяжать *больше*

²⁹⁾ На вопросъ: будуть ли разныя степени славы въ небесномъ мірѣ, Аквинатъ отвѣчаетъ, что въ одномъ отношеніи эта разность возможна, а въ другомъ иѣть: „иной будетъ наслаждаться лицезрѣніемъ Божіимъ совершившемъ чѣмъ другой, сообразно со своимъ лучшимъ расположениемъ и готовностью къ этому наслажденію“. Въ другомъ мѣстѣ: „добротѣль (*virtus*) будетъ какбы материальнымъ мѣриломъ степеней благости и славы. Видѣніе Бога *одно*, но различны способности созерцающихъ“. Это весьма глубоко мысленно выражено у Данте, въ его „Раѣ“, концентрическими кругами, съуживающимися по мѣриѣ сближенія съ центромъ свѣта и жизни. Августинъ (*Enarr. in Ps. lxxii, 1*) даетъ понятіе о единомъ созерцаніи Бога для всѣхъ. По понятію мистиковъ, Богъ проявляетъ двѣ силы: одну для кары, а другую для награды, но одна и та же сила различно действуетъ на различная натуры, или выражалась ихъ собственнымъ сравненіемъ, одинъ и тотъ же жаръ сообщаетъ твердость глины и растопляетъ воскъ. Зендъ-Аввеста представляетъ интересную параллель: „всѣ въ будущемъ мірѣ переплываются чрезъ одну реку, но для однихъ она будетъ теплое молоко, для другихъ растопленная мѣда“.

сравнительно съ другими; не возрастать со всѣмъ тѣломъ Христа, но возвыситься и опередить своихъ братій³⁰); а потому и данного на каждого динарія для нихъ было мало, тогда какъ каждый полученному имъ динарію могъ придать великую цѣну. Ибо, ежели лицезрѣніе Бога будетъ блаженствомъ грядущаго міра, то тѣ, духовное око которыхъ наиболѣе просвѣтлѣло, наиболѣе насытится Его славою; тогда, поелику лишь подобное познается подобнымъ, всякий успѣхъ въ смиреніи, святости, любви, есть вящшее очищеніе этого ока, въ коемъ тѣмъ яснѣе отражаются божественный образъ, божественная слава; это есть углубленіе сосуда, дабы онъ могъ полное вмѣстить полноту божества; всякая же гордость, всякое самооправданіе, всякий грѣхъ, мгновенно или постепенно растлѣвающій способности духа, есть помраченіе этого зеркала, ослѣпленіе ока, обмелѣніе сосуда³¹). Въ настоящемъ случаѣ, когда возобладали гордость, зависть и самодовольство, помрачая сердечное око, награда естественно не считалась наградой, не могла быть удовлетворительной³²); она не была тѣмъ, что каждый желалъ и готовился найти въ ней.

«Онъ же, отвѣтствуя, сказалъ одному изъ нихъ», тому вѣроятно, который громче и настойчивѣе выражалъ свое неудоволь-

³⁰) Августинъ: „наслѣдство Христовыхъ наслѣдниковъ не умаляется отъ умноженія сыновъ; увеличивающееся число сонаслѣдниковъ не производить тѣсноты. Оно таково же для многихъ, каково и для немногихъ, одинаково для каждого и для всѣхъ“. Та же мысль прекрасно выражена имъ въ *De Lib. Arg.* II, 14, гдѣ объ Истинѣ, небесной невѣстѣ, онъ восклицаетъ: „она принимаетъ всѣхъ любящихъ ее, и они отнюдь не ревнивы другъ къ другу; она открыта для всѣхъ и цѣломудрена для каждого“; и у Григорія, который говоритъ: „кто желаетъ изѣгнуть огня ревности, пусть добивается такой любви, которую никакое количество искателей не сокращаетъ никогда“. Тоже самое прекрасно выражено Дантомъ, *Purgat.* xv, въ томъ мѣстѣ, которое начинается:

Com' esser puote che un ben distributo
In piu posseditor faccia piu ricchi
Di se, che se da pochi e posseduto?

(„какъ можетъ быть, что бы благо распределенное дѣлало большее количество владѣтелей богаче, чѣмъ если бы оно обладало немногими“?)

³¹) Белларминъ (*de act. felic. sanct.*): „Динарій означаетъ вѣчную жизнь; но подобно тому, какъ тоже солнце орелъ видитъ яснѣе, чѣмъ другія птицы, и одинъ и тотъ же огонь сильнѣе согрѣваетъ близкихъ къ нему, чѣмъ далекихъ, такъ и въ жизни вѣчной, одинъ будетъ яснѣе созерцать, чѣмъ другой, одинъ будетъ наслаждаться болѣе другаго“.

³²) Справедливо говорить Сенека: „смотрящему на чужое—свое не правится“. Въ др. мѣстѣ: „никто не можетъ и завидовать и въ то же время быть благодарнымъ“.

ствіе: «другъ мой ³³⁾, я не обижай тебѧ: не за динарій ли ты договорился со мною?» — таково обращеніе въ обыкновенномъ быту и старшаго къ младшему; но въ Писаніи оно обѣщаетъ что-то недобroe, такъ какъ, кромъ настоящаго случая, оно же встрѣчается при обращеніи къ гостю, пришедшему не въ брачной одеждѣ, и къ Гудѣ, представшему предъ Господа съ намѣреніемъ предать Его (Мате. xxii, 12; xxvi, 50). «Я не обижай тебѧ». Онъ защищаетъ свой способъ дѣйствія и свое верховное право въ собственномъ дѣлѣ. Работники настаиваютъ въ требованіи на свое имъ права, и на томъ же основаніи Онъ имъ отвѣчаетъ: «возьми свое и поди: я же хочу дать этому послѣднему тоже, что и тебѣ. Развѣ я не властенъ въ своемъ дѣлѣ, что хочу?» (Ср. съ этимъ Рим. ix, 20—24; Ис. xxix, 16; хv, 9) и далѣе: «или глазъ ³⁴⁾ твой завистливъ отъ того, что я добрѣ?» Исполняя долгъ справедливости къ тебѣ, не властенъ ли я быть добрымъ и щедрымъ къ другимъ? Разрѣшеніе той трудности, что недовольные работники должны были взять свою плату и уйти, уже было приведено, а именно, что по житейскимъ отношеніямъ, служащимъ основаніемъ притчѣ, къ нимъ приспособленной, было бы несправедливо сдѣлать у нихъ вычетъ изъ платы, не смотря на выраженные ими дурныя чувства. Но можно сказать, что плата въ ихъ рукахъ исчезла, и слѣдующее затѣмъ изреченіе достаточно показываетъ, что лишеніе мзды за наши заслуги возможно и даже необходимо послѣдуетъ тамъ, где проявляется духъ зависти, злобы и гордости: сказано — «такъ послѣдніе будутъ первыми, и первые послѣдними». Многихъ затрудняло, какъ согласить эти слова съ притчею; ибо въ ней *первые* и *послѣдніе* уравнены, между тѣмъ какъ согласно этому из-

³³⁾ Έταιρε, въ Вульгатѣ — Amice, но бл. Августинъ (Serm. lxxxv, 3) выражается Sodalis, чѣмъ лучше.

³⁴⁾ Выраженіе зависти всегда приписывается глазу. Второз. xv, 9; 1 Цар. xvi, 9 (и бѣ Сауль подзирая Давида); Притч. xxiii, 6; xxviii, 22; Тов. iv, 7; Сир. xiv, 10; xxxi, 13; Мар. vii, 22; Цицеронъ (Tusc. iii, 9) производитъ *invidia* а піmis *intuendo fortunam alterius*. Вѣрованіе въ дурное дѣйствіе глазъ распространено всюду. У грековъ ὁφθαλμὸς βάσκανος и βοσκαῖνειν = φθονεῖν (см. Лайлфутъ, Ep. to the Galatians, p. 127); у итальянцевъ *mal - occhio*, у французовъ *mauvais-oeil*, у наст. „сглазить“. У персіянъ находимъ *Urentes oculos*. См. Becker. Charicles, vol. II, p. 291. Съ другой стороны, встрѣчаемъ ἀγαθὸς ὁφθαλμός, независтливый глазъ (Сир. xxxii, 10).

речению они перемѣщаются; бывшіе повидимому выше заемутъ низшее мѣсто, бывшіе ниже возвысятся. Сравнивая подобное изреченіе у Луки XIII, 30, мы находимъ тамъ полное отверженіе «*первыхъ*» — неувѣровавшихъ іудеевъ и распространеніе обѣтованія на «*послѣднихъ*» — язычниковъ. Оригенъ и его послѣдователь Мальдонатъ находятъ объясненіе трудности въ томъ, что «*послѣдніе*» по призванію дѣлаются «*первыми*» при полученіи платы, но столь незначительное преимущество дѣлаетъ самое объясненіе неудовлетворительнымъ. Очевидно также, что о динарѣ, уплаченному послѣднимъ прежде первыхъ, упомянуто для полноты; потому что, еслибы первые, получивъ свою плату, какъ и естественно бываетъ, ушли, то не узнали бы, что равную же плату получили и послѣдніе, и не имѣли бы повода роптать. Неандеръ³⁵) такъ мало надѣялся согласить начало притчи съ ея заключеніемъ, что прибѣгъ къ рѣшительному и даже предосудительному средству,—способному подорвать достовѣрность евангельского повѣствованія; по его мнѣнію, вышеприведенное изреченіе и притча относятся къ разнымъ обстоятельствамъ и соединены здѣсь случайно. Въ дѣйствительности же изреченіе здѣсь не только на свое мѣсто, но необходимо дополняетъ нравоученіе и самую притчу и выражаетъ то, чего, по житейскому порядку вещей, не могла выразить послѣдняя, а именно: полное лишеніе, которому подвергаются возроптившіе дѣлатели.

Еще болѣе трудности представляютъ заключительныя слова: «*ибо много званныхъ, а мало избранныхъ*³⁶»), хотя не сами по себѣ, а по мѣсту, ими занимаемому въ притчѣ. Связь ихъ понятна и приложеніе очевидно, когда они встрѣчаются какъ нравоученіе въ притчѣ «о бракѣ царскаго сына» (Матѳ. XXII, 14); но здѣсь они кажутся сбивчивыми для толкователей, не допускающихъ полнаго исключенія изъ небеснаго Царства тѣхъ, кого представляютъ собою возроптившіе дѣлатели. Нѣкоторые въ своемъ объясненіи говорятъ: «много званныхъ, но не многимъ оказано особенное благоволеніе, когда за трудъ ихъ, хотя и гораздо мень-

³⁵) Leben Jesu, p. 196.

³⁶) Едва ли въ какомъ другомъ языке найдется равносильное proverbialное выражение, какъ у грековъ: оно нерѣдко цитируется Климентомъ Александрийскимъ: Πολλοί τοι υαρθηφόροι, παῦροι δέ το βάχχοι (Многіе носятъ повязку Вакха, но не многіе дѣлаются имъ).

шій, дана имъ равная плата». Таково мнѣніе Ольстгаузена, который и «званныхъ» и «избранныхъ» равно считаетъ участниками конечного спасенія; но въ самыхъ словахъ онъ усматриваетъ указаніе на нѣкоторое различіе въ положеніи, т. е. высшее и низшее состояніе людей въ Царствѣ Божіемъ³⁷⁾). Послѣ призваніе, на его взглядъ, болѣе потрудились; только этотъ обильнейший трудъ должно отнести къ божественному избранію, къ людямъ, удостоеннымъ особенной благодати. Но приписывать имъ обширнѣйший трудъ значитъ, какъ уже было показано, извращать всю притчу. Иные подъ «призванными» разумѣли не означенныхъ собственно въ притчѣ, но вовсе отказавшихся отъ всякаго дѣланія въ виноградникѣ, а «избранные», въ сравненіи съ ними, послушные призванію, и ихъ было такъ немного, что Господь не потерпѣлъ исключенія ихъ отъ полученія Его полной награды. Самое простое толкованіе будетъ то, что многіе призываются на трудъ въ виноградникъ Божій, но немногіе поддерживаютъ то настроеніе духа, то смиреніе, ту покорность благой Его волѣ, самоотреченіе отъ всякихъ правъ на свою долю, за которыхъ воздается имъ справедливое возмездіе³⁸⁾).

³⁷⁾ Такъ Вольфъ (Surae, in loc.): „χλητοὺς и ἐχλεκτοὺς означаютъ не противоположныя категоріи по родовому понятію, а противоположныя по степени блаженства и достоинства“.

³⁸⁾ „Мѣда“, какъ выраженіе блаженства избранныхъ, можетъ допускать понятіе о нѣкоторомъ правѣ, а не о дѣйствіи и благодати; но въ языкѣ Писанія (Мате. v, 12; vi, 1; Лук. vi, 35; 2 Іоан. 8, Апок. xxii, 12) и церковномъ, напр. въ молитвахъ, оно выражаетъ самопреданіе, чуждое мысли о правѣ. Для уясненія приводимъ слова Аквината: „человѣкъ можетъ имѣть предъ Богомъ какую либо заслугу не по абсолютному правосудію, но по нѣкоторому предрасположенію. И это удовлетворительное объясненіе. „Мѣда“ соотвѣтствуетъ дѣламъ, а дѣла, согласно протесту противъ ученія папистовъ о заслугахъ, разматриваются по правосудію божественного обѣтованія (iustitia promissionis divinae), а не по закону возмездія (iustitia retributionis). Нѣтъ заслуги равнодостойной (condignum meritum), хотя противное этому положеніе Беллярминъ выводитъ изъ самой притчи (См. Gerhard, Loc. Theol. loc. xviii, 8, 114). Если (Евр. vi, 10) говорить апостоль: „не неправеденъ Богъ, чтобы забыть дѣло ваше и трудъ любви“, то должно понимать, „Богъ вѣртъ обѣтованію“ (обѣ ѳдиюс тоже что пистос). Ср. 1 Іоан. i, 9; 1 Кор. x, 13; 1 Петр. vi, 19). Augustin. Serm. xc, 4: не въ силу долга, а въ силу обѣтованія Богъ содѣжалъ Себя должникомъ. Въ понятіи „мѣды“ предполагается понятіе о подвигѣ, но между ними нѣтъ никакой уставной мѣры, кроме той, которую назначаетъ Податель, единственно по праву своего обѣтованія.

ПРИТЧА ДЕСЯТАЯ.

О ДВУХЪ СЫНАХЪ.

Мате. ххі, 28—32.

БОСПОДЬ нашъ устранилъ Своимъ вопросомъ (24, 25) вопросъ противниковъ (23), которые надѣялись или заградить Ему уста, если бы Онъ отклонилъ отвѣтъ, или найти поводъ къ обвиненію противъ Него, если бы Онъ отвѣчалъ такъ, какъ они ожидали; и теперь въ качествѣ обличителя начинаетъ рядъ притчей, въ которыхъ какъ въ зеркалѣ, имъ противопоставленномъ, они могли взглянуться въ себя, увидѣть нечистоту своихъ сердецъ, нерадѣніе о возложенномъ на нихъ долгѣ, неблагодарность за дарованныя имъ преимущества, тяжкую вину своего озлобленія противъ Него Самого, уже замышленного ими въ сердцѣ своемъ. Но и эти строгія и грозныя обличенія выражаются въ словахъ трогательной и нѣжной любви, произнесенныхъ съ цѣллю отвратить ихъ, если еще это было возможно, отъ ихъ намѣренія, пріобрѣсти также и ихъ для царства Божія. Первая притча «о двухъ сынахъ» менѣе двухъ послѣдующихъ углубляется въ изслѣдованіе главной истины, и по содержанію—болѣе наставительная, тогда какъ двѣ послѣдующія сколько наставительныя, столько же и пророческія.

«*А какъ вамъ кажется* (тоже самое вступленіе, какъ и къ болѣе длинной бесѣдѣ въ хvi, 25): *у некотораго человека было два сына!*» Здѣсь, какъ и у ев. Луки (хv, 11), подъ образомъ двухъ сыновъ одного отца представлены два великия нравственные классы людей, съ коими Господь нашъ, во время Своего ученія и проповѣди, приходилъ въ соприкосновеніе. Образчикомъ и представителемъ одного изъ этихъ классовъ были фарисеи, хотя люди того и другаго класса существуютъ во всѣ времена. Къ первымъ

Это мѣда по обѣтованію Еgo—даръ по твоему недостоинству, и притомъ чѣмъ менѣе ты ее ищешь, тѣмъ вѣрѣе найдешь, работая для себя, чтобы служить Богу Его ради, предъ Кѣмъ самое небо есть бѣдная награда, ибо „истинная любовь (caritas) не мѣдомна, хотя и сопровождается мѣдою“¹. Вѣренъ Богъ и непреложны Его обѣтованія,—это и ничто другое должно быть основаніемъ нашихъ надеждъ, а чего намъ надѣяться или чего не надѣяться, это объясняетъ настоящая притча. О предметѣ мѣды см. Supplement zu Herzog's Realencyclopaedie, подъ сл. Lohn.

принадлежать всѣ, искавшіе оправданія чрезъ законъ, и съ его помощью большою частію удерживавшіеся отъ явныхъ злодѣяній. Ко второму классу, представителями котораго служатъ мытари и блудницы, относятся всѣ, явно свергнувшіе иго, открыто и смѣло преступившіе законъ Божій, усердные ревнители зла.

Положеніе первыхъ конечно гораздо предпочтительнѣе; праведность отъ закона во всякомъ случаѣ гораздо лучше явной неправедности отъ вѣры, при ея явленіи: лишь бы она знала и чувствовала собственную неполноту; и такъ всегда бываетъ при вѣрномъ и добросовѣстномъ храненіи закона; тогда только исполняется назначеніе закона, и онъ является «пѣстуномъ о Христѣ». Но если оправдывающіе себя закономъ предадутся самодовольству, а это бываетъ, когда стараются обойти строгость его требованій; если холодные, гордые и ненавистники, они возмечтаютъ о своей полнотѣ и своемъ совершенствѣ, и такимъ образомъ не захотятъ покориться оправданію отъ вѣры; тогда лучше, если грѣшникъ всецѣло откроетъ свои очи на свою нищету и виновность, хотя бы онъ былъ приведенъ къ этому явными и тяжкими преступленіями, чѣмъ когда онъ останется въ невѣдѣніи своего истиннаго положенія, всѣхъ своихъ недостатковъ;—точно также какъ лучше, когда недугъ въ тѣлѣ принимаетъ опредѣленную форму, чтобы его можно было чувствовать и распознать, а вслѣдствіе этого опредѣлить лучшій способъ леченія, чѣмъ когда онъ тайно вкрадывается и заражаетъ весь организмъ, а больной отрицаѣтъ, что его жизнь въ опасности. Съ такой же точки зрѣнія говорить св. Павелъ (Римл. vii, 7—9); и все Писаніе учитъ насъ, что нѣть больше грѣха, какъ считать себя безгрѣшнымъ. Этому научаетъ насъ поведеніе старшаго сына въ отношеніи къ отцу и возвращающемся брату въ притчѣ о блудномъ сыне (Лук. xv, 28—30), далѣе, поведеніе фарисея, пригласившаго къ себѣ Иисуса, по отношенію къ Господу и къ женѣ грѣшницѣ (Лук. vii, 36—50), и другаго фарисея, самая молитва котораго, приносимая въ подобномъ расположenіи духа, вмѣнялась ни во что (Лук. xviii, 10, ср. 29—32).

«И подойдя къ первому, онъ сказалъ: сынъ, поди, работай сегодня въ виноградникъ моемъ». Это приказаніе есть общее требование какъ естественнаго закона совѣсти, такъ и откровен-

наго закона Моисеева, чтобы люди приносили плодъ въ Богъ. Этимъ то приказаніемъ открыто пренебрегали мытари, блудницы и всѣ явные грѣшники. Сынъ, первымъ получившій приказаніе идти на работу, «сказалъ въ отвѣтъ: не хочу» ¹⁾). Грубость отвѣта, полное нежеланіе извинить свою непокорность—очень характеристичны. Представляя собой безпечныхъ, наглыхъ грѣшниковъ, не прибѣгнуль онъ къ той даже лести, которою другіе прикрываютъ свои грѣхи, и не счелъ нужнымъ сказать, подобно приглашеннымъ гостямъ: «прошу тебя, извини меня», но просто отказывается идти.

«И подойдя къ другому, сказалъ тоже; сей сказалъ въ отвѣтъ: иду, государь» ²⁾). Книжники и фарисеи, выставлявшіе себя ревнителями закона, показывали видъ, что будуть исполнять его требованія; но поступили подобно второму сыну; будто бы хотѣли исполнить, но не исполнили (Мате. xxiii, 2). Пророкъ Исаія вѣрно описалъ ихъ (Мате. xv, 8; Исаія xxix, 13); по изреченію Господа, «приближаются ко Мне люди сии устами своими, и чутутъ Меня языкомъ; сердце же ихъ далеко отстоитъ отъ Меня»; такъ это было и здѣсь. Когда настутило опредѣленное время, когда нужно было рѣшительно стать на ту или другую сторону, когда Іоаннъ Креститель пришелъ къ нимъ «путемъ правды» и призвалъ ихъ къ усердному раскаянію, къ оживленію дѣла Божія въ сердцахъ цѣлаго народа, тогда многие изъ этихъ явно противившихся доселѣ были крещены, исповѣдуя грѣхи свои (Мате. iii, 5, 6); и подобно сыну, который сначала упорно отказался исполнить волю отца, «раскаялись и пошли»; съ другой же стороны, неправедность фарисеевъ, скрытая подъ видомъ ревности къ закону, стала очевидною: говоря о своемъ желаніи идти, они однако *не пошли*. На вопросъ Господа: «который изъ двухъ исполнилъ волю отца своего?» противники Его не могли отговориться незнаніемъ, какъ въ предъ-

¹⁾ Гергадъ: „жизнь грѣшниковъ есть не что иное, какъ постоянный крикъ и провозглашеніе: мы не будемъ исполнять волю Божію“.

²⁾ Εγώ, κύριε. Въ этомъ текстѣ встрѣчается вариантъ: υατ, κύριε, ὑπάγω, κύριε, легко объясняющійся желаніемъ переписчиковъ восполнить и уяснить фразу, которая могла казаться неполною. При этомъ подразумѣвается πορεύομαι, ἀπέρχομαι или другое какое либо подобное слово. См. 1 Цар. III, 4, 6; Быт. xxii, 1.

идущемъ вопросѣ (ст. 27); они принуждены были дать отвѣтъ, осуждавшій ихъ самихъ. «*Они сказали Ему: первый*», хотя правота его была не безусловная, а лишь по сравненію съ другимъ братомъ. Затѣмъ слѣдуетъ приложеніе вынужденного у нихъ признанія къ нимъ самимъ: «*истинно говорю вамъ, мытари и блудницы прежде васъ войдутъ въ Царствіе Божіе*». Словами «*войдутъ прежде васъ*» Христосъ хотѣлъ показать, что надежда еще не совсѣмъ исчезла для нихъ, что не безвозвратный приговоръ осуждаетъ ихъ на изгнаніе изъ Царствія Божія: другіе конечно войдутъ прежде ихъ; но отъ нихъ самихъ зависитъ послѣдовать за ними, если только захотятъ. «*Ибо пришелъ къ вамъ Иоаннъ путемъ правды, и вы не повѣрили ему*». Выраженіе *путемъ правды* какбы усиливаетъ грѣхъ фарисеевъ; другими словами: «*Иоаннъ Креститель пришелъ какъ образецъ оправданія отъ закона, которое вы проповѣдуете. Онъ пришелъ не призвать къ новой жизни евангельской, образцемъ которой служу Я Самъ, и которую вы могли не понять; онъ пришелъ не съ тѣмъ, чтобы влить новое вино въ старые мѣхи, но Онъ самъ осуществлялъ идею оправданія, на которую вы объявили притязаніе и которая состояла въ строгомъ и явномъ отдаленіи отъ грѣшниковъ и суровомъ аскетизмѣ; и однако вы, по своему равнодушію, приняли его не лучше Меня. Вы обвиняли его въ строгости жизни, какъ обвиняете Меня за излишнюю снисходительность* (Мате. xi, 16—19). И вы отвергли его не вначалѣ только, но и впослѣдствіи времени, когда проповѣдь его явно повліяла на обращеніе грѣшниковъ, когда Богъ положилъ на немъ печать Свою, когда «*мытари и блудницы повѣрили ему*», и тогда въ васъ нельзя было вызвать соревнованія: «*вы же, и видѣвши это, не раскаялись послѣ, чтобы повѣрить ему*». Во многихъ авторитетныхъ спискахъ, отецъ говорить прежде сыну, который, обѣщавъ идти, остался; а потомъ другому, который, отказавшись, одумывается и принимается за дѣло. Вѣроятно порядокъ былъ измѣненъ переписчиками, которые думали, что притча означаетъ послѣдовательное призваніе іudeевъ и язычниковъ³) и что, слѣ-

³⁾ Оригенъ, Златоустъ и Аѳанасій; Иеронимъ также слова „я иду“ приводить въ параллель съ словами сыновъ Израилевыхъ при возвѣщеніи Моисеемъ закона: „все, что сказалъ Господь, сдѣлаемъ и будемъ послушны“ (Иех. xxii, 7).

довательно, порядокъ ихъ призванія долженъ быть сохраненъ. Но притча прилагается прежде всего не къ іудеямъ и язычникамъ, а скорѣе къ двумъ классамъ іудейского народа: сказано не *язычники*, а «*мытари и блудницы прежде васъ войдутъ въ Царствіе Божіе*», хотя первые, если бы они подразумѣвались въ притчѣ, гораздо скорѣе вызвали бы ихъ соревнованіе (Дѣян. xxii, 21, 22; Рим. x, 21, 22). Нѣтъ нужды отвергать приложеніе притчи къ язычникамъ и іудеямъ, такъ какъ весь іудейскій народъ нравственно стоялъ въ такомъ же отношеніи къ языческому миру, въ какомъ болѣе самоправедные между ними стояли къ завѣдомымъ грѣшникамъ. Но іудей и язычникъ въ ихъ взаимномъ отношеніи между собою и въ ихъ различныхъ отношеніяхъ къ царству Божію впервые ясно выступаютъ лишь въ слѣдующей притчѣ.

ПРИТЧА ОДИННАДЦАТАЯ.

О ЗЛЫХЪ ВИНОГРАДАРЯХЪ.

Мате. xxI, 33—45; 12 Марк. xII, 1—12; Лук. xx, 9—19.

ДОСПОДЬ нашъ, сказавъ предъидущую притчу, еще не отпускаетъ Своихъ слушателей. Онъ хочетъ докончить начатое поученіе. „*Выслушайте другую притчу*“, говорить Онъ, предлагая еще слово предостереженія и вразумленія. Произнесенная въ присутствіи фарисеевъ и народа, она у ев. Матея кажется болѣе обращеною къ первымъ, а у ев. Луки къ народу (xx, 9); но въ этомъ нѣть существенного различія. «*Былъ некоторый хозяинъ дома, который насадилъ виноградникъ*». Введеніе притчи и затѣмъ послѣдующія выраженія указываютъ, и не безъ намѣренія, на текстъ Исаіи, ч., 1—7. Тотъ, кто пришелъ не разрушить, а исполнить законъ и проро-

Ауст. Орг. Imperf. одинъ между древними справедливо толкуетъ значеніе притчи, замѣчая несообразность приложенія ея къ іудею и язычнику. Неправильное толкованіе Оригена, начинающееся словами: *ѡς ἐροι δοχεῖτ, даетъ поводъ думать, что въ Церкви было въ ходу другое объясненіе, прямо высказанное Иеронимомъ: „Другіе не думаютъ, чтобы притча эта была о язычникахъ и іудеяхъ, но просто о грѣшникахъ и праведникахъ“.*

ковъ, останавливается на словахъ пророка тѣмъ охотиѣе, что враги обвиняли Его въ непріязненномъ расположениі къ закону и пророкамъ. Не во вѣшней только формѣ, но и по внутреннему строю притчи Онъ связываетъ Свое собственное явленіе со всѣмъ прошлымъ въ исторіи народа, представляетъ его вѣнцомъ и завершеніемъ всѣхъ дѣлъ Божіихъ, впродолженіе тысячелѣтія, по отношенію къ Своему народу. И не съ однимъ только этимъ текстомъ у пророка Исаіи Онъ связываетъ Свое ученіе. Виноградная лоза ¹⁾), виноградникъ ²⁾), какъ аналогическіе символы Царствія Божія, проводятся чрезъ весь Ветхій Завѣтъ (Второз. xxxii, 32; Исаіи xxvii, 1—7; Іер. II, 21; Іезек. xv, 1—6, xix, 10; Осіи x, 1). Виноградъ самое скромное и въ то же время благороднѣйшее растеніе. Онъ—таинственная *виноградная лоза* (Іоан. xv, 1), за долго прежде сравниваемъ быль съ нею ³⁾ въ пророчествахъ (Быт. xl ix, 11). Это небольшое деревцо развѣтвляется и раскидывается, простираетъ свои побѣги и вѣтви во всѣ стороны ⁴⁾), такъ что виноградъ, принесенный Господомъ изъ Египта, по выражению псалмопѣвца, „*исполнилъ всю землю*“ (lxxix). Проводя такое подобіе, нельзя не замѣтить, что виноградникъ отличается тѣмъ особенно, что никакая другая собственность не цѣнилась такъ wysoko и не приносила столь обильного дохода (Пѣсн. II, viii, 11, 12), требуя однакоже отъ виноградарей неусыпнаго старанія и ухода и не одновременно, но во всѣ времена года ⁵⁾.

¹⁾ На монетахъ Маккавеевъ часто встрѣчается изображеніе символа Палестинны: виноградная лоза, кисть или виноградный листъ. Deyling, Obss. sac. v. III, p. 236: „виноградная кисть, также виноградный листъ и пальма, какъ видно по муміямъ, были символами Іудеи“.

²⁾ Бернардъ (in Cant. Serm. 30) проводить подобіе церкви винограднику: „Насаждена въ вѣрѣ, коренится въ любви, окопана браздою устава (дисциплины), удобрена слезами кающихся, орошена словомъ проповѣди, и такимъ образомъ несомнѣнно изобилующая виномъ, въ которомъ заключается веселіе и нѣть излишства: виномъ услаждающимъ, а не сластолюбие возбуждающимъ. Сie - то вино веселитъ сердце человѣка, его-то вкушаютъ съ веселіемъ ангелы“. Ср. August. Serm. lxxxvii, 1 и Ambros. Expos. in Lyc. ix, 29.

³⁾ Гроцій: лоза похваляется въ притчѣ (Суд. ix, 13), что Богъ и люди увеселяются ея сокомъ, чтѣ, въ наиболѣе истинномъ смыслѣ, говорится о крови Христа.

⁴⁾ Plin. Hist. nat. xv, 3.

⁵⁾ Cato: „нѣть имѣнія болѣе цѣннаго и требующаго болѣе ухода“. Всѣ призванные воздѣлывать духовный виноградникъ могутъ находить прекрасную аналогию у Виргилія (Georg. II, 397—419):

По словамъ Исаи, виноградникъ и церковь іудейская суть одно и то же. «Виноградникъ Господа Саваоа есть домъ Израилевъ, и мужъ Іуды — любимое насажденіе Его» (у, 7.). Затѣмъ тутъ сказано, что онъ не отданъ другимъ, но что онъ опустошены и разорены. Въ притчѣ же, гдѣ виноградникъ переданъ болѣе честнымъ виноградарямъ, и судъ произносится не надъ нимъ, а надъ тѣми, которые такъ безстыдно старались имъ овладѣть, онъ означаетъ скорѣе идею Царствія Божія, для осуществленія ⁶⁾ которой іудеи и послѣдовательно язычники находились въ благопріятныхъ условіяхъ, но, оказавшись несостоятельными, лишены были права, которымъ могли воспользоваться. Въ самомъ дѣлѣ, по мѣрѣ того какъ Израиль по плоти былъ призываемъ первый осуществить Царствіе Божіе, можно сказать, что виноградникъ временно былъ іудейскою церковью; но это положеніе было случайное и временное, а не необходимое и непрерывное, какъ это вполнѣ доказали послѣдствія. Роковое заблужденіе іудеевъ, противъ котораго свидѣтельствовали пророки (Іер. viii, 4), Иоаннъ Креститель (Мате. iii, 9) и часто Самъ Господь Иисусъ (Мате. viii, 12; Лук. xiii, 29), состояло въ томъ, что они народъ свой считали тожественнымъ и нераздѣльнымъ съ Царствомъ Божіимъ.

Хозяинъ—болѣе чѣмъ обыкновенный владѣлецъ этого виноградника: Онъ самъ его насадилъ (Ісх. xv, 17; Псал. xlii, 3). Насажденіе духовнаго виноградника имѣло мѣсто при Моисеѣ и Иисусѣ Навинѣ въ установленіи іудейскаго законодательства въ землѣ Ханаанской и описывается въ Второз. xxxii, 12 — 14; ср. Іезек. xvi, 9—14; Неем. ix, 23—25. Но Онъ на этомъ

„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“.

(„Затѣмъ, нужно одѣть лозу, чтобы она не истощалась: всю почву, трижды или четырежды въ году, нужно разрыхлять; затвердѣлый дернъ постоянно разбивать кирками, со всего растенія снимать его листья. Трудъ земледѣльца, подобно колесу, совершается круглый годъ“).

⁶⁾ См. Orig. Comm. in. Matt. in loc.

не остановился. Насадивъ, «онъ обнесъ его оградою, выкопалъ въ немъ точило ⁷⁾ и построилъ башню».

Ограда эта была или простая «каменная стѣна» (Притч. xxiv, 31; Числ. xxii, 24; Ис. v, 5; Мих. i, 6), или заборъ изъ терна, или живая изгородь, обыкновенно устраиваемая на востокѣ изъ колючаго дикаго аloe, надежно защищающаго виноградникъ отъ его враговъ—лисицы (Пѣсн. ii, 15; Неем. iv, 3) и вепря (Пс. zxxix, 14) лучше всякой каменной стѣны ⁸⁾). У Исаии (v, 5) виноградникъ имѣеть обѣ ограды. «Точило» составляло обыкновенную принадлежность. Не менѣе нужна была и «башня» ¹⁰⁾), подъ которую мы разумѣемъ не кioskъ или роскошное строеніе, служащее для удовольствія, а помѣщеніе для стражей и для собраннаго винограда. Здѣсь самъ собою представляется вопросъ, останавливающій толкователя притчи. Должны ли мы придавать

⁷⁾ Δηρός, torcular, точило, у ев. Марка ὅπολήμον, lacus,—объ этомъ послѣднемъ только собственно и можетъ быть сказано, что оно выкопано. Шарденъ видѣлъ нечто подобное въ Персіи. Точила выкладывались камнемъ; иногда ихъ вырубаютъ въ скалѣ. Собранный въ точило виноградъ давили обыкновенно ногами (Суд. iv, 27; Неем. xiii, 15; Ис. lxiii, 3); выдавленный сокъ стекаль сквозь рѣшетчатое отверстіе (въ подточило, внизу подставленное—lacus vinarius, по Колумеллѣ). См. Dictionary of the Bible s. v. Wine-press. Tristram Natural history of the Bible p. 509: „Древнія точила принадлежать къ числу интереснѣйшихъ остатковъ Палестины и служатъ памятникомъ промысла израильтянъ до временъ пльна“.

⁸⁾ См. Greswell, Exposition of the Parables, vol. V, pag. 4.

⁹⁾ Hom. H. xviii, 564; Virg. Georg. ii, 371: „Загороди также должно заплестъ“.—Tristram, Nat. hist. of the Bible pag. 430.

¹⁰⁾ Такія временные башни я часто видѣлъ въ Испаніи въ то время, когда созрѣвающія грозды могли искушать прохожихъ; и онѣ тѣмъ болѣе необходимы, что виноградникъ обыкновенно лежитъ открыто при дорогѣ безъ какого бы то ни было прикрытия. Площадка дѣлается высоко изъ досокъ и столбовъ и закрывается рогожами для защиты отъ солнца; и на ней, имѣющей далекій видъ кругомъ, помѣщается караульщикъ съ длиннымъ ружьемъ. Нибуръ старшій (Bechreib. v. Arab. p. 38) говоритъ: „въ гористомъ округѣ Іемена я видѣлъ по мѣстамъ какбы гнѣзда на деревьяхъ, въ которыхъ помѣщались Арабы для того, чтобы караулить свои поля. Въ Техаммѣ, гдѣ деревьевъ было менѣе, они строили для этой цѣли высокія и легкія башни.“ Вардъ (View of the Hindoos, vol. II, p. 327) замѣчаетъ: „дикіе кабаны и буйволы (Silvestres urii, Georg. ii, 374) дѣлаютъ опустошительный набѣгъ на поля и сады Индусовъ; для того, чтобы прогонять ихъ, караульщики помѣщаются на возвышенныхъ крытыхъ площадкахъ въ полихъ; иногда на холмахъ, сдѣланныхъ изъ земляного дерна; и караульщики часто бываютъ вооружены пращами, которые они употребляются съ замѣчательной ловкостью и силой для того, чтобы прогонять хищниковъ всякаго рода“.

особое значеніе этимъ подробнотямъ? или должно принять ихъ лишь за дополненіе картины въ смыслѣ общаго Божія про-мысленія о Своей церкви, въ смыслѣ дарованія ей всѣхъ средствъ, потребныхъ для жизни и благочестія избраннаго народа? Въ этомъ и другихъ подобныхъ случаяхъ многіе допускаютъ только послѣднее. Какъ бы ни объясняли точило и башню ¹¹⁾, имѣя въ виду текстъ Ефес. п, 14, гдѣ законъ представленъ средостѣніемъ ¹²⁾ между іудеями и язычниками, трудно не признать въ огражденіи виноградника духовнаго значенія. Чрезъ огражденіе посредствомъ закона іудеи сдѣлались народомъ отдельнымъ («вотъ народъ живеть отдельно, и между народами не числится» — Числ. xxiii, 9); такъ что законъ, ставши стѣною отдѣлявшую и вмѣстѣ оборонительную ¹³⁾, «стѣною огненнюю» (Зах. п, 5; ср. Пс. cxxiv, 2; Иса. xxvii, 3), явно охранялъ ихъ отъ окружающихъ языческихъ племенъ, отъ заразы идолопоклонства и служилъ залогомъ покровительства Божія. Не должно забывать, что не только по внутреннему, но и по своему внешнему географическому положенію, Іудея была отвсюду ограждена и защищена своимъ положеніемъ: съ востока она отдѣлялась рѣкою Йорданомъ и двумя озерами, съ юга — пустынею и гористою Идумею, съ запада — моремъ и съ сѣвера Анти-Ливаномъ; такъ что, по выражению Витринги, Господь Богъ въ Своемъ соѣтѣ опредѣлилъ, чтобы Израиль жилъ уединенно. Не столь легко съ ясностью усмотреть духовные залоги, преобразуемые точиломъ ¹⁴⁾ и башнею ¹⁵⁾. Многія, отчасти произвольныя, хотя и

¹¹⁾ *Deliisch*, въ параллельномъ текстѣ Исаіи. Служаща для обороны и украшенія башня посреди виноградника есть Іерусалимъ, царградъ съ Сіономъ, царскою крѣпостью (Мих. IV, 8). Точило есть храмъ, откуда истекаетъ потокъ, напоющій сладости (Псал. xxxv, 9), къ которому стремится жаждущая душа (Пс. хы).

¹²⁾ Μεσοτοίχου τοῦ φραγμοῦ тамъ, какъ φραγμὸς здѣсь.

¹³⁾ Амвросій Exp. in Luc. ix, 24;

¹⁴⁾ См. Иринея, Con. Haer. IV, 36 „Ископалъ точило, приготовилъ вмѣститель духа пророчества“.—Ambr. Exg. in. Luc. ix, 24.

¹⁵⁾ Исаія V, 2 упоминаетъ еще о двухъ благотвореніяхъ: виноградникъ на-сажденъ на вершинѣ утчненной горы (*apertos Bacchus amat colles, Virgill*); почва была очищена отъ камней (4 Цар. III, 19)—что указывало на изгнаніе ханаанянъ, дабы они не простерли руки своихъ къ беззаконію (Пс. cxxiv, 3). Въ Иезек. XVI находимъ назидательную параллель съ этой притчею.

осторожныя попытки въ этомъ родѣ оказались неудачными и не привели къ какому либо общему соглашению.

Все сдѣлавъ для благоустройства виноградника, хозяинъ отдалъ его виноградарямъ,—не сказано, на какихъ условіяхъ, но, какъ ясно изъ послѣдующаго, заключивъ съ ними договоръ получать съ нихъ опредѣленную часть плодовъ своевременно.—Такъ какъ виноградари очевидно должны быть отличаемы отъ виноградника, который они должны воздѣлывать и хранить, то мы должны разумѣть подъ ними духовныхъ вождей народа, которымъ Богъ далъ право сидѣть на Моисеевомъ сѣдалищѣ и съ него поучать народъ (Мал. II, 7; Іезек. xxxiv, 2; Мате. xxviii, 2, 3). Самый же виноградникъ естественно означаетъ цѣлый народъ, который, подъ руководствомъ своихъ вождей и учителей, долженствовалъ принести плодъ праведности предъ Господомъ¹⁶⁾). Поручивъ свой виноградникъ попеченію виноградарей, хозяинъ «отлучился, и какъ говорить ев. Лука, на долгое время». Въ чудесахъ, сопровождавшихъ освобожденіе народа изъ Египта, въ Синайскомъ законодательствѣ, заселеніи Ханаана, Богъ былъ какбы явнымъ, непосредственнымъ водителемъ народа, вступалъ съ нимъ въ завѣтъ; послѣ того снова удалился временно и пересталъ говорить съ нимъ лицемъ къ лицу (Второз. xxxiv, 10—12), но терпѣливо ожидалъ, какое дѣйствие произведеть законъ и какъ они будутъ поступать подъ руководствомъ своихъ духовныхъ вождей и какой принесутъ плодъ¹⁷⁾).

«Когда же приблизилось время плодовъ, онъ послалъ своихъ слугъ къ виноградарямъ взять свои плоды»,—часть, принадлежавшую хозяину, какова бы она ни была (Пѣсн. VIII,

¹⁶⁾ Морисъ (Frederick Maurice) замѣтилъ автору толкованій до изданія ихъ въ свѣтъ слѣд.: „Я вообще не сомнѣваюсь въ истинѣ этого толкованія, но оно мнѣ кажется скорѣе отводомъ отъ трудности, которой вовсе неѣть ни въ притчѣ, ни въ нашемъ разговорномъ языкѣ о Церкви. Церковь и поучаетъ, и поучается; но наставники не суть только служители; Церковь одного поколѣнія поучаетъ церковь другаго исторію, дѣяніями, словами, заблужденіями и пр. Церковь же, вѣкъ времени существующая, неизмѣняемое тѣло, поучаетъ членовъ церкви, существующей въ каждомъ періодѣ времени“.

¹⁷⁾ Ambros. Expos in. Iuc. ix, 23: „Онъ на долгое время удалился, дабы не очень поспешно показалось востребованіе; ибо чѣмъ синходительнѣе великодушіе, тѣмъ неизвинительнѣе упорство. Феофилактъ: ἡ ἀποδημία τοῦ Θεοῦ, ἡ μαρτυρομία. Bengel: innuitur tempus divinae taciturnitatis, ubi homines agunt pro arbitrio.“ См. Іез. VIII, 12; Пс. IX, 5.

12). Конечно не было времени, когда бы Богъ не требовалъ послушанія, благодарности, любви отъ Своего народа; всякое время въ нѣкоторомъ смыслѣ есть время благопріятное (Ис. v, 7), но такого выраженія требуютъ обстоятельства притчи. Да и въ исторіи душъ и народовъ наступаетъ иногда особенная пора, напоминающая о принесеніи плодовъ, когда Богъ требуетъ ихъ съ большою противъ обыкновенного строгостю, когда очень дурно приходится той душѣ или тому народу, которые являются безплодными. Но, спросять, какъ отличить *слугъ*, существующихъ принять плоды, отъ *виноградарей*? Различіе въ томъ, что *слуги*, т. е. пророки и другіе высшіе служители и посланники Божіи, были посланы къ избранному народу; они возставали въ критической эпохи, свыше облекаемые властію, сопряженною съ ихъ посольствомъ; виноградари, напротивъ, были всегдашніе блюстители закона, власть которыхъ была обусловлена самою теократіею¹⁸⁾). Касательно принятія плодовъ, или, по выражению ев. Луки «*плодовъ изъ виноградника*», Ольстгаузенъ¹⁹⁾ справедливо разсуждаетъ, что подъ этимъ должно понимать не особенные подвиги, не честность и правоту жизни, а покаяніе и внутреннее расположение къ истинной сердечной праведности, чего законъ не способенъ былъ произвести. Это не значитъ, что законъ вовсе остался безъ вліянія на праведную жизнь: онъ прескачетъ грубое проявленіе грѣха и обличаетъ скрытую его скверну; такимъ образомъ праведность по закону можетъ приносить плодъ, но для ея совершенства необходимо сознавать потребность искупленія, ея

¹⁸⁾ Бенгель: „слуги суть необычайные и болѣе знатные служители; виноградари—обыденные“.

¹⁹⁾ Апѣ тобъ харпой, система отдачи полей въ аренду, употребительная во Франції, Италии и въ Россіи. Плиній, Ер. ix, 37 находитъ въ этой арендной системѣ единственное средство для получения дохода съ своихъ помѣстій. Medendi una ratio si non summo, sed partibus locem. При этомъ назначались смотрители и сторожа (exactores и custodes), отличавшіеся отъ другихъ слугъ; они постоянно жили на самой фермѣ для приема слѣдующей части урожая.—Шардэнъ (*Voyage en Perse*, vol. v, 385, Langles ed.) находилъ ту же систему въ Персіи, и примененіе ею не мало служить къ объясненію притчи. Этотъ договоръ, говорить онъ, повидимому есть частная сдѣлка, но тѣмъ не менѣе въ немъ заключается непрестанный поводъ къ обманамъ, спорамъ и насилиямъ, при чемъ правосудіе никогда почти не соблюдаются и, къ большей странности, положеніе собственника всегда плохо и выгоды его страдаютъ. См. *Du Cange* подъ сл. *Medietarius*, *Medietas*.

истинную основу (Рим. iii. 20). Итакъ, слуги являются здѣсь подвижниками, пробуждающими эту духовную потребность, они возвѣщаютъ обѣтованіе о пришествіи Иисуса Христа; но невѣрные виноградари, употребившие во зло свое призваніе, не признаются и умерщвляютъ этихъ провозвѣстниковъ благодати.

Время «собиранія плодовъ», по закону левитовъ, наступало не прежде пяти лѣтъ послѣ насажденія винограда. «Три года плоды должно было почитать за необрѣзанные и потому несобираемые; въ четвертый годъ они должны были быть посвящаемы для празднествъ Господнихъ». Въ пятый же годъ виноградари могли сами ъсть плоды и давать другимъ (Лев. xix, 23—25). Въ теченіе этого столь долгаго періода виноградари могли считать себя не наемными работниками, а собственниками, и это служить къ объясненію послѣдующаго.

«Виноградари, схвативъ слугъ его, иного прибили, иного убили, а иного побили камнями. Опять послалъ онъ другихъ слугъ, большиe прежняго; и поступили съ ними также». Два послѣдующіе евангелиста говорятъ подробнѣе первого о злобѣ виноградарей, а ев. Лука прямо излагаетъ, какъ они, надѣясь на безнаказанность, переходятъ отъ дурнаго къ худшему. Когда пришелъ первый слуга, они *«прибивъ его, отослали ни съ чѣмъ»*. Слѣдующаго они, *«прибивъ и обругавъ, отослали ни съ чѣмъ»*, или, слѣдя ев. Марку, который опредѣляетъ самое свойство оскорблѣнія, они *«камнями разбили голову²⁰⁾ и отослали его съ безчестіемъ²¹⁾*. Можно подумать, что здѣсь не вполнѣ высказано, какимъ именно поруганію и позору подверглись эти

²⁰⁾ Εκεφαλαιώσαν (Марк. xii, 4). Это своеобразное употребленіе глагола, употребляемаго лишь съ цѣлью суммировать или подвести подъ одну главу; хорощій примѣръ такого употребленія его находится въ посланіи Варнавы, гдѣ о сынахъ Божіемъ говорится, что Онъ пришелъ во плоти, *ἴνα τὸ τέλεον τῶν ἀμαρτιῶν κεφαλαιώσῃ τοῖς διώχεσιν ἐν θανάτῳ τοῖς προφήτας αὐτοῦ* (с. v.). Предположеніе Векфильда (Silv. Crit. II, 67), что (έκεφαλαιώσαν) здѣсь означаетъ breviter vel summatim egerund—они „быстро покончили съ нимъ“, или какъ объясняетъ его Лайтфутъ, указывая на то обстоятельство, что слуга пришелъ требовать платы—„они покончили счеты съ нимъ“ (въ ироническомъ смыслѣ)—совершенно несостоительно. Винилитный падежъ αὐτόν рѣшительно говорить противъ такого толкованія, равно какъ и противъ предположенія Теофилакта: *συνετέλεσεν καὶ ἐκορόφωσαν τὴν ὄψην*.

²¹⁾ Απέστειλαν ἡτιμωμένου или какъ въ лучшихъ текстахъ *ἡτίμησαν*.

слуги,—быть можетъ на подобіе того, какъ «Аннонъ взялъ (2 Цар. х, 4) слугъ Давидовыхъ и обрилъ каждому изъ нихъ половину бороды и обрѣзаль одѣжды ихъ на половину до чрестья и отпустилъ ихъ» (2 Цар. х, 4). Третьяго «изувѣчивъ выгнали», можетъ быть оставя его еле живымъ. У двухъ первыхъ евангелистовъ, виноградари простираютъ свою злобу до избіенія нѣкоторыхъ изъ второстепенныхъ посланцевъ, тогда какъ у ев. Луки это крайнее звѣрство учинено надъ сыномъ; такимъ образомъ послѣдній евангелистъ представляетъ рядъ возрастающихъ оскорблений; первые же повидимому болѣе сообразуются съ историческими фактами, такъ какъ нѣкоторые изъ пророковъ не только подвергались оскорблениямъ, но и были умерщвлены. Такъ, если вѣрить іудейскому преданію, Іеремія былъ побитъ каменьями отъ изгнаниковъ въ Египтѣ; Исая былъ распиленъ по приказанію царя Манассіи. Въ доказательство того, что ни мало не преувеличено это описание, свидѣтельствующее о неблагодарности народа, смотри Іер. xx, 1, 2; xxxviii, 15; xxxviii, 6; 3 Цар. xviii, 13; xix, 14; xxii, 24—27; 4 Цар. vi, 31; xxi, 19; 2 Паралипом. xxiv, 19—22; xxxvi, 15, 16, а также Дѣян. vii, 52; 1 Фесс. ii, 15. Лучшимъ же къ тому комментаріемъ служать слова посланія къ Евреямъ: „другіе испытали поруганіе и побои, а также узы и темницу; камнями побиваемы были, перепиливаемы, подвергаемы пыткѣ, умирали отъ меча тѣ, которыхъ весь міръ не былъ достоинъ» (xi, 37, 38).

Терпѣніе хозяина, при такихъ необычайныхъ обидахъ, достойно удивленія. Онъ отправляетъ одного за другимъ посланниковъ, дабы возвратить злыхъ людей къ чувству своего долга, вместо того, чтобы прямо лишить ихъ обладанія виноградникомъ и подвергнуть заслуженной ими немедленной карѣ. Но все это разительно проявляеть великое милосердіе и долготерпѣніе. «Я посыпалъ къ вамъ всѣхъ рабовъ Моихъ, пророковъ, посыпалъ съ ранняго утра, чтобы сказать: не дѣлайте этого мерзкаго дѣла, которое Я ненавижу» (Іер. xliv, 4).—«И сдѣлались упорны и возмущились противъ Тебя, и презрѣли законъ Твой, убивали пророковъ Твоихъ, которые увѣщевали ихъ обратиться къ Тебѣ, и дѣлали великая оскорбления» (Неем. ix, 26). Все изложенное здѣсь исповѣданіе левитовъ служитъ само по себѣ превосход-

нымъ толкованіемъ на эту притчу. «*Напослѣдокъ послалъ имъ сына своего*», или болѣе трогательными словами ев. Марка, «*имѧ же еще одного сына, любезнаго ему, напослѣдокъ и его послалъ къ нимъ, говоря: постыдятся сына моего*» (ср. 1, 1, 2). Хозяинъ выражаетъ убѣженіе, что если тѣ злые люди оскорбили и наругались надъ низшими посланцами, то они конечно окажутъ уваженіе къ его сыну. Это обстоятельство затрудняетъ нѣкоторыхъ толкователей, такъ какъ Тотъ, Кого представляетъ хозяинъ виноградника, не могъ не знать при самомъ началѣ, какъ встрѣтить Его Сына тѣ, къ которымъ Онъ посыпалъ Его. Затрудненіе конечно есть здѣсь, но оно встрѣчается всегда, какъ только бываетъ нужно соглашать свободу человѣка съ предѣдѣніемъ Бога ²²⁾). Мы знаемъ, что одно съ другимъ примиримо, и знаемъ также, что не можемъ примирить ихъ, и это есть единственное рѣшеніе вопроса. Описаніе этого послѣдняго изъ посланниковъ въ качествѣ сына хозяина, «*возлюбленнаго сына*», съ возможной опредѣленностью показываетъ разность сана между Христомъ и пророками, высокое достоинство Того, Кто былъ Сыномъ въ высшемъ значеніи слова ²³⁾ (Евр. iii, 5, 6); и нѣкоторые другие изъ слушавшихъ безъ сомнѣнія хорошо понимали смыслъ Его словъ. Они понимали предъявляемое Имъ черезъ то право уличить Его, хотя и не могли вооружиться на Него Его же словами и обвинить по всей строгости за провозглашеніе Себя Сыномъ Божіимъ, какъ Онъ дѣйствительно называлъ Себя (Іоан. v, 18). Въ этомъ посланіи Своего Сына Отцемъ Небеснымъ является послѣднее и конечное усиленіе милосердія Божія. Если оно не успѣеть, то съ одной стороны истощены уже средства небесной любви, а съ другой тѣ, чей грѣхъ былъ причиною неуспѣха, исполнили мѣру своей виновности.

«*Но виноградари, увидѣвъ сына, сказали другъ другу:*

²²⁾ Бл. Іеронимъ: „то, что сказано Имъ—постыдятся Сына Моего—сказано не по неѣденію; потому что какъ можетъ не знать хозяинъ, видя, что въ этомъ мѣстѣ подразумѣвается Богъ? Но о Богѣ всегда говорится какъ о сомнѣвающемся, дабы сохранена была свобода воли человѣка“. Ср. Амвросій, De fide, 17, 18.

²³⁾ На этомъ часто настаиваютъ первые церковные писатели, доказывая божественность Сына. Ambr. De fide v, 7: „Замѣть, что прежде называлъ слугъ, а потомъ Сына, дабы знали, что Единородный Сынъ Божій по божеству не имѣть ни имени, ни общей доли съ рабами“. Ср. Iren. Con. Haer. vi, 38.

это наследникъ; пойдемъ, убьемъ его, и завладнемъ наследствомъ его». Небезынтересно сравнить Иоан. XI, 47—53 и заговоръ противъ Иосифа его братьевъ: «они, увидя его издали, прежде нежели онъ подошелъ къ нимъ, стали умышлять противъ него, чтобы убить его. И сказали другъ другу; вотъ идетъ этотъ сновидецъ. Пойдемъ теперь и убьемъ его... и увидимъ, что будетъ изъ его сновъ» (Быт. XXXVII, 19—20). Подобно тому, какъ эти, думая разстроить намѣренія Божіи относительно своего меньшаго брата, способствовали ихъ исполненію, такъ законники іудейскіе, возставая противъ предначертаній Божіихъ обѣтованій относительно Христа, сдѣлались орудіями осуществленія оныхъ²⁴⁾ (Дѣян. III, 18, IV, 27, 28).—«Вотъ наследникъ»: слово это употреблено не въ обширномъ значеніи, какъ синонимъ наследника и господина (*heres* и *dominus*), но въ тѣснѣшемъ смыслѣ лица, которому принадлежитъ наследство; оно теперь не въ его владѣніи, но въ свое время оно ему дѣйствительно достанется не по человѣческимъ понятіямъ съ мыслю о смерти, но по свободному опредѣленію, отъ дѣйствительного владѣтеля. Христосъ есть «Наслѣдникъ всего» (Евр. I, 2), не потому, что онъ Сынъ Божій, ибо церковь всегда обличала аріанъ, скрывавшихъ подъ такимъ толкованіемъ свою ересь, но потому, что Онъ есть сынъ человѣческий (Ефес. I, 20—21; Фил. II, 9—11). «Господь Иисусъ Христосъ, по выражению Феодорита, есть наследникъ всего не какъ Богъ, но какъ человѣкъ, ибо въ смыслѣ Ипостаси Онъ есть Творецъ всего». Сердце говоритъ во услышаніе предъ Богомъ (Пс. LIII, 1), помышленіе сердецъ человѣческихъ есть истинное человѣческое слово, а потому оно и принимается здѣсь за устное слово. Въ самомъ дѣлѣ, мы не можемъ представить себѣ, чтобы фарисеи въ своихъ сокровеннѣйшихъ совѣтахъ, сколько бы другъ другу ни вѣрили, съ какою бы смѣлостью ни смотрѣли на свое собственное вѣроломство, прямо высказали: «это Мессія, а потому умрѣтъ Его». Но они желали, чтобы за ними оставалось наследство. Что Богу угодно было сдѣлать преходящимъ и времененнымъ, пригоднымъ до поры преобразованія, то они хотѣли упрочить за собой навсегда, такъ какъ они

²⁴⁾ Бл. Августинъ: „они убили, чтобы обладать всѣмъ; и потому именно, что они убили, они потеряли“.

пользовались правами и преимуществами, которыхъ надлежало имъ лишиться съ уничтожениемъ несовершенного порядка вещей и со введеніемъ совершенного, или, вѣрнѣ, когда прежнее не уничтожалось, а получало лучшее устройство, давало высшія преимущества, о которыхъ однако они не заботились. Великій Зодчій восхотѣлъ разрушить временное, до срока стоявшее зданіе, а его намѣренію воспротивились ²⁵⁾ низшіе строители, воспротивились до послѣдней крайности. Что Богъ основалъ, тѣмъ они хотѣли владѣть безъ Бога и вопреки Богу; они вообразили, что это для нихъ возможно. Въ самомъ дѣлѣ, всякое самооправданіе не есть ли покушеніе умертвить наслѣдника и завладѣть Божескимъ наслѣдствомъ, не есть ли стремленіе захватить и низвести въ себя тотъ свѣтъ, который имѣеть значеніе свѣта, пока мы признаемъ его чѣмъ то высшимъ насть, въ чемъ человѣку позволено быть участникомъ, но чего онъ самъ не можетъ произвести, и чѣмъ не можетъ располагать какъ своимъ удѣломъ или своею собственностью, но что лишь свыше можетъ быть ему ниспослано? Это свѣтъ, который, при самомъ покушеніи обратить его въ свою принадлежность, неизбѣжно утрачивается и гаснетъ, подобно тому, какъ погасъ бы и лучъ нашего естественного свѣта, если бы мы отрѣзали его отъ его свѣтозарнаго источника.

«И схвативъ его, вывели изъ виноградника и убили» Всѣ три евангелиста изображаютъ сына «выведеннымъ вонъ изъ виноградника»: это невольно напоминаетъ намъ о Томъ, Кто «пострадалъ виѣ вратъ» (Евр. хш. 12. 13; Иоан. хх, 17), Кто былъ отлученъ, по замыслу осудившихъ Его на казнь, отъ народа Божія и отъ всякаго участія въ его обѣтованіяхъ. Такъ, когда Навуоѣй погибъ за хулу на Бога и царя, т. е. за преступленіе теократическихъ законовъ, его вывели вонъ изъ города и побили камнями ²⁶⁾ (3 Цар. ххI, 13, ср. Дѣян. vii,

²⁵⁾ Иларій: „замыселъ дѣлателей, убіеніемъ наслѣдника, захватить наслѣдство, это есть суетная надежда—смертью Христа удержать славу Закона“. Григорій: „эти слова показываютъ, что священники и законники іудейского народа всеми силами старались посредствомъ закона Божія угождать своему честолюбію и корыстолюбію“.

²⁶⁾ Смерть Навуоѣя, пострадавшаго изъ-за своего виноградника, часто принимается за пророческій образъ смерти Христа.—Амвросій, Exp. in Luc. ix. 33: „Радуйся, виноградникъ, достойный такого стражи: не кровь одного Навуоѣя, но

58; ххI, 30). По ев. Марку, виноградари сперва убили сына и потомъ тѣло его выбросили вонъ (хп, 8); они отказали ему въ обрядѣ погребенія, извергли его на позорище, какбы говоря, что *таковъ ихъ отвѣтъ* на требование хозяина. Господь такъ мало сомнѣвается, до какой крайности будетъ простиаться ненависть Его враговъ, что въ притчѣ изображаетъ предъ ними то преступленіе, которое они въ сердцахъ своихъ уже замышляли и которое чрезъ нѣсколько дней явилось на свѣтъ уже совершившимся, не побуждая ихъ чрезъ то къ преступленію, но чтобы показать имъ, какъ въ зеркалѣ, весь его ужасъ и, если можно, устрашить ихъ²⁷⁾.

Но такъ какъ этого не послѣдовало, и они, подобно виноградарямъ притчи, рѣшились на преступленіе,—то какого приговора должны были они ожидать? Это также отражалось для нихъ въ зеркалѣ, предъ ихъ глазами поставленномъ. «*Итакъ, когда придетъ господинъ виноградника, что склоняетъ онъ съ виноградарями тѣми?*»? Поучительно замѣтить, что цѣлый рядъ поколѣній, впродолженіе столькихъ вѣковъ исполнявшихъ мѣру неправоты Израиля, представляется въ видѣ одного общества виноградарей; ибо дѣйствительно слово Божіе не подчиняется нашему скучному номинализму, по которому народъ не болѣе какъ подходящій терминъ для означенія совокупности отдѣльныхъ личностей. Предъ Богомъ народы суть живые организмы, имѣющіе свое нравственное единство, отъ поколѣнія къ поколѣнію переходящее. Если бы это было иначе, то и догматъ о грѣхопаденіи нашего праотца не имѣлъ бы значенія и не понятны были бы слова Спасителя (Мате. ххIII, 32—35). Нѣть ничего жестокаго въ законѣ Богоправленія, который вооружается противъ нашего эгоизма, нашего самовыдѣленія; ибо если есть жизнь цѣлаго, то есть жизнь и каждой части, а потому каждый среди поколѣнія, послѣднею каплею переполнившаго мѣру, подлежацій за

безчисленныхъ пророковъ и, что еще болѣе, драгоценная кровь Господа освятила тебя. Навуѣй защищалъ временный виноградникъ; тебя же на вѣки насадила для насы страдальческая смерть многихъ мучениковъ; тебя крестъ апостоловъ, соревнователь Господнихъ страстей, распроstrанилъ въ концы міра“.

²⁷⁾ Примѣръ подобного обличенія неправедности, какъ послѣднаго средства отвратить людей отъ грѣховной жизни, представляется въ предсказаніи Елисея царю Азазлу. 4 Цар. viii, 12—15.

неправоту свою и своихъ отцовъ карѣ, каждый имѣть возможность личною вѣрою и покаяніемъ спастись отъ общаго осуждения. Таковой конечно не можетъ избавиться отъ своей доли во внѣшнемъ бѣствіи (хотя часто посреди Іерусалимскаго погрома остается Пелла, среди всемирнаго истребленія потопомъ есть ковчегъ), все же онъ спасается отъ бѣды изъ бѣды, отъ гнѣва Божія, которому внѣшнее злополучіе служитъ образомъ и выражениемъ (Іер. xxxix, 11; Іезек. xi, 16).

Для сохраненія правдоподобія въ изложеніи, Сыну уже нельзя быть исполнителемъ конечнаго отмщенія неблагодарнымъ и жестокимъ виноградарямъ. Онъ умерщвленъ и не можетъ, подобно тому, Кого прообразуетъ, воскреснуть, чтобы покарать преступниковъ. Это совершилъ (въ первый разъ названный такъ) «хозяинъ виноградника» и въ этомъ нѣтъ ничего несогласнаго съ ученіемъ Писанія; ибо Отецъ именно, являющій Себя въ Сынѣ, какъ даль законъ на Синаѣ, такъ и когда приспѣло время, произнесъ приговоръ церкви Израїля—отступницѣ.

Можетъ быть фарисеи, къ которымъ Христосъ обратился съ тѣмъ же вопросомъ, съ какимъ Исаія обращался къ ихъ отцамъ (v, 3), вынуждая ихъ произнести приговоръ противъ самихъ себя²⁸⁾, до сихъ поръ не понимали цѣли притчи и прежде чѣмъ поняли, осудили самихъ себя, говоря: «злодѣевъ²⁹⁾ сихъ предастъ злой смерти и виноградникъ отдастъ другимъ виноградарямъ», или же, догадываясь, показывали однако видъ, что не понимаютъ Его

²⁸⁾ Витринга: „Такъ прозраченъ законъ (jus) Божій, что, ежели человѣкъ безпристрастно разсмотрить въ другомъ подобномъ то, чего по слѣпому самолюбію не хочетъ видѣть въ себѣ, то голость совѣсти принудить его къ сознанію правосудія Божія (causae divinae justitia). Истинно, Богъ караетъ только тѣхъ, кого обличаетъ собственная совѣсть. Богъ въ каждомъ человѣкѣ имѣть Свое судилище, мѣсто Своего судіи: въ немъ человѣкъ судить человѣка“.

²⁹⁾ Κακοὺς κακῶς, pessimos pessime, выраженіе proverbіальное, по замѣчанію Гроція чисто классическое (petita ex purissimo sermone Graeco). Вмѣсто многихъ подобныхъ параллелизмовъ достаточно привести одинъ, напр. въ Sophocles, Аях 1361—1364. Подобные идиотизмы въ греческомъ перѣдки. Напр. λαυτρὸς λαυτρῶς, μεγάλοι μεγάλως, καθαρὰ καθαρῶς, σεμνὸς σεμνῶς, καλὸν καλῶς (Lobeck Paralip. p. 58). Парапомазія κακοὺς κακῶς, прекрасно и съ великою точностью выраженная въ славянскомъ переводѣ „злыхъ злы поубить“ утрачивается въ переводѣ на многіе другіе языки. Также неравнознаменательно передано повтореніе глагола φειρεῖν, 1 Коринт. iii, 17 и вполнѣ выражено по славянски: „аще кто храмъ Божій растлить, растлить того Богъ“.

обличенія и такимъ образомъ побудили Его яснѣе выразиться, такъ какъ для нихъ бесполезно было долѣе притворяться въ недоразумѣніи: «потому сказываю вамъ, что отнимется отъ васъ царствіе Божіе, и дастся народу, приносящему плоды его». Тогда, наконецъ, Христосъ сталъ лицемъ къ лицу съ врагами Своими, какъ нѣкогда было съ согрѣшившимъ царемъ Израильскимъ, когда пророкъ, не узнанный подъ покрываломъ, выслушалъ изъ устъ царя приговоръ, произнесенный имъ на самого себя. Когда пророкъ сбросилъ покрывало съ лица своего и царь узналъ его, то понялъ, что осудилъ себя самого (3 Цар. xx, 4) ³⁰). Восклицаніе «избави Богъ» (Лук. xx, 16), вырвавшееся у народа при выслушаніи страшного приговора надъ виноградарями (фарисеи были осторожны и слишкомъ владѣли собою, чтобы позволить себѣ такое восклицаніе), явно показываетъ, что цѣль притчи не укрылась отъ ихъ разумѣнія, что они во-время увидѣли, куда она была направлена. Самое восклицаніе было или выраженіемъ страха, желанія избѣгнуть такого бѣдствія, или же невѣрія: «этому не бывать; преимущества наши не могутъ быть отняты у насть».—Послѣднее по духу и характеру восклицающихъ вѣроятнѣе (Іезек. xxxiii, 24; Мате. iii, 9; Римл. ii, 17).

Но смыслъ этой истины, столь страшной и неблагопріятной для Его слушателей, задолго былъ высказываемъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, котораго они такъ придерживались и, ссылаясь на который, осудили Его. «Неужели вы никогда не читали въ Писаніи: камень, который отвергли строители, сталъ главою угла»? Текстъ этотъ, приведенный изъ Пс. cxvii, 22, 23, сами іudeи прилагали къ Мессію, и на него же указано въ Дѣян. vi, 11; Петр. ii, 7 и отчасти Ефес. ii, 20 ³¹). Приведенные тексты составляютъ точную параллель съ притчею. Все, чѣмъ угрожаетъ здѣсь Господь, есть какбы повтореніе прежнихъ угрозъ. Чѣмъ были «зиждущіи»

³⁰) Ср. у Цицерона (*de Inv.* i, 32) правило какъ доводить своего противника до самообличенія.

³¹) Ефес. 11, 20: ἀκρωγονιαῖς, краеугольный камень, Іов. xxxviii, 6, λίθος γωνιαῖς; Мате. xxi, 42: εἰς κεφαλὴν γωνίας, Зах. iv, 7: ὁ λίθος ὁ προτόδομος (ср. 3 Цар. v, 11).—Христосъ краеугольный камень, соединяющій іудеевъ и язычниковъ, August. serm. lxxxviii, 11: „Уголь, соединяющій двѣ стѣны, изъ разныхъ сторонъ сходящіяся. Что всего различне какъ обрѣзаніе и необрѣзаніе, имѣющее одну стѣну отъ іудеевъ, другую стѣну отъ язычниковъ? но краеугольнымъ камнемъ они связуются“.

тамъ, тѣмъ являются здѣсь «виноградари»: тѣмъ поручено было возведеніе духовнаго храма, этимъ воздѣланіе духовнаго виноградника; отверженіе краеугольного камня соотвѣтствуетъ непринятію и умерщвленію наслѣдника. Есть и другое побужденіе къ оставленію образа виноградника. Этотъ образъ недостаточно выражаетъ одинъ важный моментъ истины, котораго никакъ нельзѧ обойти, а именно: чтобы злоба людей не разрушила предназначенній Божіихъ, т. е. чтобы Сынъ содѣлался наслѣдникомъ и чтобы не только преступленіе подверглось наказанію, но чтобы Онъ совершилъ кару. Все это прямо содѣржится въ заключительныхъ словахъ Господа: «*тотъ кто упадетъ на этотъ камень, разобьется, а на кого онъ упадетъ, того раздавитъ*». Отверженный камень дѣлается главою угла и орудіемъ кары отвергнувшихъ³²⁾). На камень падали тѣ, кто соблазнялся смиреніемъ Христа, — въ этомъ погрѣшали слушавшіе Его. Они легко могли впасть въ грѣхъ еще большій, навлекающій, какъ Онъ предостерегалъ, болѣе страшную кару; это были тѣ, на кого падаетъ камень, которые сознательно противоборствуютъ Господу, которые, зная кто Онъ, до конца вооружаются противъ Него и Его царства³³⁾; и эти не только падутъ, но и сокрушатся, ибо преткнувшійся можетъ, хотя и не безъ временнаго вреда, встать; но на кого падеть камень, какъ съ неба, тотъ сотрется³⁴⁾ «яко прахъ отъ гумна лѣтняго», по выражению пр. Даниила (2, 35), т. е. сокрушится во вѣки³⁵⁾.

³²⁾ Каэтанъ: „Это заключеніе расширяетъ смыслъ притчи: притча оканчивается карою преступниковъ; но этимъ выводомъ дополняется, что убіеніе сына не лишило сына наслѣдія: это явствуетъ изъ приведенного пророчества о Мессіи подъ образомъ камня“.

³³⁾ Tertull. adv. Marc. ш, 7: „Христосъ—истинный камень какбы утвердился на землѣ; но въ день будущаго суда какбы съ неба придетъ и сокрушитъ злочестивыхъ: это и сказано объ ономъ камени: на кого онъ упадеть, того раздавитъ“. Иное разбрѣться, иное быть раздавлену.

³⁴⁾ Δικηρύξει, отъ λιχρός, то же что πτύον, Мате. ш, 12, лопата для отвѣянія мелкой соломы и мякины отъ жита. Ис. xvi, 13; хы, 2. 13. 16; Пс. 1, 4. Въ Новомъ Завѣтѣ встрѣчается это только въ настоящемъ текстѣ. Ср. параллельное мѣсто Дан. п, 44.

³⁵⁾ H. de Sto Victore (*Annot. in Luc.*): „Согласно съ нравственнымъ значеніемъ, виноградникъ сдается въ аренду, когда таинство крещенія вручается вѣрующимъ, для того, чтобы они трудились въ немъ. Три служителя посыпаются для полученія плодовъ, когда законъ, псалмы и пророки поочередно увѣщаютъ къ доброй жизни. Они принимаются съ оскорблѣніями или подвергаются избѣнію и изгоняются, когда люди презираютъ или хулятъ слышимое ими слово. Наслѣд-

Всѣ три евангелиста замѣчаютъ озлобленіе первосвященниковъ и фарисеевъ, когда они наконецъ замѣтили, одни ранѣе, другіе позже, что притча была направлена противъ нихъ (ср. Іер. xxviii, 18). Они не продолжали съ Нимъ бесѣды и, еслибы не побоялись народа, то наложили бы на Него руки. Но не такъ Онъ отпустилъ ихъ: изложивъ въ этой притчѣ ихъ отношеніе къ Богу, по ихъ званію, Онъ имъ показалъ, что на нихъ лежить обязанность, за небреженіе о которой они впадаютъ въ страшный грѣхъ; равно и въ слѣдующей за тѣмъ притчѣ о «царскомъ сынѣ» Онъ объясняетъ тоже самое, по отношенію къ ихъ преимуществамъ. Онъ представляеть имъ, что ихъ призваніе не есть долгъ и бремя, на нихъ наложенные, но благодать и даръ, имъ ниспосланые, нерадѣніемъ о которыхъ они погрѣшаютъ. Если эта притча есть болѣе законническая, то послѣдующая болѣе—евангельская.

ПРИТЧА ДВѢНАДЦАТАЯ.

О БРАКѢ ЦАРСКАГО СЫНА.

Мате. xxii, 1—14.

ПРИТЧА эта иногда называется притчою «о брачной одежде». Название это невѣрно, такъ какъ оно заимствовано изъ одного ея заключительного эпизода; приданное же ей здѣсь название точнѣе и отличаетъ ее отъ притчи «о великой вечерѣ». Различіе это необходимо имѣть въ виду ¹), такъ какъ обѣ притчи были произнесены въ разное время и при разныхъ обстоятельствахъ, та за трапезою, а эта въ храмѣ, хотя въ основаніи той и другой лежитъ одинаковое пред-

никъ, который послыается послѣ всѣхъ, убивается тѣмъ, который презираетъ Сына Божія и богохульствуетъ на Духа Святаго, Которымъ онъ освященъ. Виноградникъ отдается другому, когда смиренный обогащается благодатью, которую онъ отвергаетъ отъ себя высокомѣрно².

¹) August. De cons. Evang.; Григорій В. Ном. 38 in Evang. Феодоритъ, Кальвинъ, Мальдонатъ страннымъ образомъ доказываютъ тождество этихъ притчей и послѣдней прибавляютъ: Quae dissimilia videntur adeo sunt levia, ut ab his sententia dimovere non debeant. („являющіяся различія столь незначительны, что они не должны отвлекать насъ отъ этого миѳнія“).

ставлениe пиршства, на которое приглашены многие, причемъ нѣ-
которые отказались отъ приглашенія, а другіе приняли его. Онъ
относится къ разнымъ періодамъ служенія Господа. При произнесеніи первой фарисеи еще не явно возстали на Него; Онъ и сказа-
зъ ее въ домѣ фарисея, къ которому пришелъ вкусить хлѣба (Лук. xiv, 1), и гдѣ за Нимъ наблюдали. Настоящая же относится ко времени совершенного съ ними разрыва и крайняго ихъ ожесточенія, когда они положили совѣтъ во что бы то ни стало погубить Его (Иоан. xi, 47 — 53). Тогда еще можно было надѣяться, что старѣшины народа послушаютъ голоса истины; теперь они рѣшительно отвергаютъ призывъ Господа, коснѣя въ не-
нависти на Христа Его. Соответственно со всѣмъ этимъ и самая притча эта, какъ позднейшая, по характеру своему болѣе строгая, чѣмъ первая, какъ ее изложилъ евангелистъ Лука. Въ той гости, отклоняя приглашеніе, стараются извиниться благовидными предлогами; здѣсь на приглашеніе отвѣчаютъ обиднымъ рѣшительнымъ нехотѣнѣемъ, оскорбляютъ посланцевъ, нѣ-
которыхъ даже убиваютъ, и нѣть сомнѣнія, что еслибы, нарушая достоинство царскаго сына и не выступая изъ предѣловъ притчей, самъ онъ пришелъ звать ихъ, то сдѣлался бы жертвою ихъ не-
истовства, какъ сынъ хозяина въ предшествовавшей притчѣ. Тамъ отказать получень на приглашеніе частнаго человѣка, здѣсь на приглашеніе царя; тамъ обыкновенное угощеніе, здѣсь брачное торжество царскаго сына. И высшій санъ приглашающаго, и важнейшая причина торжества увеличиваются тяжесть вины оскорбителей. Вслѣдствіе этого послѣдніе подвергаются и строжайшему приговору. У ев. Луки дерзкіе гости просто исключены отъ участія въ пиршествѣ; здѣсь городъ мятежниковъ сожженъ и они сами преданы смерти; тамъ наибольшая угроза состояла въ томъ, что Богъ, отнявъ у одной части іудейскаго народа, у священниковъ и фарисеевъ, права, пренебреженные ими, передаетъ ихъ другой части того же народа, мытарямъ и блудницамъ, не знавшимъ закона, причемъ можно усматривать лишь легкое указаніе на язычниковъ; здѣсь же возвѣщается отнятіе царства у всего іудейскаго народа, оказавшагося, за немногими исключеніями, недостойнымъ²).

²) Флеккъ (De Reg. Div. p. 241): „Свойство послѣднихъ притчей Матея таково, что онъ дышать священнымъ сѣтованіемъ божественного духа, имѣютъ стро-

Одинъ изъ новыхъ раціоналистовъ³⁾), не обращая вниманія на обстоятельства, оправдывающія и объясняющія различныя формы, въ которыхъ является эта притча, утверждаетъ, что только ев. Лука съ точностью передаетъ слова Христовы, а что ев. Матеєй примѣшиваетъ къ нимъ нѣкоторые посторонніе элементы, напр. оскорблениe и избіеніe слугъ, и такимъ образомъ соединяетъ въ одно цѣлое отрывки другой притчи (о брачномъ одѣяніи), если только она была сказана. Въ первомъ случаѣ онъ основывается на томъ, что оскорблениe, нанесенное слугамъ господина, пришедшими за сборомъ доходовъ, легко объяснимо, но не сообразно съ притчей и следовательно противорѣчитъ главному ея достоинству—правдоподобію, что званные гости, хотя и нерасположенные сдержать данное слово, оскорбляютъ и даже избиваютъ посланцевъ, пришедшихъ съ извѣщеніемъ, что званный пиръ готовъ. Правда, это не легко можно допустить, если только одно нерасположеніе, а не другая какая причина препятствуетъ исполненію обѣщанія; но не могла ли черезъ то съ большою силою обнаружиться давняя непріязнь и мятеjное настроеніе духа по отношенію къ царю, при видѣ его пословъ⁴⁾? Возмутительное ихъ поведеніе тѣмъ ярче и сильнѣе изображаетъ чудовищное злодѣйство людей, которые готовы оскорбить и избить посланниковъ благодати Божіей, апостоловъ Христа, приносящихъ радостную и благую вѣсть, готовы растерзать ихъ и жемчугъ ихъ попрать ногами.

Второе свое положеніе, что эпизодъ о брачной одеждѣ первоначально не принадлежалъ притчѣ, утверждаетъ онъ на томъ, что

тій характеръ. Онъ относится къ тому времени, въ которое Спаситель, вполнѣ извѣдавшій коварство, злые замыслы и сѣпоту фарисеевъ, священниковъ и народныхъ наставниковъ, предусматриваетъ съ каждымъ днемъ усиливающуюся ихъ вражду противъ Богочеловѣка.—Унгеръ, De Rag. Ies. p. 122: „ев. Матеєй повидимому излагаетъ притчу, которую Іисусъ въ послѣднее время и при болѣе суровыхъ обстоятельствахъ Самъ повторилъ,—притчу, нѣсколько измѣненную, распространенную, усиленную и грозную, предрекающую о цѣломъ народѣ іудейскомъ“.

³⁾ Strauss, Leben Jesu, vol. I. p. 677 и сл. Keim, Leben Jesu, vol. III, p. 129.

⁴⁾ Часто на востокѣ пиршество имѣло великое политическое значеніе; въ дѣйствительности это было великое собраніе царскихъ вассаловъ; съ этой точки зрения отказъ приглашеннаго имѣлъ видъ мятеjа. Пиршество, описываемое въ кн. Ес. 1, по мнѣнию нѣкоторыхъ, тождественно съ великимъ собраніемъ, которое давалъ Ксерксъ (Агасверъ) предъ своимъ походомъ на Грецию (*σύλλογον ἐπίκλητον Περσέων τῶν ἀρίστων*); впрочемъ Геродотъ выставляетъ на видъ его политическую, а священные историки празднственную сторону.

гость, по справедливости, не могъ быть наказанъ за недостатокъ того, чего онъ, какъ видно по ходу самаго рассказа, не имѣлъ никакой возможности достать (о чмъ и будетъ сказано); а частью на томъ, что здѣсь вводится въ притчу, нарушая ея единство, совершенно новый и чуждый элементъ, безъ всякой внутренней связи съ нею. Но это не такъ. Весьма нужно было, чтобы притча, призывающая грѣшниковъ къ соучастію въ евангельской благодати, вмѣстѣ напоминала имъ, что для прочнаго пользованія этою благодатію они должны отрѣшаться отъ прежняго своего сообщества, что, если, по отношенію къ прошедшему, они были свободно призваны, то въ настоящее и будущее время они призваны подъ условіемъ святости; что, по выраженію Теофилакта, входъ на брачное пиршество открыть благодатною силою и злымъ и добрымъ; но что жизнь вступившихъ будетъ испытываема, что царь подвергнетъ строгому допросу тѣхъ, которые, вступивши въ лоно вѣры, окажутся въ нечистыхъ одеждахъ.

Сказавъ объ отношеніи этой притчи къ подобной же притчѣ у ев. Луки, сравнимъ ее съ притчею о злыхъ виноградаряхъ, за которую непосредственно она слѣдуетъ. Здѣсь Господь открываетъ Себя въ болѣе ясномъ чмъ прежде свѣтѣ,—не какъ только единородный и возлюбленный сынъ хозяина, но какъ Царь и вмѣстѣ Сынъ Царскій (Пс. lxxi, 1), приемлющій Царство уже издавна предвозвѣщенное и предъуготовляемое, съ пришествиемъ же Цара осуществившееся. Въ той какбы ветхозавѣтной притчѣ Самъ Сынъ является въ образѣ послѣдняго и величайшаго Пророка и Учителя, скорѣе вѣнчающаго Ветхій, нежели освящающаго Новый Завѣтъ. Въ той притчѣ закона Онъ является *требующимъ* дани отъ людей; въ этой притчѣ благодати Онъ является приносящимъ даръ людямъ. Тамъ Его прогнѣвляютъ неисполненіемъ Его требованій; здѣсь оскорбляютъ непринятіемъ дара. Такимъ образомъ обѣ эти притчи взаимно дополняютъ одна другую и одна начинается тамъ, гдѣ другая оканчивается.

«*Иисусъ, продолжая говорить имъ притчами, сказалъ*» или, по вѣкоторымъ манускриптамъ «*отвѣчалъ*»⁵⁾). И эта новая

⁵⁾ Бентгель: „слово ‘отвѣчаетъ’ можетъ быть употребляемо не только о томъ, которому данъ былъ вопросъ, но и о томъ, кому поданъ былъ поводъ говорить“.

притча была именно отвѣтомъ Христа на старанія священниковъ и фарисеевъ наложить на Него руки. «*Царство небесное подобно человѣку царю, который ссыпалъ брачный пиръ для сына своего*» ⁶). Пророки Ветхаго Завѣта преимущественно подъ двумя образами представляютъ благодать нового возсоединенія человѣка съ Богомъ,—это именно образъ пиршества (Ис. xxv, 6; lxv, 13; Пѣс. v, 2) и брака (Ис. lxii, 10; lxi, 5; Ос. ii, 19; Мате. ix, 15; Иоан. iii, 29; Ефес. v, 32; 2 Кор. xi, 2), которые сливаются здѣсь въ образъ брачнаго пиршества ⁷). Отсюда возникаетъ дѣйствительное затрудненіе, такъ какъ земные предметы не стоять въ уровнѣ съ небесными и не вполнѣ ихъ выражаютъ: члены Церкви суть гости, званные на пиръ, и въ своей совокупности составляютъ невѣсту, на бракѣ которой дается пиршество ⁸). Впрочемъ притча имѣеть въ виду не самыи бракъ, а преимущественно способъ дѣйствія и поведеніе гостей ⁹). Она, какъ и предыдущая, основывается на Ветхомъ Завѣтѣ и оттуда беретъ свое начало, такъ какъ, согласно ожиданіямъ іудеевъ (Исх. xxix, 11; Софон. i, 7, 8; Притч. ix, 1—6), появленіе царства Мессии должно было быть означенено великимъ пиршествомъ; въ этомъ же образѣ Самъ Господь нашъ въ другомъ

⁶) Ποιεῖν γάμον (Быт. xxix, 22; Тов. viii, 19; 1 Макк. ix, 37; x, 58), какъ и у греч. классиковъ, болѣе означаетъ „дѣлать брачный пиръ“, а не самыи „бракъ“ (Мате. xxv, 10; Ес. ii, 18); иногда понятіе о бракѣ опускается совершенно и разумѣютъ одно пиршество—Ес. ix, 22, и, вѣроятно, Лук. xiv, 8. Брачныи пиршства продолжались иногда 7 или 14 дней (Быт. xxix, 27; Суд. xiv, 12; Тов. viii, 9), какъ завѣтное число, а не случайное.

⁷) Витринга (in Apocal. xix, 7): „ эти брачныи принадлежности изображаются тѣснѣйшее единеніе Христа съ Церковью, которое сопровождается взаимнымъ залогомъ вѣры и запечатливается договоромъ соглашенія для произведенія того духовнаго народа, который долженъ покрыть міръ. Брачный пиръ предзначаетъ одинаково какъ благословенія благодати, которыя, въ силу праведности Христовой, изливаются для удовлетворенія и возвеселенія церкви, такъ равнымъ образомъ и предвосхищеніе этихъ благословеній, и наконецъ радость и торжество, которыя соединяются съ плодами благодатныхъ благословеній и изливаются изъ нея на гостей этого пиршества.“

⁸) August. in ep. I Joh. Tract. 2. „Не какъ въ плотскомъ бракѣ, гдѣ одни суть гости, а другая, именно невѣста, въ бракъ вступаетъ; въ церкви, всѣ приходящіе въ истинномъ духѣ, дѣлаются невѣстою“.

⁹) Августинъ и Григорій В. (Hom. 38 in Evang.) обходить эту трудность, принимая бракъ между божественнымъ Словомъ и „человѣческою природою“, не исключая въ то же время ясно выраженнаго понятія. Ефес. v, 24—32. Григорій примиряетъ оба понятія: «Отецъ устроилъ бракъ царственному Сыну, сочетавъ съ Нимъ чрезъ таинство воплощенія св. Церковь».

мѣстѣ представляеть тѣ-же истины (Лук. xxii, 18—30). Бракъ, о которомъ говорить Онъ тамъ, равно какъ и «бракъ Агнца» (Апок. xix, 7), не будутъ праздноваться до конца вѣка, а здѣсь бракъ представленъ въ настоящемъ времени. Легко согласить оба положенія, если припомнимъ, что на востокѣ обрученіе отдаляется отъ самаго брака нѣкоторымъ промежуткомъ времени, и примемъ, что Его первое пришествіе есть время обрученія, а что при второмъ невѣста приводится въ домъ Его.

«И послалъ рабовъ¹⁰⁾ своихъ звать званныхъ на брачный пиръ». Въ соотвѣтственной притчѣ ев. Луки, дающій пришество частный человѣкъ «зваль многихъ». Здѣсь можемъ предполагать гораздо большее общество высшаго званія, судя по хозяину пира и въ виду болѣе торжественнаго случая, послужившаго къ тому поводомъ (ср. Ес. 1, 3—9). Это созываніе уже приглашеныхъ гостей и теперь еще, какъ свидѣтельствуютъ путешественники, въ обычай на востокѣ. Такъ Есопъ зоветъ Амана на пиръ «еще заутра» (Ес. 1, 8), а когда наступила пора, то пришли придворные, чтобы вести его на пиръ (vi, 14). Поэтому нѣтъ ни малѣйшаго основанія полагать, что выраженіе «звать званныхъ» означаетъ лишь «звать тѣхъ, которыхъ надлежало звать»¹¹⁾; такое толкованіе не только нарушаетъ всѣ законы грамматики, но и подрываетъ высшія цѣли, для которыхъ сказана была притча. Гости приглашены были раньше, а теперь имъ послано напомнить о давнишнемъ приглашеніи. Такъ и Господь нашъ напоминаетъ Своимъ слушателямъ, что Онъ не внезапно пришелъ на землю, отрѣшенный отъ всего до Его пришествія совершившагося, но что Самъ Онъ «конецъ закона», то, къ чему былъ направленъ законъ, кого прообразовало все іудейское богослуженіе. Въ словахъ «звать званныхъ» выражается, что Царство Его было предозвѣщено, что основаніе его положено задолго прежде, что все, къ чему прильпались сердца Его противниковъ, все драгоценное для нихъ въ ихъ прошедшей исторіи, всѣ благодатныя обѣтованія были лишь пророчества, теперь

¹⁰⁾ Собственно: *Uocatores, invitatores, κλήτορες, δειπνοκλήτορες, ἐλέατροι.*

¹¹⁾ Такъ Сторръ (Opusc. acad. vol. 1. p. 120) утверждаетъ, что *τοῦς κεκλημένους* означаетъ *vocatos*, равно какъ и *vocando*s. Это смыщеніе понятій существуетъ изъ Лук. xiv, 16—17.

дѣйствительно предъ ними въ Его лицѣ сбывающіяся¹²⁾). Первоначальный зовъ, время которого приспѣло, восходившій къ основанію іудейскаго царства, былъ возобновляемъ каждымъ изъ послѣдующихъ пророковъ въ предсказаніи о совершенной благодати, должнастующей нѣкогда быть ииспосланною на Израилѣ (Лук. x, 24; 1 Петр. i, 12) и въ напоминаніи народу быть духовно готовыми для встрѣчи Своего Господа и Царя.

Но дѣйствительное призваніе принадлежало не имъ, пророкамъ ветхозавѣтнаго служенія. Они говорили о счастливыхъ временахъ, но о временахъ будущихъ. До дней Иоанна Крестителя Царство было будущее, а не настоящее: не было явленія Сына Царства, не было дѣйствительнаго приглашенія гостей задолго прежде званныхъ на бракъ (Лук. iii, 4—6). Можно понимать, что рабы, посланные съ этимъ первымъ приглашеніемъ, прообразуютъ Иоанна Крестителя (Мате. iii, 2), двѣнадцать учениковъ Иисуса, подвизавшихся въ первое свое посольство во время земной жизни Господа (Мате. x), и «семьдесятъ» (Лук. x). Его собственное участіе въ призываѣ, т. е. призывъ къ Самому Себѣ, Его «придите ко Мнѣ» естественно опущено въ притчѣ (Мате. iv, 17; Марк. i, 14, 15). Самому царскому Сыну звать на пиръ было бы несообразно съ Его достоинствомъ. Столь крайнее снисхожденіе показалось бы не свойственнымъ. Только Сынъ небеснаго Царя такъ смирилъ Себя, что, не отстраняясь ни отъ какого долга и служенія любви, добровольно принялъ на Себя, когда уже приспѣлъ брачный пиръ, быть однимъ изъ посланныхъ для зова. Но сказано также, что при этомъ первомъ случаѣ зовущіе потерпѣли оскорблѣніе. Они встрѣтили только нерасположеніе къ посольству и отвращеніе къ посланнымъ, но ничего худшаго. Такъ, при жизни Спасителя¹³⁾ не упоминается о явной непріязни и гоненіи на апостоловъ, а вначалѣ и на Него Самаго. Гости только «не хотѣли прийти».

¹²⁾ Тертулліанъ на основаніи этой притчи или лучше параллельного ей текста Лук. xiv, 16 опровергаетъ разъединеніе Ветхаго и Нового Завѣта, взаимную связь которыхъ не признавалъ Маркіонъ (Con. Marc. iv, 31). Ср. Irenaeus iv, 36.

¹³⁾ Смерть Иоанна Крестителя не ослабляетъ этого положенія, ибо онъ былъ обезглавленъ по приказанію эдомитянина, слѣд. человѣка вовсе не бывшаго званнымъ гостемъ, да и проповѣдь его содержитъ ученіе закона, а не евангельское.—Мате. xiv, 4.

«Опять послалъ другихъ рабовъ, сказавъ: скажите званнымъ: вотъ, я приготовилъ обѣдъ мой, тельцы мои и что откормлено¹⁴⁾ заколото и все готово; приходите на брачный пиръ». Царь благодушно извиняетъ гостей, замедлившихъ можетъ быть по недоразумѣнію или по незнанію, что уже пиршество готово; удерживаясь отъ угрозы или взысканія, онъ только наказываетъ рабамъ настойчивѣе прежняго поторопить приглашаемыхъ. Такое же благодушное извиненіе прошедшаго слышится во всѣхъ бесѣдахъ св. ап. Петра послѣ дня Пятидесятницы: «я знаю, братие, что вы сдѣлали сie по незнанію» (Дѣян. III, 17), — явное снисхожденіе къ грѣху, въ который люди впадали до сихъ поръ.

Второй зовъ можетъ означать новое обращеніе къ іудейскому народу во вторую эпоху царства, т. е. по Воскресеніи и Вознесеніи. На эти события, равно какъ и на распятіе, нѣть и не могло быть никакого указанія въ притчѣ. Насъ не должно затруднять, что посланные для втораго зова названы «другими рабами», тогда какъ на самомъ дѣлѣ многіе изъ нихъ были прежніе; впервыхъ съ прежними были новые, какъ напр. Павелъ, можетъ быть также Стефанъ и Варнава, присоединившіеся къ церкви послѣ Пятидесятницы. Но прежніе пришли уже не тѣми, какими были, а исполненные Духа Святаго и съ вѣстью болѣе благодатною, проповѣдуя царство Божіе не будущее, а уже наступившее, Иисуса и Воскресеніе; свидѣтельствуя о томъ, на что они не были уполномочены при первомъ посольствѣ, т. е. что все уже совершилось, «исполненіе временъ» наступило, что силою благодати разрушена преграда, воздвигнутая грѣхопаденіемъ и отдѣлявшая насъ отъ царства Божія (Дѣян. II, 38—39; III, 19—26; IV, 12. 17. 30); и что самая кровь, неправедно ими пролитая, искупила всѣ грѣхи и примирila человѣка съ Богомъ¹⁵⁾.

¹⁴⁾ Chardin (Voy. en Perse, vol. IV, p. 48): «баранъ и ягненокъ убиваются утромъ для того, чтобы быть ихъ въ ту же ночь... Персы думаютъ, что свѣжеубитое мясо самое лучшее» (сн. Быт. XVIII, 7, 8; ХІІІ, 16; Притч. IX, 1—5).

¹⁵⁾ Эти посольства понимались различно (ст. 3—4). Оригень относитъ оба ко времени пророковъ, Иеронимъ соглашается съ мнѣнiemъ о первомъ посольствѣ, но сомнѣвается относительно втораго. Григорій В. (Hom. 32 in Evang.) приписываетъ первое пророкамъ, а только второе апостоламъ. Вѣрнѣе толкованіе

Приглашенные, не внявши зову первыхъ рабовъ, обнаружили еще большую непріязнь ко второму посольству, съ которымъ поступили гораздо хуже, какъ это мы увидимъ вскорѣ. Но прежде мы узнаемъ, что гости, вторично приглашенные «пренебрегши то, пошли, кто на поле свое, а кто на торговлю свою». Здѣсь самъ собою представляется вопросъ: есть ли различіе между тѣми и другими? дѣлалъ ли это различіе Самъ Божественный повѣствователь притчи? Первый—землевладѣлецъ, второй—купецъ. Первый пользуется своею собственностью и представляетъ собою богача, второй, купившій село, хлопочеть пріобрѣсти то, чѣмъ онъ только надѣется пользоваться, или по ев. Лукѣ (xiv, 18, 19) онъ желаетъ работать. Такъ, къ первому разряду принадлежитъ гость, купившій себѣ землю и имѣющій нужду осмотрѣть ее; ко второму—гость, желающій испытать свои пять паръ воловъ. Искушенія—обладать и стяжать, хотя одно къ другому близки, но не тождественны и на различіе между ними должно обратить вниманіе. Одинъ изъ гостей, при вторичномъ зовѣ, занялся тѣмъ, что онъ или его предки пріобрѣли своими трудами: онъ уже стяжатель; другой предпочитаетъ трудиться для стяженія¹⁶⁾). Итакъ предъ нами пресыщенные и алчущіе пресыщенія, и обоимъ достается на долю горе, отъ которого они были предостерегаемы (Лук. vi, 25). Это кажущееся пресыщеніе есть дѣйствительная скудость, препятствующая намъ идти вслѣдъ за Тѣмъ, Кто могъ бы утолить душевный нашъ голодъ.

Но это еще не самое худшее. «Прочие, схвативъ рабовъ его, оскорбили и убили ихъ». Противоборство истинѣ не только есть дѣйствіе плоти (естественное), но оно есть діавольское побужденіе. Между отвергающими Евангелие благодати, нѣкоторые

Иларія (Comm. in Matt in loc.). „Слуги, посланные для приглашенія званныхъ, суть апостолы, ибо имъ надлежало напомнить тѣмъ, кого звали пророки. Вторично же посылаемые въ званіи учителей суть апостольские мужи и преемники апостоловъ“.

¹⁶⁾ Бенгель, при своемъ рѣдкомъ искусствѣ открывать самые тонкие намеки св. Писанія, справедливо говорить: „одинъ былъ удержанъ ложнымъ чувствомъ самодовольства, другой— страстью къ наживѣ“. Гергардъ предлагаетъ тоже самое объясненіе (Harm. Evang. 153): „подъ тѣми, которые идутъ своимъ путемъ для совершенія купли—продажи, мы должны понимать тѣхъ, которые склонны къ богатству, которое еще нужно пріобрѣсть; подъ отправляющимися на свой участокъ земли разумѣются тѣ, которые находятъ грѣховное удовольствие въ богатствѣ уже пріобрѣтенномъ“.

дѣлаютъ это не по ненависти къ нему, а по своей привязанности къ миру. Къ нимъ-то и относится вышесказанное. Но бываютъ упорные противники, ожесточенные и враждующіе, вслѣдствіе своей оскорблennой гордости или высокаго мнѣнія о своей непогрѣшимости, которые тамъ, гдѣ смѣютъ, изъ ненависти къ благовѣстію, вооружаются на вѣстниковъ благодати. Здѣсь исчислены три рода оскорблений, и самымъ обильнымъ комментаріемъ на эти пророческія слова служатъ Дѣянія Апостольскія, и еще болѣе находимъ ихъ въ позднѣйшихъ описаніяхъ. Тѣ, кото-
рымъ надлежало принять съ великими почестями посланниковъ Великаго Царя, «наложили на нихъ руки» (Дѣян. IV, 3; V, 18; VIII, 3), «посрамили ихъ» (Дѣян. V, 40; XIV, 5, 9; XVII, 5; XXI, 30; XXIII, 2) и «побили ихъ» (Дѣян. VII, 5, 8; XII, 3; Мате. XXIII, 35; Иоан. XVI, 2)¹⁷⁾.

«Услышавъ о семъ, царь разгневался»; оскорбленіе было нанесено ему и на него направлено, такъ какъ и во всякомъ другомъ случаѣ обида посланнику падаетъ на его царя (2 Царст. X). И вотъ царь караетъ за свою обиду: «посылаетъ войска свои», т. е. какъ въ другомъ мѣстѣ сказано: «Богъ послалъ Своихъ Ангеловъ—мстителей, небесное воинство» (Апок. XIX, 14), легіоны силъ (Мате. XXVI, 53; 3 Цар. XXII, 19; 2 Цар. XXIV, 16)¹⁸⁾, или наконецъ римскія войска¹⁹⁾ (Дан. IX, 26), бывшія также Его воинствомъ, ибо и нечестивые люди суть также люди Божіи, чрезъ которыхъ Онъ караетъ Свой преступный народъ или мстить другимъ, болѣе ихъ преступнымъ (такъ Иса. X, 4—«о, Ассуръ, жезль гнѣва *Моего*», ср. Иса. XIII, 4; Иез. XVI, 41; XXIX, 17—20; Иер. XXV, 9, «Навуходоносоръ, рабъ *Мой*»). Оба объясненія сливаются въ одно; ибо при совершении небеснаго суда земные и видимые исполнители его судѣй и незримыя небесныя воинства соединяются вмѣстѣ. Внѣшнее око видитъ лишь первыхъ, внутрен-

¹⁷⁾ Замѣчательную параллель читаемъ во 2 Парал. XXX. Возстановляя въ Иерусалимъ поклоненіе Иеговѣ, Езекій послалъ ссыпать всѣ колѣна Израильскія на торжественное празднованіе Пасхи... „И ходили гонцы изъ города въ городъ“... „но надъ ними смѣялись и издѣвались“, впрочемъ не всѣ... „и некоторые смирились и пришли въ Иерусалимъ“.

¹⁸⁾ Григорій Великий (Бесѣда 38 на Еванг.): „ибо что такое эти воинства ангеловъ, какъ не воинства нашего Царя?“

¹⁹⁾ Irenaeus, Con. Haer. IV, 36, 6.
притчи писуса христа.

нее же и тѣхъ, которые за ними скрываются. Такъ, въ великие моменты издревле бывало съ Израилемъ²⁰⁾ (1 Парл. хxi, 16). Ослѣпленная толпа находила вѣшнее бѣдствіе, опустошительную язву тамъ, гдѣ «Давидъ, возведши очи свои, видѣлъ ангела Господня, стоящаго между землею и небомъ, и мечъ его извлечень въ рукѣ его». Затѣмъ царь «истребилъ убийцъ онъихъ и сжегъ городъ ихъ». Сказано ихъ городъ, городъ этихъ убийцъ, но уже не городъ великаго Царя, который не признаетъ его болѣе своимъ. Въ слѣдующей главѣ (хxiii, 38) читаются слова Самого Господа: «се, оставляется вамъ домъ вашъ пустъ». Вашъ домъ, а не Мой; ибо Я оставилъ, хотя онъ еще и носить Мое имя (ср. Исх. хxiii, 7). Городъ этотъ есть Іерусалимъ, центръ іудейской теократіи (Мате. хxiii, 34—35; Лук. хxiii, 33—34; Дѣян. viii, 39; хii, 2, 3), уже сожженный однажды (3 Цар. xxv, 9; Іерем. хxiix, 8), ибо такова была въ древности участъ взятыхъ приступомъ городовъ (Пис. Нав. vi, 23; viii, 19; xi, 11; Суд. i, 8; хviii, 27; xx, 40; Ис. 1, 7; Амос. 1, 7; 1 Макк. 1, 31; v, 28, 35, 65; x, 84 и во многихъ другихъ мѣстахъ), и теперь угрожаемый повторенiemъ той же страшной участіи.

«Тогда²¹⁾ говоритъ онъ рабамъ своимъ: брачный пиръ готовъ, а званные не были достойны». Писаніе не отвергаетъ достоинства въ людяхъ (Мате. x, 10, 11; Лук. хx, 35; хxi, 36; 2 Фесс. 1, 5, 11; Апок. iii, 4), и не будетъ парадоксально, если мы скажемъ, что достоинство состоить большою частію въ сознаніи своего недостоинства; съ другой стороны недостоинство приглашенныхъ состоить въ отсутствіи сердечнаго стремленія къ праведности, которая могла бы привести ихъ, надменныхъ гостей,

²⁰⁾ Даже язычники могли понимать это. Когда погибала Троя, то поэтъ описывалъ народъ только какъ смотрящій на своихъ греческихъ враговъ, занятыхъ дѣломъ разрушенія; но для Энея, когда его богиня—мать очистила ему глаза, являлись уже и другіе враги; для него

Apparent dirae facies; *inimicaque Trojae*

Numina magna Deum. AEп. II, 601—623.

„Страшны лица, могущественный явленія боговъ,

„Видны мнѣ, выстроившіяся противъ Трои“.

²¹⁾ Кейль: „на выраженіи «тогда» не нужно настаивать особенно. Притча не есть историческое исчисление отдѣльныхъ фактовъ согласно съ ихъ хронологическимъ порядкомъ, но воображаемое повѣствованіе, въ которомъ различные стадіи дѣйствія соединены между собою по ихъ внутренней связи“.

на брачный пиръ Агнца. «*И такъ пойдите на распутія*²²⁾, и *всѣхъ, кого найдете, зовите на брачный пиръ*²³⁾. Эта же притча у еванг. Матея (viii, 11) содергится какбы въ зародышъ. Тамъ, какъ и здѣсь, ясно выражена эта истина, уже задолго прежде провозглашенная псалмопѣвцемъ (Пс. xvii, 43, 44) и пророками, но не менѣе странная и ненавистная для слуха іудеевъ (см. Дѣян. xxii, 21, 22), именно призваніе язычниковъ за непокорность іудеевъ, оскудѣніе однихъ для обогащенія другихъ (Рим. xii). «*И рабы тѣ, вышедши на дороги, собрали всѣхъ, кого только нашли, злыхъ и добрыхъ*». Въ духѣ такого именно повелѣнія «Филиппъ пришелъ въ городъ самарійскій, и проповѣдалъ имъ Христа» (Дѣян. viii, 5); Петръ крестилъ Корнилія и его провожатыхъ (Дѣян. x, 48), а Павелъ провозгласилъ предъ афинянами, что «Богъ нынѣ повелѣваетъ людямъ всѣмъ повсюду покаяться» (Дѣян. xvii, 30). Сказано, что они собрали и «злыхъ» и «добрыхъ», — слова эти составляютъ переходъ отъ прообразованія къ дѣйствительности, а не заявленіе о нравственномъ качествѣ гостей, не для предварительного указанія на пришедшаго безъ брачной одежды. Злой не одно и то же, что *не имѣющій брачнаго одѣянія*; напротивъ того, многіе изъ приглашенныхъ, будучи «злыми» (1 Коринѣ. vi, 9—11), повинуясь голосу зовущихъ, присоединились къ числу «добрыхъ». Здѣсь какъ разъ примѣнны прекрасныя слова Августина о любви Христа къ Своей церкви: «Онъ возлюбилъ неимущую вида, дабы сдѣлать ее исполненною доброты»²⁴⁾. «Злыхъ» и «добрыхъ», а особенно послѣднихъ, нельзя понимать здѣсь въ строжайшемъ

²²⁾ Распутія, διεξόδοι, transitus, exitus (Durchgang, Ausgang). Grotius: viae extra urbem ducentes. Kuijnoel: compita viarum, перекрестки. Златоустъ (Hom. 69 in Matt.) употребляетъ терминъ τριόδοις. Schleusner: loca ubi plures platiae concurrunt. Іезек. xxi. 21: ἀρχαὶ δύο ὁδῶν.

²³⁾ Такія угощенія бѣдныхъ богатыми сановниками и царями упоминаются въ іудейскихъ писаніяхъ. Schoetgen, Ног. Hebr. vol. 1 pp. 174. 289.

²⁴⁾ Foedam amavit, ut pulchram faceret; мысль, которую онъ развиваетъ и въ другихъ мѣстахъ (In I Ep. Joh. Tract. 9): „Онъ первый возлюбилъ насъ, Самъ будучи всегда прекраснѣшимъ. И что такое были тѣ, которыхъ Онъ возлюбилъ, какъ не грязные и презираемые? Онъ разумѣетъ поэтому не то, что бы извергнуть насъ, какъ негодныхъ, но измѣнить насъ и сдѣлать прекрасными вмѣсто презрѣнныхъ. Какъ можемъ мы сдѣлаться прекрасными? Любя Гого, Который всегда прекрасенъ. Какъ любовь возрастаетъ въ тебѣ, такъ также возрастаетъ и красота, потому что сама любовь есть красота души“.

смыслѣ, потому что никто не былъ добръ, не соединясь съ Тѣмъ, Кто единъ благъ (Мате. xix, 17) и дѣлаетъ ихъ участниками Своего Духа. Въ то же время, нравственная жизнь, предшествующая евангельскому призванію, имѣетъ разные виды. *Добръ Наханайлъ, добръ Корнилій; добры язычники*, которые, не имѣя закона, сами себѣ законъ (Рим. ii, 14; ср. Лук. viii, 15); съ другой стороны, «злы» тѣ, на кого грѣхъ, общій вѣмъ, дѣйствовалъ сильнѣе, чѣмъ на другихъ (Пс. lvi, 3—5),—болѣзнь, поразившая все человѣчество, болѣе сосредоточилась въ однихъ членахъ, чѣмъ въ другихъ²⁵⁾). Царство Божіе есть неводъ, захватывающій и приносящій лучшихъ и худшихъ, тѣхъ, которые и прежде стремились къ праведной жизни по закону, и тѣхъ, которые совершиенно умерли въ грѣхахъ и беззаконіяхъ.

«И брачный пиръ наполнился возлежащими». Здѣсь именно заканчивается прежде сказанная притча (Лук. xiv, 16), цѣлое содержаніе которой составляетъ въ настоящей лишь первую половину, а остается еще актъ суда. Судъ надъ отъявленнымъ врагомъ окончился, предстоитъ судить ложнаго друга. До сихъ поръ притча объясняла намъ вину и наказаніе тѣхъ, кто явно отвергнуль Евангеліе благодати Божіей, какъ поступили большинство іудейского народа, ихъ старѣйшины и учители. Теперь она относится къ другимъ и содержать строгое предостереженіе получившимъ свою часть въ Его царствіи. Кроме различія между тѣми, которые приходятъ, и тѣми, которые отказались прийти, предстоитъ еще повѣрить, все ли пришедше достойны своего призванія. Но какъ въ притчѣ о плевелахъ не на рабовъ возложена обязанность отдѣлять плевелы отъ пшеницы (Мате. xiii, 29, 30), то тѣмъ менѣе здѣсь они могутъ рѣшительно отличить до-

²⁵⁾ Иеронимъ: „Между самими язычниками есть бесконечное различіе: одни склонны къ порокамъ и падки на зло; другіе, по чистотѣ своихъ нравовъ, пре-даны добрѣ“. Противоборствуя пелагіанамъ, Августинъ не рѣшается выразить ту же мысль и „добро“ язычниковъ называетъ „minus mali“ въ сравненіи съ другими.—Онъ вооружается противъ злоупотребленія этихъ словъ, открывающихъ доступъ къ таинству крещенія людямъ, которые съ полною, по человѣческимъ понятіямъ, вѣрою не отреклись отъ всякаго прошедшаго нечестія; въ противномъ случаѣ сами слуги хозяина могутъ дѣлаться сѣятелями плевель (De fide et opere. 17). Амвросій (Exp. in Luc. vii, 202) повелѣваетъ войти и добрымъ, и злымъ, дабы пріумножить добрыхъ, склонности злыхъ измѣнить на лучшія, дабы исполнилось изреченіе: *tunc lupi et agni simul pascentur*.

стойныхъ участниковъ небеснаго пиршества отъ недостойныхъ: въ состояніи-ли они это сдѣлать, когда признакомъ различія должно служить не тѣлесное, *и* душевное одѣяніе²⁶)? Это право принадлежитъ другому Суді, предъ которымъ открыты всѣ сердца и помышленія; Онъ одинъ разсудить непогрѣшительно (Евр. iv, 13). О Немъ именно сказано, что «лопата Его въ рукѣ Его и Онъ очистить гумно Свое».

«Царь, вышедши посмотретьъ²⁷) возлежащихъ²⁸), увидалъ тамъ человѣка, одѣтаго не въ брачную одежду». Царю свойственно являться на праздникъ не прежде, какъ уже всѣ собрались и каждый занялъ принадлежащее ему мѣсто на пиршествѣ, какъ слѣдуетъ подразумѣвать въ приведенныхъ словахъ. Вдругъ онъ замѣтилъ одного, дѣлающаго безчестіе торжеству своею одеждой, осмѣлившагося занять мѣсто за царской трапезой или явиться въ присутствіе царя. Къ нему-то онъ обращается съ кротостію, такъ какъ, можетъ статься, услышить отъ него причину, извиняющую это явное пренебреженіе: «другъ! какъ²⁹) ты вошелъ сюда не въ брачной одежды»³⁰)? Но гость не могъ извиниться: «онъ же молчалъ». Почему же онъ не отвѣчалъ хоть то, что безразсудно было требовать отъ него такого наряда, такъ какъ его не предупредили и нечаянно призвали съ распутія? что онъ не могъ пріобрѣсти одежды по бѣдности? или что ему не дали времени сходить домой и переодѣться? Нѣкоторые, желая разсѣять какой-то призракъ жестокости въ послѣдующемъ поведеніи царя

²⁶) Бл. Августинъ: „ибо это одѣяніе должно заключаться въ сердцѣ, а не на тѣлѣ“.

²⁷) Θεάσασθαι—именно „посмотрѣть“. Вульгата, въ которой стоять глаголь videret, не столь выражительно, какъ древне-италийскій переводъ: ut spiceret.

²⁸) Τοὺς ἀνακειμένους, discubentes (Вульг.), сидящихъ за столомъ.

²⁹) Бенгель: „по какой благосклонности рабовъ? по какой твоей собственной дерзости?“

³⁰) Субъективная, а не объективная частица отрицанія: μὴ, а не οὐ—μὴ ἔχων ἔδυρα γάμου, не имѣющій (завѣдомо неимѣющій) брачной одежды. Встрѣчающееся у Платона (Amator. 10) ϕάτιον νορμάκον означаетъ одежду жениха, а не гостей,—ἐσθῆτες νορμάκη (Charito 1, p. 6), невѣстина одежда (Becker, Charicles, vol II, p. 467). Не разумѣется ли подъ этой фразой, относящейся болѣе къ Жениху, чѣмъ къ гостямъ, что истинное украшеніе послѣднихъ тождественно съ Его одѣяніемъ: оно дается имъ отъ Него; оно таково же, въ какое Онъ облекается, ибо христіане суть отраженія, конечно недостаточныя и несовершенныя, Христа.

и опасаясь, чтобы она какъ нибудь не отразилась на Того, кого онъ представляетъ, утверждаютъ, что всякое подобное извиненіе было бы безполезно и въ сущности не относилось бы къ обстоятельству, возникающему изъ царскаго вопроса. Они ссылаются на обычай востока, гдѣ царь или какое-либо знатное лицо, дающее пиръ, предлагаетъ гостямъ дорогія одежды, предполагая, что такой обычай именно здѣсь и подразумѣвается и что помянутый гость потому только является не въ праздничной одеждѣ, что отказался отъ нея, когда она была ему предлагаема. Этимъ самыемъ онъ выказалъ пренебреженіе къ дару и подателю и вполнѣ обнаружилъ, что считалъ приличнымъ явиться въ своемъ грязномъ поношенномъ платьѣ предъ царемъ.

Другіе напротивъ отрицаютъ существованіе такого обычая; по ихъ мнѣнію, все, что можетъ походить на этотъ обычай, это новѣйшій обычай одѣвать въ особый кафтанъ тѣхъ, кто допускается въ присутствіе монарха. Нужно признаться, что частыя ссылки на текстъ книги Судей (xiv, 13) ничего не доказываютъ въ пользу этого предположенія. Тѣмъ не менѣе мы достаточно знаемъ о несомнѣнныхъ обычаяхъ востока, чтобы признать за вполнѣ вѣроятное, что тамъ дѣйствительно существуетъ обыкновеніе дарить гостямъ платьями на свадебныхъ пирахъ, особенно на торжествахъ, подобныхъ настоящему; а потому и слушатели притчи, хорошо знакомые съ такими обычаями, могли сами дополнить это умолченное обстоятельство, въ особенности видя, что человѣкъ этотъ такъ строго наказанъ за недостатокъ, который онъ, во всякомъ другомъ случаѣ, едва ли могъ восполнить. Вопервыхъ, мы знаемъ, что значительная часть богатства восточныхъ государей состояла и состоить въ богатыхъ и дорогихъ одеждахъ (Іов. xxxvii, 16; Ис. ш, 6; Іак. v, 2; 4 Цар. х, 22) ³¹⁾). Извѣстно сверхъ того, что драгоцѣнными одеждами они награждали почетныхъ лицъ, въ знакъ особенного благо-

³¹⁾ Извѣстенъ разсказъ Горация (Ер. 1, 6, 40) о пяти тысячахъ одеждъ, которыхъ Лукуллъ, изслѣдуя свой гардеробъ, нашелъ въ своемъ владѣніи; и Шарденъ, аккуратность которого восхваляется всѣми позднѣйшими изслѣдователями восточныхъ обычавъ, также говорить (Voyage en Perse, vol. III, 230): „трудно даже повѣрить, какіе расходы царь Персидскій дѣлаетъ для этихъ подарковъ. Количество одеждъ, которыхъ онъ раздаетъ, безчисленно. Его гардеробы всѣ переполнены: и одежды, содержащіяся въ запасахъ, всѣ надлежащимъ образомъ разсортированы“.

вolenія (Быт. хл, 42, хлг, 22; 1 Цар. хлш, 4; 4 Цар. г, 22; Дан. г, 7; Есө. г, 8, гш, 15, 1 Мак. х, 20) ³²); что брачные торжества (Есө. п, 18) и увеселительные праздники (2 Цар. г, 19) служили поводомъ къ щедрому распределенію этихъ подарковъ. Облаченіе ³³) въ эти пожалованныя одежды возвеличивало славу дателей и возвышало блескъ торжества, а отверженіе ихъ естественно означало противное ³⁴).

Но здѣсь непринятіе дара, если это можно допустить, причиняло еще большее оскорблениe, т. е. намѣренное появленіе гостя на торжествѣ въ неприличномъ или неопрятномъ нарядѣ. И въ нашемъ быту бываютъ случаи, когда подобная небрежность была бы сочтена за неуваженіе, тѣмъ болѣе въ отдаленной древности и въ восточ-

³²) Къ этимъ мѣстамъ можно прибавить Гомера, Иліада, xxiv, 228 и сл. Ксенофонта, Киропедія, гш, 3, 1,

³³) См. тоже Plutarch, Pompeius, 36.

³⁴) На новѣйшемъ Востокѣ (а восточные нравы столь мало измѣняются, что новѣйшіе примѣры также хороши, какъ и древніе) мы имѣемъ примѣръ визиря, теряющаго свою жизнь вслѣдствіе такого именно упущенія въ ношеніи почетнаго платья, посланнаго ему царемъ. Примѣръ этотъ приводится у Шардена. Сановникъ, чрезъ руки котораго прошло царское одѣяніе, вместо него послалъ простую одежду. Явиться въ этой послѣдней означало бы, что визирь находится въ немилости при дворѣ; онъ поэтому замѣнилъ ее другою одеждой, даромъ покойнаго царя, и въ этой послѣдней публично вступилъ въ городъ. Когда обѣ этомъ стало известно при дворѣ, то придворные объявили визиря собакой за то, что онъ презрительно отвергъ царское одѣяніе, говоря какбы: „я не нуждаюсь въ одѣждахъ шаха Сефи“. И они столь возбудили царя противъ него, что это стоило визирю жизни (Burder, Orient. Liter. v. I, p. 94; см. Геродотъ, ix, 111 въ отношеніи того способа, какъ отомщено было отверженіе дара монарха). Олеарій (Travels, p. 214), вместѣ съ посланниками, въ совѣтѣ которыхъ онъ находился, былъ приглашенъ къ столу персидскаго царя. „Намъ было сказано—продолжаетъ онъ—мемандеромъ, что мы, согласно съ ихъ обычаями, должны надѣть великолѣпныя одѣянія, посланныя намъ отъ царя, поверхъ нашихъ одеждъ, и въ такомъ видѣ явиться въ его присутствіе. Посланники сначала отказались; но мемандеръ настаивалъ на этомъ столь серьезно, заявляя, какъ заявляли и другие, что опущеніе этого крайне не понравится царю, такъ какъ всѣ другие посланники соблюдаютъ такой именно обычай, что наконецъ они согласились и накинули, какъ равно и мы, великолѣпныя одѣянія на свои плечи, и въ такомъ видѣ шествіе двинулось“. Изъ этого мѣста мы видимъ, что, строго говоря, тутъ не происходило дѣйствительной перемѣны одеждъ, но почетная одежда была или плащемъ, надѣвавшимся сверхъ другихъ одеждъ, или мантіей, привѣшивавшейся къ плечамъ. Шульцъ описываетъ, что данная ему одежда была съ широкими рукавами, свѣшивавшимися внизъ (такъ какъ рука не вкладывается въ нихъ); бѣлая подкладка ея состояла изъ козьей шерсти, смѣшанной съ серебромъ, но вытканные по ней цвѣты были изъ золотистаго шелка*. Онъ также говорить о необходимости надѣвать ее при всякомъ представлѣніи султану (Rosenm ller, Alte und. Neue Morgenl. v. 5 p. 86. См. также Schuyler, Turkestan, 1876, vol. II pp. 40, 41).

ныхъ странахъ, гдѣ виѣшность играетъ еще болѣе важную роль, чѣмъ у насъ³⁵⁾). Вмѣстѣ съ тѣмъ очевидно, что чѣмъ возвышенїе сань лица и чѣмъ торжественїе празднікъ, тѣмъ сильнѣе оскорблениѳ. Здѣсь царь празднуетъ свадьбу своего сына. Такимъ образомъ, что бы ни говорили другіе въ защиту этого гостя, указывая напр. на невозможность иначе явиться, ничтожность самой ошибки,—ему нечѣмъ было оправдывать себя: «онъ молчалъ». Его безмолвіе³⁶⁾ осуждало его³⁷⁾, и приговоръ не заставилъ себя ждать.

Вникай въ духовное значеніе этого отдыла притчи, мы должны отвѣтить на многіе весьма важные вопросы, требующіе разрѣшенія. Вопервыхъ, когда великий Царь обозрѣваетъ своихъ гостей? Отчасти онъ это дѣлаетъ всегда, когда лицемѣры на судѣ или самообольщенные передъ собою и другими обличаются³⁸⁾ при всякомъ испытаніи, которое по самому свойству и составляетъ моментъ отдѣленія,—время, когда открываются помышленія многихъ сердецъ. Если же это справедливо, если мы не должны отдалять до конечнаго суда все, что дѣйствительно въ этомъ родѣ безостановочно совершается, то не менѣе вѣрно, что раздѣленіе будетъ оставлено до послѣдняго общаго судебнаго дня и конечнаго приговора.

Но гость, бывшій *не въ брачной одежде*, представляетъ ли одного или многихъ? Нѣкоторые, желая не нарушить единства личности и намѣреваясь пріурочить ее къ толкованію притчи, высказывали предположеніе, что въ ней непосредственно имѣется

³⁵⁾ Ириней поэтому превосходно говоритъ (iv, 36, 6): „человѣкъ, который не имѣть брачной одежды, есть такимъ образомъ поноситель“. Цицеронъ (*In Vatin.* 12, 13) весьма много значенія придаетъ тому обстоятельству, что Ватиний однажды явился на большое торжество (*supplicatio*) въ черномъ одѣяніи, и въ этомъ онъ видѣлъ легкомысленное неуваженіе и оскорблениѳ по отношенію какъ къ хозяину пира, такъ и къ другимъ гостямъ.

³⁶⁾ Εφιφθη, отъ φιδ̄с (—επιστόμιον). Буквальный смыслъ этого слова см. 1 Тим. v. 18. По толкованію Златоуста, κατέχρινεν ἐσυτόν (онъ осудилъ самого себя).

³⁷⁾ Ибо, выражаясь словами Цицерона, молчаніе есть форма признанія (*taciturnitas imitatur confessionem*).

³⁸⁾ Бл. Августинъ: „въ судилище входитъ Богъ, который, въ Своемъ долготерпѣніи, обитаетъ виѣ его“; и Auct. Oper. Imper. „нужно подразумѣвать, что царь входитъ, когда Богъ производить судъ надъ людьми, дабы видно было, какую степень добродѣтели имѣть каждый человѣкъ и достоинъ ли онъ того места, которое занимаетъ въ церкви“.

въ виду Иуда Искариотскій ³⁹). Это—несомнѣнная ошибка, за исключеніемъ лишь того, что въ немъ олицетворяется всякое лицемѣріе и вѣроломство. По мнѣнію послѣдователей историко-пророческой школы (Витринга, Кокцей) это —человѣкъ «грѣха» ⁴⁰), подъ которымъ они разумѣютъ «папу». Неправдоподобно однако видѣть въ немъ одно какое либо лицо, а скорѣе олицетвореніе многихъ: *немногіе* изъ присутствовавшихъ *избранные*, въ сравненіи со многими званными, свидѣтельствуютъ о строгомъ выборѣ. Почему эти «многіе» отвергнутые олицетворены въ одной личности, это толкователи объясняли различно. Таунсонъ ставить это въ примѣръ такъ называемой имъ «мягкости предположеній», характеризующей притчи Господа, точно также какъ въ другой притчѣ тоже одинъ только рабъ скрываетъ талантъ своего господина (Мате. xxv, 18; Луки xix, 20). Герардъ думаетъ, что исключеніе многихъ нарушило бы торжество брачнаго пира; на основаніи другаго его предположенія, порицаніе здѣсь относится къ совѣсти каждого. Будущее испытаніе произведено будетъ такъ «строго и тщательно», что изъ великаго множества людей въ день суда никто не укроется отъ проницательного ока Судіи ⁴¹). Да и не трудно представить великое число грѣшниковъ въ одномъ лицѣ, потому что какъ праведные составляютъ одно тѣло, имѣющее во главѣ Христа, такъ совокупность грѣшниковъ имѣть главой діавола. Таинственный Вавилонъ одинъ, какъ одинъ таинственный Иерусалимъ. Одно царство свѣта и одно царство тьмы (Мате. xii, 25, 26) ⁴²).

³⁹) Дж-Асанасій (De Parab. Script.). Такжѣ Weisse, Evang. Gesch. vol. II, p. 114.

⁴⁰) Gurtler, Syst. Theol. Proph. p. 676. Antichristus singulariter est ἐπαῖρος, vicarium illius se venditans, et solio ejus solium nequitiae associans! У іудеевъ есть любопытное преданіе объ Исаѣвѣ, какъ о прообразѣ антихриста; онъ будетъ гостемъ, изверженнымъ изъ царства Божія. Въ Іерусалимскомъ талмудѣ читается: „Злочестивый Исаѣвъ прикроетъ себя одеждою и сядетъ между праведниками въ раю въ будущемъ мірѣ, но Богъ извергнетъ его оттуда“, каково значеніе Авд. 6.

⁴¹) Каэтанъ, тоже самое: „здѣсь описывается самое точное различие между этимъ великимъ множествомъ, потому что Богъ настолько видитъ всѣхъ людей, что Онъ имѣеть личное попеченіе о каждомъ изъ нихъ, и поэтому мы здѣсь имѣемъ отдельнаго человѣка, описанного такъ, какъ онъ былъ видимъ“.

⁴²) Бл. Августинъ (Enarr. in Ps. lx, 4): „среди этой большой толпы гостей одинъ удаляется съ пиршества и подвергается наказанію. Но Господь, желая показать, что этотъ одинъ человѣкъ представляетъ собою одно тѣло, сдѣланное изъ многихъ, повелѣвъ изгнать его и подвергнуть должностному наказанію,

Много было преній о томъ, что означаетъ брачнаѧ одѣжда и чего недоставало тому, кто безъ нея явился на пиршество. Была ли это вѣра или любовь, или то и другое? Во всякомъ случаѣ нѣчто необходимое. Римско-католическіе богословы, настаивая на томъ, что любовь есть единій необходимый даръ, полагали, что недостатокъ любви, а не вѣра, былъ причиною удаленія, потому-де, что «гость» имѣлъ вѣру, иначе и не былъ бы допущенъ на пиршество. Но при этомъ они изъ двоякаго значенія слова вѣра произвольно подъ нею разумѣютъ простое признаніе истины или умственное вѣрованіе, вопреки другому болѣе глубокому смыслу, который придаетъ ей св. ап. Павель; недостатку такой вѣры справедливѣе приписываютъ вину удаленнаго гостя. Если ограничивать значеніе брачной одѣжды понятіемъ вѣры или любви, то конечно лучше предпочесть первое, какъ вѣрнѣшее; потому что цвѣтъ содергится въ корнѣ, а не корень въ цвѣтѣ, и слѣдовательно любовь въ вѣрѣ, а не вѣра въ любви⁴³⁾). Впрочемъ нѣть нужды допускать лишь одно толкованіе и вовсе исключать другое. Первые учителя церкви, изъ которыхъ одни понимали подъ брачной одѣждой вѣру, другие любовь, не противорѣчили другъ другу⁴⁴⁾). Въ сущности этому гостю недоставало праведности,

немедленно прибавилъ: ибо много званныхъ, но мало избранныхъ... Кто же были избранные, какъ не тѣ, которые остались? Однако же только одинъ былъ изгнанъ и осталось много. Какъ же, если только одинъ изъ многихъ былъ изгнанъ, избранныхъ можетъ быть мало, если только въ этомъ одномъ не содергается многіе? См. также Con. Don. post Coll. 20. Наоборотъ, въ 1 Кор. ix, 24, одинъ изъ многихъ, получающій награду, представляеть собою многихъ избранныхъ.

⁴³⁾ Ignatius ad Ephes. 1, 4. „Это начало и конецъ жизни; начало—вѣра, конецъ же—любовь“.

⁴⁴⁾ Отцы разумѣютъ подъ брачною одѣждою любовь или святынѣ. Такъ, Приней (Iv, 36, 6): „тѣ, которые призваны на вечерю Господню, по причинѣ своего худаго поведенія не получили и Св. Духа“. Тертулліанъ (De Resur. Carnis, 27): „святынѧ плоти“; Левъ: „одѣяніе добродѣтели“; Оригенъ: „одѣжда добродѣтели“; Илларій: „брачная одѣжда есть слава Св. Духа и бѣлизна небесной одѣжды, которая получается исповѣданіемъ добраго вопрошенія и содергится цѣлою и незапятнанною въ собраніи царства небеснаго“. такъ, Григорій Великий (Hom. 38 in Evang), ср. также Златоустъ (Hom. 111 in Ephes., приводимый Бенгамомъ, Christ. Antt. xv, 4, 2). И однако же Гроцій, который даетъ свое собственное объясненіе: „хожденіе достойное нашего званія“, утверждаетъ слишкомъ много, говоря: „такъ, древніе комментаторы на это мѣсто съ великимъ единодушіемъ“, потому что Амвросій (De Fide iv, 1) говоритъ о „брачной одѣждѣ вѣры“; хотя въ другомъ мѣстѣ (De Poenit. i, 6) онъ говоритъ: „отвергнутъ тотъ, который не имѣлъ брачной одѣжды, плаща т. е. любви, одѣжды благодати“: и опять, объединяя два прежнихъ изложенія (Exp. in Luc. viii, 204): „брачная одѣжда, т. е. вѣра и любовь“, съ чѣмъ

символизирующей корень вѣры и цвѣтъ любви. Онъ не усвоилъ себѣ этого облаченія, которое такъ превосходно изобразилъ апостолъ Павелъ,—не облекся во Христа. Въ этомъ «облаченіи» заключается и вѣра, и любовь; вѣра, какъ сила облачающая, любовь—спасительная одежда⁴⁵⁾). Вѣрою мы исповѣдуемъ праведность виѣ и выше нась, родственную намъ и облачающую духъ нашъ, это праведность во Христѣ, который и есть Господь нашей праведности. Эту-то праведность мы себѣ усваиваемъ и уподобляемъ; въ нее облекаемся⁴⁶⁾); она становится въ насъ любовью и святостью, совокупностію всѣхъ христіанскихъ даровъ, пребывающихъ въ чловѣкѣ и проявляющихся въ его жизни.

согласуется бл. Августинъ (Serm. 90): „имѣйте вѣру съ любовью, т. е. брачную одежду“; Анст. Орг. Imperg.: „брачная одежда есть истинная вѣра, которая чрезъ Иисуса Христа и Его праведность“. См. также подобное толкованіе у Василия Великаго (на Ис. ix). Авторъ втораго Климентова посланія (§ 6) понималъ крещеніе какъ брачную одежду, если только есть намекъ на эту притчу въ его словахъ: ημεῖς, ἐὰν μὴ τηρήστωμεν τὸ βάπτισμα ἀγνὸν καὶ ἀμίαντον, ποίητε θύσει εἰσελευθέρα εἰς τὸ βασιλεῖον τοῦ Θεοῦ; чтобы придать нѣкоторую вѣроятность такому смыслу этихъ словъ, мы должны понимать здѣсь βασιλεῖον какъ „дворецъ“, а не какъ = βασιλεῖαν: „если только мы не содержимъ наше крещеніе святымъ и незапятнаннымъ, съ какимъ дерзновеніемъ войдемъ мы во дворецъ Божій!“

⁴⁵⁾ Такъ, Герардъ: „брачная одежда есть Христосъ, который на этомъ вѣчномъ пирѣ есть вмѣстѣ и женихъ, и брашно, ибо мы возлагаемъ на себя Христа, когда по вѣрѣ пользуемся Его заслугою, такъ что наша нагота, въ присутствіи суда Божія, можетъ быть покрыта Его праведностью, какъ драгоценнойю одеждой, и равно, когда святою жизнью мыходимъ по Его стопамъ (Рим. xiii, 14), такъ какъ Христосъ не только дань былъ намъ какъ даръ, но и предложенъ намъ какъ образецъ“. Замѣчательны также слова бл. Августина: „брачная одежда, т. е. одежда сверхъ небесного человѣка“, между тѣмъ какъ простая одежда есть „одѣяніе вѣтхаго человѣка“. Срав. „Пастырь“ Ермы (З Подоб. ix, 13); онъ видить въ своемъ видѣніи нѣсколькихъ дѣвъ, и онѣ представляютъ собою главныхъ христіанскія добродѣтели: „Это святые духи, ибо человѣкъ не можетъ иначе войти въ царствіе Божіе, если эти духи не облачатъ его въ свое одѣяніе. И дѣйствительно, не будетъ тебѣ никакой пользы въ принятіи имени Сына Божія, если ты не получишь отъ нихъ и ихъ одѣянія“.

⁴⁶⁾ Это уподобленіе часто встрѣчается въ св. Писаніи—Римл. xiii, 14; Колос. ii, 10; Ефес. iv, 22. Сюда же относится препоясаніе оружіемъ (Ефес. vi, 13—16; 1 Фесс. v, 8); крещеніе уподобляется облаченію во Христа (Гал. iii, 27; см. Римл. xiii, 12; Иез. xvi, 10; Іов. xxix, 14; Ис. ۰۰۰, 10; Сирах. xi, 31; xxvii, 8). Schoettgen, Нор. Нев. v, 1. р. 699 цитуетъ замѣчательный мѣста, доказывающія, что таинственное облаченіе въ праведность свыше не вовсе было скрыто отъ іудеевъ. Благодать нисходить здѣсь, слава освѣняетъ въ будущемъ царствѣ. „Побѣждаящій облачится въ бѣлыхъ одеждахъ“ (Апок. iii, 5; iv, 4; vi, 11; vii, 9; 2 Ездр. ii, 39, 45). Въ книгѣ Еноха эти одежды суть „одежды жизни“. Ангель, по іудейскому преданію, похоронные одежды входящихъ въ рай сменяютъ на бѣлые и блестательные (Eisenmenger, Entd. Jud. vol. II, p. 310).

Устряная такимъ образомъ болѣе тѣсныя толкованія, не какъ ошибочныя, но какъ недостаточныя, мы можемъ утверждать, что брачнаѧ одежда означаетъ праведность въ обширнѣйшемъ смыслѣ, всеоружие новаго духовнаго человѣка, совмѣщающе вѣру, безъ которой невозможно угодить Богу (Евр. и, 6), и святость, безъ которой никто не увидитъ Господа (Евр. хii, 14), или узрить Его лишь для того, чтобы, подобно этому гостю, услышать свое осужденіе. Это также вѣра, которая есть корень всѣхъ даровъ, мать всѣхъ добродѣтелей. Будемъ ли смотрѣть на этого гостя какъ на самоувѣреннаго въ своей праведности и не возлагающаго надеждъ на праведность Христа, вмѣняемую и сообщаемую; или какъ на болѣе обыкновеннаго грѣшника, который, исповѣдуя христіанство, живетъ по плоти, а не по духу,—во всякомъ случаѣ онъ изображенъ вѣрно: онъ сбрасываетъ истинную одежду духа, которая дана ему при вступленіи въ число христіанъ⁴⁷⁾ и которую, если онъ и сложилъ, то можетъ по силѣ дара снова свободно принять въ каждую минуту; онъ есть отступникъ, считающій себя достойнымъ, самъ по себѣ, по плоти, а не по духу явиться предъ Господомъ (Притч. xvi, 2). Но придетъ время, когда всякий человѣкъ узнаеть, что ему нуженъ другой покровъ, другое одѣяніе души. Горе ему, если, подобно гостю притчи, онъ увидитъ это уже слишкомъ поздно, когда не будетъ средствъ восполнить недостатокъ, и онъ предъ собою и другими откроется во всей нравственной наготѣ, посрамленный. Какъ слово царя сдѣлало этого пришлеца безответнымъ, такъ лучи Божія свѣта откроютъ грѣшнику всѣ сокровенные движения его сердца, все зло, къ которому онъ добровольно прилагался, чтобы оставаться въ невѣденіи, въ состояніи болѣе для него невозможномъ. Тогда онъ будетъ, подобно гостю притчи, молчатъ. Прежде однако онъ могъ оправдываться въ грѣхахъ, такъ какъ для того есть тысячи отговорокъ (Быт. ш, 12, 13; Іак. 1, 13; 1 Цар. xv, 21). Въ тотъ же день языкъ его онѣмѣть, и онъ не дерзнетъ спросить, зачѣмъ же его не судять сразу.

«Тогда царь сказалъ слугамъ своимъ», т. е. служащимъ приставникамъ, которые и по названію, и по должностіи очевидно

⁴⁷⁾ Schleiermacher, Taufreden (Predigten, vol. iv, p. 787).

отличаются отъ тѣхъ рабовъ, что созывали гостей на пиръ⁴⁸⁾). Слуги эти суть ангелы, которые «соберутъ изъ царства Его всѣ соблазны и дѣлающихихъ беззаконіе» (Мате. XIII, 41, 49; Лук. XIX, 24). «Свѣзавъ ему руки и ноги⁴⁹⁾, возьмите его». По мнѣнію нѣкоторыхъ толкователей это значитъ, что для грѣшника наступила ночь, когда человѣкъ не можетъ дѣлать, что для него безвозвратно исчезла возможность покаянія и исправленія. По моему мнѣнію, здѣсь выражено безсиліе, въ которое мгновенно впадаетъ горделивый противникъ воли Божіей. Къ тому же клонится напоминаніе о рукахъ и ногахъ—орудіяхъ борьбы и бѣгства (Дѣян. XXI, 11; 2 Цар. III, 34). Это болѣе соответствуетъ приказанію—«возьмите его», или отлученію грѣшника отъ прославленной и торжествующей небесной церкви (Мате. XIII, 48; 2 Фесс. I, 9). Но кара не ограничивается лишеніемъ, потерей благъ; къ ней присоединяется дѣйствительная кара⁵⁰⁾, исполнившимъ которой повелѣно: «бросьте въ тьму вѣнтилью»,—выраженіе, встрѣчающееся только у еванг. Матея, но повторяющееся у него трижды: здѣсь, въ III, 12 и XXIV, 30. Образъ этой вызывается самой притчей. Внутри царского дворца торжество, свѣтъ и радость; вѣнь—мракъ, холодъ, уныніе. Внѣшняя тьма находится за предѣлами царства Божія, царства свѣта и радости⁵¹⁾. Эта внѣшняя тьма есть удѣлъ тѣхъ, кто не живетъ во свѣтѣ

⁴⁸⁾ То были *δοῦλοι* ст. 3, 4; это суть *διάκονοι*. Ср. Иоан. II, 5, 9.

⁴⁹⁾ H. de Sto Victore: Ligatis manibus et pedibus i. e. ablata penitus potestate bene operandi.—Удачнѣе Grotius тѣ *ἀμαχον* και тѣ *ἄφευκτον*, *ιττορατι* divinitus supplicii. Ср. Plato, Gorgias. 526 г.—Бл. Иеронимъ: „ангель низвергъ женщину внизъ головой въ средину эфы:.... и, чтобы она случайно опять неподняла своей головы и не ликовала въ свою нечестію и злодѣйствіе, онъ бросаетъ въ отверстіе эфы талантъ свинцу, на подобіе весьма большаго камня, чтобы онъ сокрушилъ и сдавилъ нечестіе въ срединѣ эфы, такъ чтобы оно какимъ бы то ни было образомъ погибло“. Назидательная параллель Зах. V, 8. Женщина—само нечестіе—сидѣла посреди эфы, великой мѣры суда Божія, и когда она ее наполнила, то была въ нее повергна: кусокъ свинца брошенъ былъ ей въ уста, дабы она не могла встать. Крылатыя женщины, понесшія эфу, соответствуютъ слугамъ, а „внѣшняя тьма“ странѣ Сеннаарѣ. Все видѣніе пророка (v, 5—11) сходствуетъ съ притчей и знаменуетъ очищеніе церкви на судѣ отдѣленіемъ отъ нея грѣшниковъ.

⁵⁰⁾ August. Serm. XXXI, 5.

⁵¹⁾ Петръ Ломбардъ (IV, dist. 50): внѣшняя тьма будетъ удѣломъ грѣшниковъ, ибо они будутъ навсегда отлучены отъ Бога (penitus erunt extra Deum... Secluduntur penitus a luce Dei).

истини и не стремится къ свѣту вѣчной жизни (Прем. xvii. 21; xvi, 1). Значеніе текста—«тамъ будеть плачь и скрежетъ зубовъ», объяснено уже выше ⁵²). Со всѣмъ этимъ интересно сравнить Соф. i, 7, 8: «И будеть въ день жертвы Господней, Я посѣщу князей и сыновей царя, и всѣхъ, одѣвающихся въ одѣжды иноплеменниковъ» ⁵³).

Иисусъ Христосъ оканчиваетъ эту притчу тѣмъ же поученіемъ, которымъ заключаетъ притчу о виноградаряхъ (Мате. xx, 16): «ибо много званныхъ, но мало избранныхъ» (1 Кор. ix, 24). Къ числу этихъ званныхъ, но не избранныхъ принадлежать не только грѣшники, представленные въ образѣ недостойнаго гостя, но и всѣ, не принявши приглашенія, городъ которыхъ и сами они осуждены на истребленіе. Сколько многихъ, принявшихъ обѣтованіе, но пренебрегшихъ благами его, касаются эти слова, имѣющія оправдаться! Они оправдались въ широкихъ размѣрахъ въ исторіи цѣлаго поколѣнія, избавленнаго отъ ига египетскаго. Всѣ они были *призваны* къ царству, но не оказались *избранными*, ибо прогнѣвали Бога и умерли въ пустынѣ (1 Кор. x. 1—10; Евр. ш. 7—9; Іуд. 5). Они оправдались въ меньшемъ размѣрѣ надъ двѣнадцатью соглядатаями, посланными въ обѣтованную землю. Двое только воодушевились силою и бодростью при видѣ ея и только они одни, избранные, поселились въ ней (Чис. xiv, 23, 24). Они оправдались въ тридцатитысячномъ Гедеоновомъ войскѣ; это все были *призванные*, но только триста найдены достойными и наконецъ *избранными* сподвижниками и участниками въ побѣдѣ, послѣ долгаго и строгаго предварительного испытанія (Суд. viii). Они оправдались въ образѣ дѣвъ, собранныхъ во дворецъ персидскаго царя, изъ которыхъ избрана была одна только Есениръ, обрѣвшая у него благовolenіе ⁵⁴).

⁵²) См. выше Притча II, прим. 38.—*Meuschen* (Nov. Test. et. Talm. illus. p. 106) и *Pfeiffer* (Opp. p. 861) приводятъ подобную же юдейскую притчу.

⁵³) Ἐνδεδυμένους ἐνδύματα ἀλλότρια (ιχ.)—«облеченные во одѣянія чуждые» (по слав.).

⁵⁴) H. de Sto Victore (De Arrha Animae) содержитъ превосходное приложение исторіи Есенири къ учению притчи. „Смотри, какъ много было собрано, чтобы одна могла быть избрана, именно та, которая покажется царю болѣе прекрасною, чѣмъ

ПРИТЧА ТРИНАДЦАТАЯ.

ПРИТЧА О ДЕСЯТИ ДЬВАХЪ.

Мате. xxv, 1—13.



ОГДА—въ великий судный день, когда Господь внезапно явится обличителемъ (xxxiv, 51) противъ лицемъровъ и невѣрующихъ, другими способами также Онъ подвергнетъ вѣрность своихъ слугъ послѣднему испытанию, и смотря потому, выдержать ли они это испытаніе или нѣть, Онъ ихъ приметъ или отвергнетъ навсегда. «*Тогда подобно будетъ царствіе небесное десяти дѣвамъ, которыя, взявъ свитильники свои, вышли на встречу жениху*». Обстоятельства брака у іудеевъ, составляющія основу этой притчи, хорошо известны и достаточно изъяснены писателями іудейскихъ древностей.

Здѣсь можно воспользоваться также нѣкоторыми замѣтками

остального. Слуги царя собираютъ многихъ для украшенія, а самъ царь избираетъ одну себѣ въ невѣсты. Первый выборъ многихъ происходитъ согласно повелѣнію царя; второй выборъ одной происходитъ согласно волѣ царя.... Высочайшій Царь, сынъ Царя, пришелъ въ этотъ міръ (сътворенный Имъ Самимъ) для того, чтобы обручиться съ женой своего собственнаго выбора, своею собственнымию женой, женой, достойною царственнаго жениха. Но такъ какъ, когда Онъ явился въ уничиженномъ видѣ, Гудея считала для себя позорнымъ принять Его, то она и была отвержена. Слуги также Царя, то есть апостолы, были посланы во весь міръ собирать души и приносить ихъ во градъ Царя, то есть, во святую церковь.... Многіе поэтому были призваны и входять въ церковь по вѣрѣ и тамъ получаютъ таинства, являющіяся какбы средствами и мастиами, приготовленными для возстановленія и украшенія ихъ душъ. Но такъ какъ, сказано устами истины, много званныхъ, но мало избранныхъ, то не всѣ, допущенные до этой чести, будутъ избраны для царства, а только тѣ, которые стараются очистить и украсить самихъ себя этими средствами, что когда они будутъ приведены въ присутствіе Царя, они окажутся такими, что Онъ самъ скорѣ изберетъ, чѣмъ отвергнетъ ихъ. Смотри поэтому, въ какомъ положеніи ты находишься, и ты поймешь, чтѣ тебѣ дѣлать. Твой женихъ положилъ тебя на ложе, гдѣ украшаются женщины, даѣ тебѣ различныя масти и разнообразныя пряности и приказъ, чтобы тебѣ подавали царскую одежду съ его собственнаго стола: все, что можетъ содѣствовать твоему здоровью, твоему освѣженію, возобновленію твоей красоты и увеличенію твоего благообразія—все это Онъ предложилъ тебѣ. Берегись поэтому, чтобы тебѣ не оказаться небрежнымъ къ твоему украшенію, чтобы въ твой послѣдний день, когда ты будешь представленъ предъ лицомъ твоего жениха, ты (о, да не будетъ такъ!) не оказался недостойнымъ его ложа. Готовься, какъ прилично невѣстѣ Царя, именно невѣстѣ небеснаго Царя, невѣстѣ безсмертнаго Жениха».

изъ современныхъ путешествій на востокъ, такъ какъ время мало или почти совсѣмъ не измѣнило ничего въ этомъ неподвижномъ мірѣ. Число *десѧть* здѣсь не случайное; именно это число, а не меньшее, по понятіямъ іудеевъ, требовалось для составленія общества ¹). Онъ *взяли свѣтильники*, такъ какъ браки на востокѣ въ древности, какъ и теперь, совершались по ночамъ; отсюда всегда упоминается о свѣтильникахъ и факелахъ, съ которыми шли друзья и провожатые. Сн. Есө. х, 2 и Іер. xxv, 10; Апок. хүш, 23, въ каковыхъ мѣстахъ «свѣтъ свѣтильниковъ» и «голосъ жениха и невѣсты» находятся въ тѣсномъ соотношеніи ²).

Запасшись такимъ образомъ свѣтильниками, онъ *вышли на встречу жениху*. Порядокъ брачной церемоніи былъ, повидимому, слѣдующій: женихъ, въ сопровожденіи друзей, «сыновъ брачныхъ» (Мате. ix, 15), «друзей жениха» (Іоан. ш, 29; Суд. xiv, 11) шелъ въ домъ невѣсты и вель ее съ торжествомъ и радостью (1 Мак. ix, 37—39) въ свой домъ, или, если послѣдній былъ слишкомъ тѣсенъ для гостей, то въ какое-нибудь болѣе обширное помѣщеніе, къ тому приспособленное. Изъ дома отца невѣstu провожали молодыя подруги и знакомыя, причемъ другія *дѣвьы* присоединялись къ процессіи на какомъ нибудь условленномъ мѣстѣ и съ прочими входили въ домъ, нанятый для прирештства (Пѣсн. ш, 11) ³).

¹) Такъ было правиломъ, что гдѣ жили десять іудеевъ въ одномъ мѣстѣ, тамъ былъ приходъ и строилась синагога. О полнотѣ числа десяти см. *Vitrina de Synagoga*, p. 233 seq. Bähr, *Symbolik d. Mos. Cultus*, vol. I, p. 175.

²) У грековъ и римлянъ въ такихъ случаяхъ употреблялись факелы. *Catull.* Epithal. 98: „Факелы разливаютъ золотые лучи“. И еще: *Manu Pineam quataedam. Apuleius 10: Veluti nuptiales epulos obiturae dominae, coruscis facibus praelucebant. Eurip. νομφίκαι λάρπάδες.* Becker, *Charicles*, vol. II, p. 405. У евреевъ были, въ большомъ употреблении свѣтильники съ масломъ; у грековъ *λόχουν* или *ἐλλοχυίον* въ позднѣйшее время *λάρπας*. По замѣчанію Елфинстона (*Hist. of India*, vol. I, p. 333): у индусовъ для освѣщенія служатъ факелы, которые насыщаются факельщики масломъ изъ сосудовъ въ видѣ бутылки (*ἀγγεῖον* притчи).

³) Съ великою изынностью (ст. 37). *Wolf, journal* p. 174, описанія прежнихъ путешественниковъ, Hartog, Burder, Hughes (*Travels in Sicily*, vol. II, p. 20): „намъ удалось видѣть ночную процессію, которая обыкновенно сопровождается женихомъ, идущаго съ невѣстою изъ отцовскаго дома въ домъ будущаго мужа. Она состояла приблизительно изъ ста человѣкъ, почетнѣйшихъ въ городѣ, съ толпою факельщиковъ и музыкантовъ. *Принявъ дѣвицу*, они возвращались съ присоединившемся къ нимъ равно многолюдною толпою дѣвицъ, въ знакъ расположенія къ невѣстѣ. Эти послѣднія соответствуютъ дѣвамъ притчи; онъ присоединяются

Нѣкоторые, иначе представляя обстоятельства, служащія виѣшнею формою притчи, полагаютъ, что дѣвы встрѣчаютъ жениха не тогда, когда онъ возвращается съ невѣстой, а когда идетъ за ней, и сопровождаютъ его сначала въ ея домъ, а потомъ уже въ его собственный. Но такого обычая не было ни у іудеевъ, ни у грековъ⁵⁾; между тѣмъ чрезъ это измѣняется духовный смыслъ притчи. Дѣвы, мы положительно утверждаемъ, вышли на встречу жениха и невѣсты, хотя это послѣднее слово, встречающееся въ нѣкоторыхъ древнѣйшихъ переводахъ, и не допускается въ текстѣ.

Но эти дѣвы — почему они названы такъ и кого собственно представляютъ? Название это подало поводъ къ двоякой ошибкѣ. Одни подъ личностью дѣвъ ошибочно разумѣютъ *всѣхъ* вообще, потому-де, что всѣ во внутреннемъ средоточіи своей жизни принадлежать Христу. Правда, нѣкоторые оказываются неготовыми въ послѣднюю рѣшительную минуту и поэтому несутъ потерю и терпятъ долговременное отдаленіе своего блаженства (1 Коринѣш., 13). Между тѣмъ почетное название, всѣмъ одинаково данное, удостовѣряетъ, что всѣ наконецъ спасаются; никто рѣшительно не будетъ извергнутъ изъ царства славы. Снисходительные разсужденія о винѣ неразумныхъ дѣвъ и о грозномъ приговорѣ обыкновенно соединяютъ съ этимъ ученіе о тысячелѣтнемъ царствѣ Христа на землѣ и о первомъ воскресеніи; они будутъ исключены изъ него за такую свою неготовность въ часъ ли своей смерти, или втораго пришествія Господа⁶⁾. За свои несовершен-

къ процессы не прежде, какъ женихъ, принявъ свою невѣсту, ведетъ ее въ ея новое жилище.

⁵⁾ Becker, Charicles, vol. II, p. 468.

⁶⁾ Poirot (Div. Decon. IV, 12, 18, vol. II, p. 270): „Тѣ, которые во время пришествія будутъ находиться въ состояніи благодати, но виновны во многихъ слабостяхъ и побреженіи, еще неисправленныхъ и неочищенныхъ — тѣ, говорю я, исключаются изъ славного царства Христова на землѣ, пока не пройдутъ тысячи лѣтъ этого периода и увидятъ дверь онаго для себя запертою. И такт они останутся вѣкъ, во мракѣ чистилища. Блаженство ихъ отдалится до общаго воскресенія, по истечении тысячи лѣтъ царства Христа и святыхъ. Это достаточно явствуетъ изъ притчей о глупыхъ дѣвахъ. Мы видимъ ихъ исключенными изъ брачнаго торжества, хотя они были дѣвы, имѣли свѣтильники вѣры и призывали Господа. Запертая уже дверь не отворялась во все продолженіе этого времени, ибо потрясеніе которое имѣть произойти въ этомъ мірѣ и во всемъ его населяющемъ, и чрезъ которое Господь произведеть эту славную перемѣну — (это и будетъ дверь, въ него ведущая) — произойдетъ только единожды. Еще единожды, говорить Онъ, и Я

ства и за многое, еще неумерщвленное и не очищенное въ ихъ душѣ и плоти, они подлежать долгому и тяжкому испытанию въ видѣ этого исключенія и страшнымъ гоненіямъ, которымъ всѣ исключенные будуть подвергнуты; но въ тоже время, имъ еще въ себѣ корень добра и не будучи осуждены окончательно, они не на вѣкъ лишаются инебесныхъ радостей. Но послыки, изъ которыхъ выводится это заключеніе, несостоятельны. Что мудрыхъ и глупыхъ Господь именуетъ «дѣвами», это имѣло бы значеніе, если бы и другія лица принимали какое либо участіе во встрѣчѣ жениха, а Онъ, не смотря на то, лишь этихъ отлилъ наименованіемъ дѣвъ. Но такъ какъ только дѣвамъ принадлежала такая обязанность въ обыкновенномъ порядкѣ вещей, то можно смѣло утверждать, что доводы тѣхъ, которые, подобно Мейеру⁷⁾, Ольстгаузену, Штиру⁸⁾, настаиваютъ на приведенныхъ выше мною заключеніяхъ относительно названія дѣвъ, приданного глупымъ, не имѣютъ никакого значенія.

Другіе, въ числѣ ихъ I. Златоустъ, принимая это название въ буквальномъ смыслѣ, тогда какъ все другое принимается въ смыслѣ переносномъ, прилагаютъ притчу къ тѣмъ только, которые дали обѣть виѣшиаго дѣства⁹⁾, не принимая во вниманіе, что дѣвоство здѣсь означаетъ исповѣданіе чистой вѣры, отсутствіе духовнаго растѣнія и богоотступничества (Апокал. xii, 4; 2 Корине. xi, 2). Это свойство имѣютъ всѣ дѣвы; и въ число ихъ

подвигну небо и землю, и всѣ тѣ, которые тогда за свою совершенную чистоту найдутся удостоенными славы, дѣйствиемъ этого божественнаго потрясенія измѣнятся; послѣ же этого времени, до будущаго воскресенія, не произойдетъ никакой общей перемѣны. Тогда наступитъ день покоя природы и всѣхъ тварей, кои въ оный введутся. Отсель надлежитъ глупымъ дѣвамъ и всѣмъ необлекшимся въ брачную одежду ожидать самой вѣчности. Да и кажется невѣроятнымъ, чтобы эти небрежныя дѣвы, имѣющія столько добрыхъ расположений, а равно и тѣ, которыя, въ то время не будучи еще готовы, сдѣлали однако добрыя начала, на вѣки погибли; но невѣроятно и то, чтобы Христостъ, какого бы рода приготовленія они ни дѣлали, послѣ того, какъ дверь была заперта, паки вышелъ изъ своего покоя и ихъ ради произвелъ новый судъ и иѣкоторое новое раздѣленіе въ природѣ».

⁷⁾ Blätter für höhere Wahrheit, vol. vii, p. 247.

⁸⁾ Reden Jesu vol. II, p. 581.

⁹⁾ Августинъ (Serm. xiii, 2), осторегаетъ отъ такого ограниченія притчи, которая относится ко всѣмъ вѣрнымъ католикамъ и благодѣюющимъ въ церкви Божіей. Въ иномъ мѣстѣ: Virginitas cordis, fides incorrupta. Иеронимъ (in loco): Virgines appellantur, quia gloriantur in unius Dei noteitia, et mens eorum idololatriae turba non constupratur.

должны быть включены все, съ любовью ожидающіе явленія Сына Божія съ небеси и исповѣдующіе: «вѣрую во Иисуса Христа, Господа нашего, паки грядущаго судить живыхъ и мертвыхъ», а также все, въ своей жизни не отрицающіе явно этой надежды, все, желающіе быть сопричисленными къ вѣрующимъ¹⁰⁾). Дѣвы притчи все безъ исключенія исповѣдуютъ единаго Бога и соединяются въ Немъ единою надеждою, какъ это явствуетъ изъ того, что все онъ берутъ свои свѣтильники и идутъ на встречу жениху. Различие между ними выражается въ первый разъ слѣдующими словами: «пять изъ нихъ было мудрыхъ и пять глупыхъ.» Число не имѣть никакого значенія; существенно лишь раздѣленіе: онъ не различаются на добрыхъ и злыхъ, но, подобно слушателямъ въ другомъ мѣстѣ (Мате. чп., 25—27), на благоразумныхъ и безразсудныхъ; ибо какъ тамъ известная степень расположенія къ истинѣ допускается и въ безразсудныхъ, что явствуетъ изъ ихъ готовности слушать, изъ желанія построить домъ, хотя и непрочный, такъ и эти дѣвы готовятся идти во срѣтеніе жениху. Тѣ и другія характеризуются отдѣльно: мудрыя (2 Петр. 1, 5—8) и глупыя (2 Петр. 1, 9). Даѣше объясняется, въ чемъ состояла мудрость однѣхъ и глупость другихъ: «глупыя, взявъ свѣтильники свои, не взяли съ собою масла, умныя же взяли и масло вмѣстѣ съ свѣтильниками своими». Тутъ очевидно находится средоточный пунктъ притчи; и для правильнаго толкованія ея необходимо опредѣлить, что означаетъ какъ запасъ, такъ и недостатокъ масла. Здѣсь возникаетъ снова разногласіе между римскими католиками и первыми реформаторами, разногласіе, подобное тому, къ которому подавала поводъ брачнаѧ одежда (см. выше, стр. 202). Реформаторы утверждали, что то, въ чемъ терпѣли недостатокъ глупыя дѣвы, было живое начало вѣры; а то, что онъ имѣли,—было виѣшнимъ условіемъ христіянства, т. е. свѣтильники ихъ горѣли передъ глазами лю-

¹⁰⁾ Иеронимъ, Adv. Jovin. 2: „Десять дѣвъ не изображаютъ собою всего человѣческаго рода на землѣ, а лишь примѣры блѣдительныхъ и беспечныхъ: одни всегда ожидаютъ пришествія Господа; другие, погруженные въ сонъ и бездѣлѣ, о будущемъ судѣ не разсуждаютъ“. Тертулліанъ упоминаетъ о странномъ злоупотреблѣніи этой притчей гностиками. Пять глупыхъ дѣвъ, говорятъ они, суть пять чувствъ, часто поддающихся обманамъ и вводящихъ насъ въ заблужденіе; пять мудрыхъ—это мыслящія способности (de Anima, 18).

дей, но имъ недоставало внутренняго духа жизни,— елея, который украсиль бы ихъ свѣтильники и питалъ ихъ пламень въ день явленія Христа ¹¹⁾). Римскіе католики понимали обратно; по ихъ мнѣнію то, что дѣвы имѣли, означало одну только вѣру, но безъ добрыхъ дѣлъ и потому мертвую (Іаков. п., 17); глупыя дѣвы не заботились о добрыхъ дѣлахъ; онъ не питали носимаго предъ глазами людей свѣтильника вѣры дѣлами свѣта, творимыми ради и предъ лицемъ Бога; онъ не возгрѣвали благими подвигами Божьей благодати, имъ присущей, и неупражняемая благодать отъ нихъ отъемлется, свѣтильники ихъ горять тускло и наконецъ совсѣмъ гаснуть, а оживить ихъ нечѣмъ ¹²⁾).

Здѣсь опять необходимо только обратить вниманіе на различный смыслъ, въ какомъ спорящія стороны принимаютъ «вѣру»: рим. католики—какъ виѣшнее исповѣданіе истины, реформаторы—какъ корень и живое начало христіанской жизни ¹³⁾). Кромѣ различного употребленія одного и того же слова, въ этихъ двухъ толкованіяхъ нѣтъ противоположности, одно не только не исключаетъ другаго, но оба легко примиряются ¹⁴⁾). Ибо, съ одной сто-

¹¹⁾ Таково же Августиново толкованіе (Ер. схл, 33; Сerm. схлх, 11): „Свѣтильники суть добрыя дѣла... и честное общежительство, которое есть также свѣтильникъ; но при этомъ весьма самое намѣреніе... Что же значитъ запасаться елеемъ, какъ не то, чтобы имѣть сознаніе добрыхъ дѣлъ для угодженія Богу, а не радоваться людской похвалѣ?“ По Кокцею: „ученіе Духа Святаго, питающее неизысканную вѣрность“. Приводимъ превосходное толкованіе Каэтана (римскаго католика) въ томъ же духѣ: „тѣмъ отличаются дѣлатели добрыхъ дѣлъ, что пѣкоторые ограничиваются лишь виѣшнимъ свидѣтельствомъ самыхъ дѣяній, но не всѣмъ сердцемъ своимъ возлюбили Бога, не каются въ грѣхахъ своихъ, какъ въ поступкахъ, противныхъ Богу; не Бога ради любятъ себя и своихъ близкихъ. Другіе такъ дѣлаютъ добро, что и самыя дѣла свидѣтельствуютъ о ихъ благодушіи и внутри себя, въ своей совѣсти, они сознаютъ свидѣтельство Святаго Духа, что они суть сыны Божіи... Они чувствуютъ, что возлюбили Бога всѣмъ сердцемъ своимъ, Бога ради скорбятъ, Бога ради любятъ себя и близкихъ, и въ Богѣ поставляютъ вину своей любви, надежды, страха, радости, печали, кратко сказать—вину всей внутренней и виѣшней дѣятельности вотъ елей въ нашихъ собственныхъ сосудахъ“.

¹²⁾ Jeron. In loc. Не имѣютъ елея тѣ, кои, повидимому, съ подобною вѣрою Господа исповѣдуютъ, а о добрыхъ дѣлахъ небрегутъ. Ср. Orig. in Matt. Tract. 32.

¹³⁾ По выраженію Августина: вѣра—душа души твоей.

¹⁴⁾ Кто не согласится съ истолкованіемъ Герарда: „Зажженные свѣтильники—виѣшнее исповѣданіе устами и виѣшнай видѣя благочестія; елей въ сосудахъ—внутренняя сердечная правота, истинная вѣра, искренняя любовь, бдительность и разумность, зримыя для очей Божіихъ, а не человѣческихъ“.

роны, подъ именемъ глупыхъ дѣвъ, не запасшихся масломъ, мы можемъ разумѣть людей, вращающихся въ кругу внѣшнихъ обязанностей, безъ любви, безъ жизни, безъ всякаго стремленія къ внутреннему исполненію закона Божія, и религія такихъ людей есть скорлупа, а не ядро; съ другой стороны, въ этомъ символѣ мы можемъ видѣть тѣхъ, которые, исповѣдуя Христа устами и придерживаясь внѣшней стороны истины, вмѣстѣ съ тѣмъ не расходятся о дѣлахъ Господнихъ, о дѣлахъ милосердія, смиренія и самоотверженія и которые, слѣдовательно, въ силу закона, гласящаго, что у неимущаго отнимется и то, что онъ мнить имѣть, постепенно утрачиваютъ и ту малую долю благодати, которая имъ присуща, и въ рѣшительную минуту, когда она нужна имъ въ наибольшей мѣрѣ, убѣждаются, что потеряли ее совершенно. Ясно, что внѣшность христіанскаго исповѣданія есть сосудъ, а внутреннее и духовное знаменуетъ масло, содержащееся въ сосудахъ. Если мы съ ап. Іаковомъ (п. 14—26) станемъ рассматривать вѣру какъ тѣло, а дѣла—какъ свидѣтельство животворнаго духа, то въ такомъ случаѣ вѣра есть свѣтильникъ, а дѣла—масло въ сосудахъ; съ другой стороны, если съ ап. Павломъ станемъ рассматривать дѣла, какъ получающія значеніе лишь отъ живительныхъ началь вѣры, ихъ производящей, тогда дѣла суть свѣтильники, а вѣра—масло, питающее его. Но въ обоихъ случаяхъ, прежде чѣмъ вполнѣ изъяснять значеніе масла, мы, кроме дѣлъ и вѣры, должны перейти къ тому, что выше обоихъ,—именно къ вдохновляющему и вразумляющему Духу Божію, который творить дѣла и укрѣпляетъ вѣру и символомъ котораго въ св. Писаніи всегда служить елей (Исх. xxx, 22—33; Зах. iv, 3, 12; Дѣян. x, 38; Евр. i, 9; 1 Іоан. п. 20—27).

Но какимъ бы образомъ мы ни рассматривали отношеніе между масломъ въ свѣтильникахъ и сосудами, притча имѣть цѣлью, безъ сомнѣнія, указать членамъ церкви потребность въ бодрствованіи (см. ст. 13). Съ одной стороны, она напоминаетъ имъ, чтобы они неустанно заботились о добрыхъ дѣлахъ и не довольствовались, какъ нѣкоторые, воззваніемъ «Господи, Господи», не дѣлая того, что Онъ повелѣваетъ. Съ другой стороны, она убѣждаетъ ихъ наблюдать за своимъ внутреннимъ состояніемъ—своими наклонностями, за всѣмъ тѣмъ, что, будучи скры-

то отъ глазъ людей, вѣдомо единому Богу; искать славы внутренней, имѣть постоянно въ сердцѣ духъ Христовъ, быть угоднымъ Богу и являть міру чистое безукоризненное поведеніе ¹⁵⁾. Въ томъ и другомъ случаѣ мы должны помнить,—и это придаетъ особенную торжественность поученію,—что подъ глупыми дѣвами разумѣются—не лицемѣры, не сознательные притворщики, еще менѣе явные безбожники, а невнимательные въ молитвѣ, лѣнивые въ дѣлахъ и всѣ тѣ, которые христіанскую жизнь полагаютъ въ угожденіи людямъ, а не въ служеніи Тому, Кто видитъ втайнѣ. Онъ не совершенно лишенъ елея; онъ имѣютъ его, но не достаточно; свѣтильники ихъ сначала горѣли; иначе о нихъ нельзя было бы сказать, что, при приближеніи жениха, они угасали. Недостатокъ масла въ сосудахъ совершенно соотвѣтствуетъ недостаточной глубинѣ почвы (Мате. хш, 5); сѣмѧ взошло и росло, пока солнце не изсушило его; свѣтильники горять, пока запасъ елея не истощился вслѣдствіе замедленія жениха. Въ обоихъ случаяхъ здѣсь подразумѣвается нѣчто большее одного вицѣнія исповѣданія, сознающаго свое безсиліе; это не означаетъ, что у нихъ совсѣмъ не было вѣры, но что была только вѣра временная (*fides temporaria*), не могшая ни выдержать испытанія, ни пережить отсрочки. *Мудрымъ* дѣвамъ, наоборотъ, подобны *ты*, которые признаютъ, что женихъ можетъ замедлить, что слава церкви наступить не скоро, можетъ быть даже не во дни ихъ; которые предчувствуютъ, что имъ предстоитъ долгая жизнь, долгое самоотверженіе и терпѣніе, преж-

¹⁵⁾ См. *August.* Ер. схл, 31; Serm. хш, 8; Григорій В. Hom. 12 in *Evang.* и авторъ слова найденного въ твореніяхъ Бернарда (vol. II, p. 722): „елей въ свѣтильникѣ есть явленіе доброго дѣла; но когда оно видимо для ближнихъ, когда ему дивятся съ похвалою, тогда возносится горделивый духъ дѣлателя, и если онъ себѣ, а не Богу приписываетъ славу, то свѣтъ угасаетъ, и, по недостатку питанія, свѣтильникъ, ярко свѣтящій предъ людьми, погромачается предъ Богомъ. Мудры же дѣвы, кромѣ елея въ лампадахъ, запасаютъ елей въ сосудахъ; поелику святыхъ души, ожидая пришествія своего жениха, пламенно взывають ежедневно: да придетъ Царствіе Твое; кромѣ дѣль, свѣтящихся предъ ближними, сокровенно творять дѣла, лишь Отцу небесному видимыя. Это слава дщери царевой внутрь, ибо она свѣтлѣеть свѣтомъ совѣсти болѣе, чѣмъ извѣнѣ, и не признаетъ достойнымъ мѣды того, что вознаграждается мірскою славою. Дѣйствуетъ то, что превозмогаетъ внутренно, скрывается въ тайнѣ, обращается горѣ съ молитвами, проливаетъ слезы, свидѣтельствующія о любви,—вотъ внутренняя слава дщери царевой. Этого елея не имѣютъ глупыя дѣвы, ради суетной славы благотворящія“.

де чѣмъ они достигнутъ царствія или царствіе придетъ къ нимъ; и которые поэтому справедливо разсуждаютъ, что недостаточно нѣсколькихъ теплыхъ и возбужденныхъ чувствъ для того, чтобы достигнуть полнаго торжества и силы терпѣть до конца; такія чувства подобны огню посреди соломы, который быстро воспламеняется и также быстро угасаетъ. Они понимаютъ, что правила и чувства должны быть связаны съ дѣлами, что ихъ первыя добрыя побужденія и желанія ни къ чему не поведутъ, если только не будутъ оживляемы, подкрепляемы и очищаемы постояннымъ восполнениемъ Духа Божія. Еслибы жениху надлежало прийти теперь, то было бы иначе, но мудрость заставляетъ ихъ быть готовыми ко всякой случайности.

«Такъ какъ женихъ замедлилъ, то всѣ онъ задремали и заснули» Это также можно отнести къ числу признаковъ, которыми Господь указываетъ, что время втораго пришествія Его можетъ быть гораздо отдаленнѣе, чѣмъ ожидали Его первые ученики. Но это не болѣе какъ легкій признакъ, намекъ. Еслибы Онъ прямо сказалъ, что протекутъ многіе вѣка до Его втораго пришествія, то первыя времена для церкви были бы явно неблагопріятны; она была бы лишена могущественного поощренія къ святости и бдительности, къ которымъ возможность пришествія Господа побуждаетъ послѣдующія поколѣнія. Это, конечно, не выражаетъ Его желанія, чтобы каждое послѣдующее поколѣніе было увѣрено, что будетъ свидѣтелемъ Его пришествія, ибо не согласно съ Его волей, чтобы наши вѣра и дѣла основывались на недоразумѣніи, на чемъ естественно основывались бы вѣра и дѣла всѣхъ поколѣній, кроме послѣдняго. Но въ тоже время необходимо иметьъ элементомъ ученія о второмъ пришествіи Христа должно быть то, что оно возможно во всякое время, что ни одно поколѣніе не должно считать его невозможнымъ въ свое время¹⁶⁾. Любовь и сердечное чаяніе первыхъ христіанъ побуждали ихъ предполагать близость этого пришествія. Силою и радостью этой вѣры они жили и терпѣли, и съ ихъ смертью дѣйствительно

¹⁶⁾ Августинъ: „сокрыть день послѣдній, дабы всякий день мы были въ ожиданіи“, и Тертулліанъ (De Anima, 33): „настойчивость вѣры можетъ быть испытываема неувѣренностью ожиданія; она всегда ожидаетъ дня и однако же всегда находится въ невѣденіи; ежедневно боится того, на что ежедневно надѣется“.

наступало для нихъ царство¹⁷⁾). Дальнѣйшей причиной, почему церковь при самомъ началѣ не знала опредѣленного времени втораго пришествія Господня, можетъ служить и то, что оно само по себѣ безъ сомнѣнія не опредѣлено. Пророчество не есть предопредѣленіе¹⁸⁾, и всѣмъ поколѣніямъ предоставлялось вѣрою и молитвою ускорять это пришествіе, такъ что ап. Петръ говоритъ о вѣрующихъ не только какъ *о чаюющихъ*, но и какъ *о желающихъ* скорѣйшаго *пришествія дня Господня* (2 Петр. щ., 12). Сюда же относится мѣсто изъ Іѣз. щ., 19: «покайтесь, да придутъ времена отрады»; эти «времена отрады» очевидно тождественны «съ временами совершенія всего» (ст. 21), съ достославнымъ установлениемъ царства Христова. Та же истина обѣ условномъ ускореніи или замедленіи этого дня еще яснѣе выражена въ другомъ мѣстѣ (2 Петр. щ., 9). Мы равнымъ образомъ молимся: «да благоволить Богъ восполнить число избранныхъ и ускорить Свое царство». Премудрость Божія остановила время этого события въ неизвѣстности, но для насъ имѣть великую важность то обстоятельство, что хотя ожиданія первыхъ вѣковъ церкви не сбылись, однако *испытатели* Писанія вполнѣ сознали, что такимъ образомъ ни одно обѣтованіе не нарушено, ни одно пророчество не оказалось невѣрнымъ и что все, чemu надлежало произойти, было предусмотрѣно отначала¹⁹⁾.

О постепенномъ погружениі дѣвъ въ глубокій сонъ замѣчено: сначала онѣ дремали, а потомъ крѣпко заснули. Иные разумѣли подъ этимъ усыпленіемъ всѣхъ нѣкоторую неготовность всей церкви, безопасность при современномъ порядкѣ вещей даже между вѣрными,—съ тою разницей, что неготовность этихъ послѣднихъ легко исправима и устранима коковое, исправленіе и прообразуется

¹⁷⁾ Августинъ, не соглашаясь съ общимъ ожиданіемъ близости страшнаго суда, въ его время господствовавшимъ, говорить (Ер. схсх. 5): „не тотъ любить пришествіе Господа, кто твердить о его близости или о его отдаленности; но тотъ, кто, близко оно или далеко, ожидаетъ его съ искреннею вѣрою, твердою надеждою, пламенною любовью“.

¹⁸⁾ По словамъ Августина: Praedixi non fixi (предсказалъ, но не назначилъ).

¹⁹⁾ Августинъ (Ер. схсх. 5): „дабы случайно, когда настанетъ время, въ которое, по ихъ вѣрованію, Оно должно прійти, и которое пройдетъ такъ, что они не замѣтятъ его,—они не подумали, что и всѣ другія обѣщанія обманчивы, и не отчаялись въ самой наградѣ за свою вѣру“.

возжиганиемъ ихъ свѣтильниковъ, тогда какъ неготовность другихъ неисправима ²⁰). Бл. Августинъ ²¹), излагая такое толкованіе, опровергаетъ его вопросомъ: не потому ли были мудрыя допущены, что любовь ихъ не охладѣла? Впрочемъ, продолжаетъ онъ, есть сонъ, общій всѣмъ, сонъ смерти, здѣсь означаемый. Также объясняютъ это почти всѣ древніе толкователи. Толкованіе это мы предпочитаемъ тому, которое подъ усыпленіемъ всѣхъ разумѣеть небрежность и упущеніе даже со стороны лучшихъ христіанъ. Если и при настойчивыхъ требованіяхъ бдительности духъ нашъ часто коснѣть, то едва ли можно предположить, чтобы Господь какбы попускалъ нѣкоторую степень небрежности. Тѣмъ менѣе поступилъ бы Онъ такъ въ притчѣ, имѣющей цѣлью побудить насъ къ постоянному бодрствованію, дабы мы не были застигнуты врасплохъ.

Подъ дремотой и усыпленіемъ можно разумѣТЬ лишь то, что всѣ онъ, принявъ мѣры, по ихъ мнѣнію достаточныя для подобающей встрѣчи жениха, съ увѣренностью ожидали его прихода ²²). Въ самомъ дѣлѣ, приложеніе притчи, останавливающее наше вниманіе, требуетъ именно такого обстоятельства. Еслибы глупыя дѣвы были въ состояніи замѣтать теченіе времени и постепенное угашеніе своихъ свѣтильниковъ, то, зная, что имъ нечѣмъ восполнить ихъ, онъ естественно постарались бы достать себѣ новый запасъ во время. Что онъ заснули и были пробуждены лишь шумомъ приближающейся брачной процессіи, легко и естественно представляетъ (и что же иное могло представить) ихъ безпомощную крайность, истощеніе елея въ ту минуту, когда имъ надлежало имѣть его въ изобилиї. Равнымъ образомъ, еслибы мудрыя дѣвы не спали и представлены были бодрствующими, пока спали другія, то не разбудить своихъ подругъ, не напомнить имъ о приближеніи времени и о тускломъ горѣніи ихъ свѣтильниковъ,

²⁰) Кокцей: „это означаетъ безпечность, которая проникла въ христіанскую церковь, посѣгъющаго бдѣнія ея въ періодъ гоненій“.—Гроцій приводить въ объясненіе Иак. iii, 2 и Римл. xiii, 2. Мальдонатъ говоритъ: *Dormire interpretor desinere de adventu Domini cogitare.*

²¹) Сerm. хсш, 5; Ер. схл. 32.

²²) Иларій (*Com. in. Matt. xxvii*) объединяетъ оба эти мнѣнія: „сонъ тѣхъ, которые ожидаютъ, есть покой вѣрныхъ, и во время покаянія временная смерть всѣхъ“.

когда этому еще можно было помочь, означало бы недостатокъ любви съ ихъ стороны ²³⁾.

Такъ и происходило дѣло, когда «*въ полночь раздался крикъ: востъ, женихъ идетъ, выходите навстрѣчу къ нему*». Въ этотъ полуночный часъ спящія дѣвы были пробуждены крикомъ передовыхъ процессій или ликовавшей толпы, которая до этой поздней поры ожидала брачнаго шествія по улицамъ и теперь громогласно выражала свое привѣтствіе. Духовный смыслъ его истолковывается различно. Большею частью разумѣли подъ этимъ прішествіе Господа по предвозвѣщенію гласомъ архангела и трубой Божіей (1 Фесс. 1^и, 16), когда Онъ, небесный Женихъ, наконецъ приблизится въ сопровожденіи ангеловъ, друзей жениха, ведя съ собою невѣсту, торжествующую Церковь, и ожидая встрѣчи и привѣтствія со стороны членовъ церкви еще воинствующей на землѣ, составляющихъ часть этой таинственной невѣсты ²⁴⁾), дабы водворить ее въ славной обители вѣчной радости и веселія, для нея уготованной. Нѣкоторые однако приписываютъ крикъ этотъ стражамъ церкви, въ которыхъ не будетъ недостатка въ послѣднія времена и которые громко провозгласятъ близкое прішествіе Господа. Крикъ этотъ раздался *въ полночь*. Между позднѣйшими іудеями существовало вѣрованіе, что Мессія придетъ внезапно въ полночь, подобно тому какъ въ этотъ же часъ предки ихъ вышли изъ Египта и въ первый разъ были избавлены (Исх. хп, 29). На томъ же вѣрованіи, какъ полагаетъ бл. Іеронимъ ²⁵⁾), основано апостольское правило не распускать народъ до полуночи въ навечеріе Пасхи. Всѣ находились вмѣстѣ до этого часа, ожидая прішествія Господа и Его сугубаго торжества: во первыхъ воскресенія изъ гроба, во вторыхъ—принятія владычества надъ міромъ. Напрасно однажды предполагать, что полночь означаетъ здѣсь что либо другое, кроме поры глубокаго сна для всѣхъ, когда, слѣдовательно, всего менѣе можно ожидать брачной процес-

²³⁾ Storr, De Par. Christi, Opusc. Acad. vol. I. p. 133.

²⁴⁾ Августинъ (Qaest. 83, Qu. 59): „ эти дѣвы вмѣстѣ составляютъ одну, которая называется невѣстой, подобно тому, какъ всѣ христіане, стекающіеся въ церковь, должны называться какъ сыны, стекающіеся къ своей матери, когда та, которая называется матерью, составляется изъ собранія этихъ самыхъ сыновъ“ (Откр. xix, 7, 9).

²⁵⁾ Comm. in Matt. in loc.

сіи на улицахъ, ибо черезъ это весьма живо выражается внезапность дня Господня, который «приходитъ какъ тать ночью» (1 Фесс. 1, 2). Притча эта получить болѣе обширное приложение, если припомнить, что, хотя мы истинно вѣруемъ во единое торжественное, конечное пришествіе Господа, но тѣмъ не менѣе Онъ нисходить въ свою церковь при всякомъ знаменательномъ, имѣющемъ рѣшительное въ ней значеніе событии, при всякомъ новомъ проявленіи Его Духа, и при этомъ всякий разъ во имя Его собранные раздѣляются на мудрыхъ и глупыхъ или духовно живыхъ и мертвыхъ. Такъ въ Пятидесятницу при сошествіи Св. Духа мудрые во Израилѣ пришли на торжество, глупые же остались вѣтъ его ²⁶).

«Тогда все дѣвы встали и зажгли свѣтильники свои» ²⁷); и при этомъ глупыя, къ своему ужасу, замѣтили, что ихъ свѣтильники гаснутъ, по недостатку масла, и что имъ нечѣмъ поддержать потухающее пламя. Въ духовномъ смыслѣ каждый готовится наконецъ отдать отчетъ въ своихъ дѣйствіяхъ, испытывается глубину своей вѣры ²⁸), серьозно изслѣдуется, достойнали его жизнь похвалы, не только отъ людей, ибо онъ чувствуетъ, что это уже не принесетъ ему пользы теперь, но и отъ Бога. Многіе откладываютъ это испытаніе дѣйствительности своихъ надеждъ до послѣдней минуты, а многіе откладываютъ его, со всѣми печальными послѣствіями, даже за предѣлы гроба, до судного дня; но далѣе уже нельзя откладывать. Когда наступитъ

²⁶⁾ August. (Serm. хѣш, 6): Ночь означаетъ времена, когда не ждуть. По словамъ Иеронима, „внезапно, какбы въ полночь, среди общей безпечности, раздается гласъ о пришествіи Христа“.

Прим. пер. Авторъ тоже прилагаетъ къ Реформації. Имѣвшіе елей вошли, не имѣвшіе елея въ своихъ свѣтильникахъ, т. е. дѣйствительного благочестія, остались вѣтъ. Тѣ и другіе представляютъ примѣръ болѣе знаменательного конечнаго раздѣленія.

²⁷⁾ Ward (View of the Hindoos, p. II, p. 29) описываетъ свадебный обрядъ, котораго онъ былъ свидѣтелемъ въ Индіи: „послѣ двухъ или трехъ часовъ ожиданія, наконецъ около полуночи было объявлено: «вотъ женихъ идетъ, выходите навстрѣчу ему». Всѣ участвовавши въ процессіи зажгли свѣтильники и послѣшно заняли свои мѣста въ процессіи, нѣкоторые изъ нихъ потеряли свои свѣтильники и оказались неготовыми. Но уже было поздно отыскивать, и кавалькада двинулась“.

²⁸⁾ Августинъ: „они готовятся дать отчетъ въ своихъ дѣлахъ“. Кокцей: „у каждого человѣка возникаетъ внутри себя вопросъ о твердости его собственной вѣры“.

день царствія Христова, тогда уже никому невозможно оставаться въ невѣденіи своего истиннаго состоянія, ибо въ этотъ день откроются тайныя дѣла людей, дѣла, скрытыя даже отъ нихъ самихъ; тогда волны свѣта изольются въ тайники ихъ сердецъ, откроютъ каждому, что онъ есть, и самообольщеніе станетъ невозможнымъ долѣ.

Въ крайности своей глупыя дѣвы обращаются къ подругамъ, говоря: «дайте намъ масла вашего, ибо свѣтильники наши погасли»²⁹⁾, или точнѣе—гаснутъ. Еслибы свѣтильники уже погасли, то пришлось бы не только оправить и поддержать ихъ, но и попросить у подругъ огня, чтобы засвѣтить ихъ, о чемъ однакоже не говорится. Просьба и отказъ, подобно разговору между Авраамомъ и богачемъ (Лук. xvi, 24—31), служить лишь виѣшней одеждой истины, важной истины того, что напрасно ожидать отъ людей милосердія, которое можетъ оказать одинъ Богъ, что мы жалкимъ образомъ обманываемся, думая легко занять то, что должны купить,—пріобрѣсть теплой молитвой и ревностнымъ стараніемъ. Отвѣтъ мудрыхъ³⁰⁾: «чтобы не случилось недостатка у васъ и у насъ» имѣеть также свою назидательность. Онъ гласить намъ, что всякий долженъ жить своей собственной вѣрой. Есть вещи, отъ сообщенія которыхъ другимъ мы сами богатѣемъ; если напр. кто зажигаетъ свѣчу у другаго, тотъ не истощаетъ своего свѣта, а напротивъ, вместо одного свѣтильника освѣщается двумя; но есть нѣчто божественное по природѣ, что не передается отъ одного къ другому, а ниспосыпается лишь свыше.—Можно, конечно, указать, гдѣ должно копать для добыванія драгоценнаго металла, но когда все сказано, каждый долженъ добывать его самъ своими трудами.

²⁹⁾ Ручныя лампы, по своей малости, не вмѣщали масла, потребнаго на нѣсколько часовъ. Поправленіе ихъ состояло или въ прибавкѣ нового масла, или въ очищеніи свѣтильни отъ нагару (*Putres fungi*), для чего къ лампѣ привязывали на цѣпочкѣ родъ иглы, немного загнутой (*Et producit acu stupas hincote carentes, Virgil, Moretum, 11*). Подобные бронзовыя лампы были находимы въ гробницахъ (Cр. *Becker, Gallus*, vol. II p. 205).

³⁰⁾ Въ греческомъ подлинникѣ отвѣтъ отличается чрезвычайною сжатостью, какъ это бываетъ въ моменты особенной важности и поспѣшности. Бенгель: „отрывочная рѣчь, соответствующая этому моменту поспѣшности“. О духѣ отвѣта мудрыхъ дѣвицъ, въ отношеніи ихъ самихъ, бл. Августинъ замѣчаетъ: „онъ былъ сказанъ не вслѣдствіе отчаянія, но вслѣдствіе трезваго и благочестиваго смире-

Причина, приводимая мудрыми дѣвами: чтобы не случилось недостатка у насъ и у васъ, заключаетъ въ себѣ свидѣтельство противъ римско-католического ученія о сверхдолжныхъ дѣлахъ (суперрогоaci), хотя римско-католические толкователи не хотятъ выводить отсюда того назидательного заключенія, которое находитъ подтвержденіе въ изреченіи: «праведникъ едва спасается» (1 Петр. 1⁴, 18³¹). Мудрыя не воображаютъ, что у нихъ есть нѣчто большее, какои-то избытокъ, что, какъ ненужное для нихъ самихъ, онъ могутъ отдать другимъ; счастливы онъ, если ихъ собственные свѣтильники горятъ такъ свѣтло, что сами онъ могутъ принять участіе въ брачной свитѣ и войти съ радостью въ храмину торжества³²). Своимъ бѣднымъ подругамъ онъ даютъ

нія»; и Златоустъ (о покаянні, бес. 8): „онъ дѣйствовали такъ не изъ недостатка сочувствія, но по причинѣ краткости времени».

³¹⁾ Август. Ер. схѣ, 34: „Просять у мудрыхъ и получаютъ въ отвѣтъ, что эти сами не знаютъ, удовлетворить ли ихъ совѣсть въ ожиданіи милосердія Судіи. Ибо когда Судія этотъ возсядетъ на престолѣ, то кто похвалится, что имѣть чистое сердце, кто похвалится, что непричастенъ грѣху, если на судѣ милосердіе не побѣдить справедливости?“

³²⁾ Тертулліанъ (De Pudic. 22) удачно пользуется этимъ отвѣтомъ мудрыхъ дѣвъ противъ отпущеній (libelli pacis), которыя исповѣдники африканской церкви во время Декіева гоненія обыкновенно давали падшимъ: „пусть для мученика будетъ достаточнымъ, что онъ очистилъ свои собственные грѣхи. Только неблагодарный или гордый будетъ расточать другимъ то, что онъ приобрѣлъ дорого.. Кто можетъ искушить смерть другаго свою собственою, кроме только Сына Божія?.. Поэтому, ты, который соперничаешь съ Нимъ въ отпущеніи долговъ, если ты самъ не погрѣшилъ ни въ чемъ, то дѣйствительно пострадай за меня. Но если ты грѣшникъ, то какъ можетъ масло твоего малаго свѣтильника быть достаточнымъ для тебя и для меня?“ Gurler (Syst. Theol. Proph. p. 711) цитируетъ странную исторію изъ Мельхиора Адама, очевидно доказывающую, какъ опасно вѣрить въ человѣка и въ человѣческія заслуги болѣе, чѣмъ полагаться на Бога. Въ 1322 г. представлялась въ Ейзенахѣ, въ присутствіи Фридриха Миснійскаго, мистерія о пяти мудрыхъ и пяти глупыхъ дѣвахъ. Мудрыя были св. Марія, св. Екатерина, св. Варвара, св. Доротея и св. Маргарита. Къ нимъ пришли глупыя просить масла, т. е. какъ это объясняла актеръ, просить помолиться за нихъ Богу, чтобы и онъ были допущены на бракъ или въ царство небесное. Мудрыя отказали на отрѣзъ. Тутъ началось плачевное зрѣлище: глупыя толкуются, рыдаютъ, умоляютъ, но все это было напрасно, и онъ должны были идти покупать масло. „Что же значить, вскричалъ маркграфъ, наше христіанство, если ни Маріи, ни всякая другая святая не могутъ за насъ ходатайствовать?“ Огорченіе это имѣло слѣдствіемъ аполлексію, вслѣдствіе которой онъ умеръ на четвертый день и былъ погребенъ въ Ейзенахѣ. Ср. Carlyle, Miscellanies, vol. II, p. 415.—Найденный списокъ знаменитой мистеріи, имѣвшей столь роковое дѣйствіе, изданъ съ примѣчаніями и переводомъ на повѣйший нѣмецкій языкъ, подъ названіемъ: Das grosse Thuringische Mysterium, Halle 1855. Этотъ протестъ доминиканъ противъ францисканцевъ имѣть богословское и поэтическое значеніе. Ниль (Dr. Neale) готов-

единственный, возможный при подобныхъ обстоятельствахъ, со-вѣть: «*подите лучше къ продающимъ и купите себѣ*». Онъ посыпаютъ ихъ къ раздаятелямъ небесной благодати,—къ тѣмъ, кого Богъ поставилъ въ церкви быть проводниками благодатныхъ даровъ; или, по толкованію нѣкоторыхъ, къ пророкамъ и апостоламъ, дабы отъ нихъ они научились оживлять въ душѣ своей дѣло Божіе, пока еще есть время. Нѣкоторые въ словахъ этихъ разумѣли иронію ³³⁾); но гораздо согласнѣе съ характеромъ тѣхъ, кого изображаютъ мудрыя дѣвы, видѣть въ этомъ совѣтъ любви, которая «твердо на все надѣется»,—увѣщаніе подругамъ не надѣяться на людей, а прибѣгать къ источнику, откуда почерпается дѣйствительная благодать, и изъ него оживить дѣйствіе благодати въ сердцахъ своихъ.

То, чего желали для себя мудрыя, дано имъ. Пока другія были въ отсутствіи, стараясь напрасно загладить беззечность прошедшаго, *женихъ пришелъ, и готовыя* ³⁴⁾), т. е. свѣтильники которыхъ горѣли, будучи пополнены изъ сосуда, *вошли съ нимъ на бракъ* ³⁵⁾), *и двери затворились*—какъ для безопаснѣсти и невозмутимаго веселія собравшихся ³⁶⁾), такъ и для окончательнаго исключенія оставшихся виѣ (Быт. viii, 16; Апок. iii, 12). «Какія двери?» спрашиваетъ авторъ древней проповѣди на эту притчу: «это двери, отверстия для приходящихъ отъ востока и запада, чтобы возлечь съ Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ въ царствіи небесномъ; та Дверь, которая гласитъ: Я не отгоняю приходящихъ ко мнѣ. Вотъ, теперь она отворена, а тогда будетъ заперта навсегда. Убийцы приходятъ,—и ихъ допускаютъ, мытари и блудницы приходятъ, и—приняты; нечистые, прелюбодѣи, раз-

вилъ переводъ ея какъ разъ предъ своею смертью. Въ книгѣ кардинала Петры (*Hymnographie de l'Eglise grecque*, Rome, 1867, р. 39) упоминается о греческой мистеріи, повидимому очень грубой, подъ названіемъ „*Пиръ десяти дѣвъ*“ св. Меѳодія.

³³⁾ Августинъ (Serm. хш, 8): „это отвѣтъ не тѣхъ, которые совѣтуютъ, но тѣхъ, которые издѣваются“; и Лютеръ замѣчаетъ: „праведные посмѣются надъ смертью нечестивыхъ“.

³⁴⁾ Въ трактатѣ *Pirke Aboth* находится такое сравненіе: „этотъ міръ подобенъ чертогу, будущій міръ подобенъ брачному ложу. Приготовься къ чертогу, чтобы ты могъ приблизиться къ ложу“.

³⁵⁾ Сравни великолѣпный сонетъ Мильтона: *to a virtuous young Lady*.

³⁶⁾ „Царство небесное, какъ прекрасно выражается бл. Августинъ, есть мѣсто, куда ни врагъ не входитъ, ни откуда другъ не выходитъ“.

бойники и въ имъ подобные приходить,—и отворенная дверь для нихъ невозбранена; ибо Христосъ,—Дверь,—прощаетъ по безпредѣльному милосердію, превосходящему всякую мѣру зла. Но что говоритъ Онъ затѣмъ? *Дверь затворена:* ни чье раскаяніе, ни чья молитва, ни чьи вздохи не будутъ услышаны. Заперта дверь, впустившая Аарона послѣ поклоненія идолу, принявшая Давида послѣ прелюбодѣянія и человѣкоубийства,—не только не отвергнувшая Петра послѣ его троекратнаго отреченія, но даровавшая ему ключи на храненіе» (Лук. xvi, 26).

«*Послѣ пришли другія дѣвы, говоря: Господи, Господи, отвори намъ.*» Нельзя предполагать, чтобы онъ достали елея, но, напрасно поискавъ его, онъ возвращаются съ просьбой, чтобы недостатокъ елея былъ имъ прощенъ, подобно тѣмъ, которые умоляютъ о помилованіи, когда уже наступилъ день суда (Притч. i, 28³⁷). Обращеніемъ своимъ «Господи» къ жениху онъ предъявляютъ право приблизиться къ Нему и удостоиться Его благоволенія; а двукратное возвзваніе: «Господи, Господи» очевидно свидѣтельствуетъ—не о напрасной ихъ увѣренности, какъ думаютъ нѣкоторые, а о настойчивомъ (Быт. xxii, 11; Исх. iii, 4; 1 Цар. iii, 10; Мате. xxvii, 46; Лук. viii, 24; x, 41; xiii, 25, 34; xxi, 31; Дѣян. ix, 4) желаніи войти и обѣ опасеній, уже овладѣвшемъ ими, что затворенная дверь не отворится болѣе. Такъ и оказалось въ дѣйствительности³⁸). Онъ слышать извнутри только приговоръ о своемъ исключеніи. «*Онъ отвѣчалъ имъ: истинно говорю вамъ, Я не знаю васъ*» (сн. Мате. viii, 23), т. е. женихъ не отрицаєтъ нѣкотораго виѣшняго знакомства съ ними, но Онъ не знаетъ ихъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ добрый пастырь знаетъ своихъ овецъ и онъ знаютъ пастыря. Это знаніе по необходимости взаимное, такъ что замѣчаніе бл. Августина, повидимому не важное, въ сущности очень глубокомысленно, а именно: «*Я не знаю васъ*» (Иоан. x, 14) есть не что иное, какъ «*вы не знаете Меня*»³⁹).

³⁷) August., Ep. cxl, 35.

³⁸) Здѣсь оправдывается торжественный стихъ:

plena luctu caret fructu sera poenitentia.

(Позднее покаяніе исполнено скорби и безплодно).

³⁹) Въ Лук. xiii, 25—27 тотъ же образъ желающихъ войти, но не допущенныхъ, представленъ съ важными измѣненіями. Хозяинъ назначилъ время для

Исключение глупыхъ дѣвъ оть брачнаго пира, если только такое толкованіе вѣрно, не временное, а по нашему разумѣнію окончательное. Многіе представляютъ это въ другомъ свѣтѣ, да и кто не сдѣлалъ бы этого съ радостію? и о подобныхъ взглядахъ было уже упомянуто въ этомъ толкованіи; но строгій и суровый смыслъ этой притчи очевидно вѣренъ (Ис. exv, 13). Бенгель, по поводу ихъ исключения, дѣлить спасаемыхъ и осуждаемыхъ на четыре разряда. Къ первому принадлежать тѣ, которымъ открыть широкий входъ въ царствіе, подобно королю, входящему въ пристань съ распущенными парусами; ко второму—спасающіеся, которые, подобно потерпѣвшимъ кораблекрушеніе плывателямъ, съ трудомъ достигаютъ берега; къ третьему разряду—идущіе прямо на погибель, грѣхи которыхъ предшествуютъ имъ на судѣ; наконецъ, къ послѣднему тѣ, которые хотя повидимому недалеко были отъ царствія Божія, однако лишаются его. Къ послѣднему разряду принадлежать и глупыя дѣвы, и, замѣчаешь онъ, судьба тѣхъ, которые были такъ близко къ царствію и вѣнцу и не смотря на то потеряли ихъ, всего болѣе горестна. Дабы это не было нашимъ удѣломъ, Господь говорить намъ (ибо что Онъ говорилъ Своимъ ученикамъ, Онъ говорилъ всѣмъ членамъ Своей церкви во всѣ вѣка): «и такъ бдите, ибо вы не знаете ни дня, ни часа»⁴⁰); а какъ мы не знаемъ этого, то единственно вѣрное средство быть готовымъ въ этотъ день значитъ быть готовымъ всякой день; неготовность къ этому дню знаменуетъ вѣчную неготовность; приговоръ глупымъ дѣвамъ гласить, что дѣла, совершенные въ прошломъ, должны быть подвигомъ цѣлой жизни,

возвращенія всѣхъ своихъ слугъ домой. Въ урочный часъ онъ запираетъ дверь и опоздавшіе тщетно умоляютъ его впустить ихъ. Съ содержаніемъ этой притчи во многомъ сходствуетъ другое изреченіе Господа (Лук. xii, 35—38). Здѣсь вѣрные представляются не дѣвами, а рабами; они не ждутъ возвращенія Его съ небеснаго брака, союза съ церковью на небеси. Предостереженіе о готовности встрѣтить Его облечено въ иной образъ. Чресла ихъ должны быть препоясаны (Ср. Іер. 1, 17; 1 Петр. 1, 13) и свѣтильники горящи,—т. е. они должны ожидать Его въ готовности; домъ ихъ долженъ быть освѣщенъ; Онъ войдетъ безостановочно. Тогда все, для Него приготовленное, окажется приготовленнымъ для нихъ самихъ; „Онъ препояшется и посадить ихъ, и, подходя, станетъ служить имъ“. Что Онъ дѣлалъ на пасхальной вечери (Іоан. xiii, 4), будеть пророчествомъ того, что Онъ повторить съ величайшою славою на вечери Агнца.

⁴⁰) Слѣдующее затѣмъ не находится въ текстѣ и вѣроятно заимствовано изъ Мате. xxiv, 44.

нельзя ускорить и совершил мгновенно (Лук. xii, 40; 1 Фесс. v, 6; 2 Петр. iii, 10).

Слѣдуетъ сказать нѣсколько словъ объ отношеніи между этою притчею и притчею «о бракѣ царскаго сына», для объясненія того, почему въ послѣдней недостойный гость дѣйствительно допущенъ на брачный пиръ (Мате. xxii, 11) и потомъ изверженъ, тогда какъ здѣсь глупымъ дѣвамъ возвращается самыи входъ на бракъ. Различіе это происходитъ не просто отъ различнаго построенія обѣихъ притчей; мы находимъ болѣе важную причину различія. Развѣ не замѣчается различія между торжествами того брака и настоящаго? То, по словамъ Герарда, совершается при жизни въ церкви воинствующей; это—въ послѣдній день въ церкви торжествующей. Къ тому допущены и тѣ, которые не имѣютъ брачной одежды; здѣсь только тѣ, кому дано «облечься въ виссонъ чистый и свѣтлый; виссонъ же есть праведность святыхъ» (Апок. xii, 8). Къ тому людей призываѣтъ евангельская труба, къ этому—труба архангела. Тамъ входящій можетъ снова выйти или быть извергнутымъ, а здѣсь однажды допущенный уже не выходитъ и не извергается, а потому и сказано, что *двери затворились*⁴¹⁾.

ПРИТЧА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

О ТАЛАНТАХЪ.

Мате. xxv, 14—30.

BЪ ПРЕДШЕСТВУЮЩЕЙ притчѣ представлены были дѣвы, ожидавшія своего Господа; здѣсь представляются рабы, которые должны для Него трудиться. Тамъ изображена была внутренняя духовная жизнь вѣрующаго; здѣсь—внѣш-

⁴¹⁾ Въ первые и средніе вѣка эта притча составляла лучшее содержаніе христіанского искусства. Мы уже видѣли (выше, прим. 32), какъ основывались на ней мистеріи или религіозныя драмы; см. также Du Méril, Poesies populaires Latines, p.138. Мюнтеръ (Sinnbilder d. Alt. Christ. vol. II, p. 91) упоминаетъ о картинахъ, изображающихъ пять мудрыхъ дѣвъ, на кладбищѣ церкви св. Агнесы въ Римѣ, отъ весьма раннаго времени; и Коммонъ (Archit. Relig. au Moyen Age, p. 345), по поводу изображеній послѣдняго суда, столь часто встрѣчающихся на великихъ западныхъ дверяхъ собора,

притчи Иисуса Христа.

ияя его дѣятельность. Тамъ доля глупыхъ дѣвъ предостерегаетъ насть отъ небреженія и упадка во внутренней жизни; здѣсь приговоръ лѣнивому рабу направленъ противъ безпечности въ исполненіи нашего внѣшняго призванія и дѣланія. Та притча усиливаетъ потребность въ поддержаніи сердечной ревности; эта—въ усердномъ прохожденіи внѣшняго служенія, дабы радостно, а не печально предстать въ оный день съ отчетомъ. Не безъ основанія та притча предшествуетъ этой, такъ какъ питать въ сердцѣ своею жизнью по Богу есть единственное условіе полезной внѣшней дѣятельности для царства Божія ¹⁾). Можно посмотретьъ и съ другой точки зрѣнія и находить другое соответствіе между дѣвами и рабами: первыя означаютъ членовъ церкви, посвящающихъ себя созерцательной, послѣдніе—болѣе трудовой жизни,—различие общепринятое въ прежнія времена, на которое теперь обращается мало вниманія. Правда, что каждый членъ церкви обязанъ упражняться въ той и другой, такъ что обѣ притчи прилагаются ко всѣмъ безъ исключенія, но не въ равной степени: тотъ или другой элементъ христіанской жизни можетъ быть преобладающимъ въ способѣ дѣйствій каждого. Каждый обязанъ стараться о приспособленіи ихъ, долженъ давать полнѣйшее развитіе тому или другому, соображаясь съ своими способностями и нуждами окружающихъ.

Болѣе краткое изложеніе этой притчи находится у ев. Марка, но съ значительными варіантами и съ указаниемъ на «дѣсять дѣвъ» (xix, 34—36), «чтобы, пришедшіи внезапно, не нашелъ васъ спящихъ». Ев. Маркъ соединяетъ въ одну притчу, которыхъ у ев. Матея съ большою точностью раздѣляются. У ев. Луки (xix, 12) читается притча *o минахъ*, во многомъ сходная, но конечно не тождественная съ настоящею ²⁾). Принимаемая нѣ-

говорить: „наблюдатель часто находитъ на сводахъ вратъ десять статуэтокъ женщинъ, изъ которыхъ иные тщательно держать въ обѣихъ рукахъ чашеобразный свѣтильникъ, другія держать одною рукою тотъ же свѣтильникъ только опрокинутымъ. Скульпторъ всегда тщательно наблюдалъ, чтобы поставить мудрыхъ дѣвъ по правую руку Христа и на сторонѣ блаженныхъ; глупыхъ дѣвъ по лѣвую сторону, на сторонѣ осужденныхъ“. Ср. *Didron, Manuel d'Iconographie Chrétienne*, p. 217 и сл.

¹⁾ Или онѣ могутъ быть также сопоставлены между собою. Такъ Герардъ (Harm. Evang. 164): „Свѣтильникъ горящій—это талантъ, употребляемый на пользу; свѣтильникъ угашенный—талантъ праздный и зарытый въ землю“.

²⁾ Мальдонатъ и др., доводами коихъ воспользовался Герардъ (Harm. Evang. 154 ad in.). Также С. а Lapide говоритъ о второй: *Alio tempore, fine et modo*

которыми тождественность ихъ опровергается различiemъ времени и мѣста. Притча, приводимая ев. Лукою, сказана была на пути Господа въ Иерусалимъ, но еще до Его торжественного входа, а эта—когда Онъ находился на Масличной горѣ, на третій день по входѣ въ городъ. Та была обращена къ народу и ученикамъ; эта—къ тѣснѣйшему кругу вѣрныхъ послѣдователей, должностно-звашихъ довершать дѣло, начатое Имъ на землѣ. Цѣль той притчи, болѣе сложной, двоякая и опредѣляется такъ: толпа, а можетъ быть и многie, чистосердечно слѣдовавшиe за Господомъ, ожидали Его близкаго вступленія на царство (Иоан. vi, 15; Деян. i, 6). Онъ хотѣлъ вразумить ихъ, что еще отдалено было время для заявленія о Его царствѣ, что Онъ опять прийдетъ на землю по минованіи долговременного периода и что тогда только противодѣйствіе Его царству окончится. Между тѣмъ (и это главный признакъ взаимнаго соотношенія обѣихъ притчей) вѣрные Его рабы не въ праздности должны ожидать Его втораго пришествія, но ревностно подвизаться для распространенія предѣловъ Его царства, каждый сообразно съ данными ему способностями, съ упованіемъ, что паки грядущій со славою судить живымъ и мертвымъ воздастъ каждому по дѣламъ его;—въ притчѣ ев. Луки прибавляется особенное обстоятельство, что Онъ при Своемъ второмъ пришествіи искоренить всѣхъ враговъ Своихъ, которые не-навидѣли Его и послали вслѣдъ за Нимъ посольство съ выраже-ніемъ ненависти и непріязни. Отсюда усматривается двоякая цѣль *его* притчи. Она частію обращена къ той коловратной, легкомы-сленной толпѣ, которая теперь послѣдовала за Иисусомъ, ожидая, что Онъ допустить провозгласить Себя Царемъ, какого они по своимъ понятіямъ желали, и изъ которой можетъ быть многie, когда Онъ уклонился отъ престола, обманутые въ своихъ надеж-дахъ, готовы были возстать на Него и присоединиться къ во-піявшимъ: «да распять будетъ». Къ нимъ относится предостереженіе, чтобы они не соблазнились долговременнымъ отдаленіемъ Его Царства, чтобы не стали въ ряды Его гонителей и не подверг-лись страшному приговору, если и не близкому, то все же неиз-бѣжному. Ученики Его также предостерегаются въ томъ, чтобы

dicta est (Притча эта была сказана въ другое время, съ другою цѣллю и другимъ способомъ).

долгій промежутокъ оть вознесенія до втораго славнаго пришествія проводить не въ безпечномъ бездѣйствіи, а какъ добрымъ рабамъ подвизаться въ вѣрномъ служеніи отсуществующему господину, который воздастъ щедрую мзду вѣрнымъ служителямъ и должную кару нерадивымъ? въ исполненіи своихъ обязанностей.

Новѣйшему рационалистическому критику³⁾ исторической точности въ сводѣ евангельскихъ повѣствованій о событияхъ и словесахъ нашего Господа представилось, будто въ этой притчѣ ев. Луки, какъ и въ притчѣ о бракѣ царскаго сына у ев. Матея (xxxii, 1), смѣшаны вслѣдствіе шаткости преданія разнородные предметы, будто фактически мы имѣемъ, какъ и слѣдуетъ, двѣ притчи, соединенная въ одну, но столь неловко, что это соединеніе самоочевидно. Онъ настаиваетъ, что между *слугами* (ст. 13) и *гражданами* (ст. 14) нѣтъ никакого взаимнаго отношенія, что, съ весьма малою перемѣною въ текстѣ, стихи 12, 14, 15 и 27 составили бы полное цѣлое, которое можетъ быть озаглавлено: «притча о мятежныхъ гражданахъ», остальные же стихи составлять притчу «о талантахъ» безъ всякой примѣси чуждыхъ элементовъ⁴⁾. Вспомнимъ однако, что слушатели, которыхъ Господь поучалъ, находились въ различныхъ нравственныхъ условіяхъ, и имѣли нужду въ различныхъ поученіяхъ, а потому и притча у ев. Луки относилась и къ ученикамъ Его и къ народной толпѣ въ виду ихъ особенныхъ потребностей. У ев. Луки притча сложнѣе, такъ какъ она достигала болѣе сложной цѣли; у Матея проще, такъ какъ относилась къ однимъ только ученикамъ, вслѣдствіе чего все, касающееся народа, какъ излишнее, въ нее и не включается.

Относя истолкованіе притчи о минахъ къ другому мѣсту, въ настоящемъ случаѣ мы исключительно займемся притчею о *талантахъ*, хотя съ радостью воспользуемся тѣми пересѣкающими лучами свѣта, которые взаимно освѣщаютъ ихъ обѣ. «Дар-

³⁾ Strauss, Leben Jesu, vol. i. p. 675.

⁴⁾ Унгеръ, усматривалъ это неединство притчи, еще раньше замѣтилъ (De Par. Jes. Nat. p. 130): „когда поэтому я обращаю вниманіе на простоту этой притчи, какъ она разсказывается ев. Матеемъ, и на простоту единства всѣхъ притчей Христа, то ев. Лука, какъ мнѣ кажется, присоединилъ здѣсь къ этой простой притчѣ другую, правда подобную же, но которая была произнесена при другомъ случаѣ и инымъ способомъ“.

ство небесное подобно человѣку, который, отправляясь въ чужую страну, призвалъ рабовъ своихъ и поручилъ имъ импніе свое». Нужно обратить вниманіе на отношенія рабовъ и господъ въ древности и не смышивать ихъ съ настоящими отношеніями между господами и служителями. Уѣзжающій домохозяинъ не оставляетъ своимъ служителямъ капитала для торга въ его отсутствіи, и онъ не могъ бы ихъ наказывать за несоблюдение его интересовъ, какъ хозяинъ притчи наказываетъ лѣниваго раба. Въ древности между рабами бывали ремесленники, какъ это было недавно въ Россіи и Америкѣ, ежегодно платившіе господину извѣстный оброкъ или получавшіе капиталъ для торга за его счетъ и приносившіе ему извѣстную долю барышей, какъ это можно предположить въ настоящемъ случаѣ⁵). Человѣкъ, отправляющійся въ чужую страну, Самъ Господь Иисусъ Христосъ, низшедшій отъ Отца и къ Отцу вознеслись имѣющій⁶), восходитъ на время Своего отшествія оставить слугамъ Своимъ, а въ лицѣ ихъ и ихъ преемникамъ, многіе высокіе дары. Въ день Пятидесятницы импніе Его, т. е. духовныя силы и способности, были явно и въ обилии сообщены Его слугамъ, дабы они воспользовались ими (Іоан. xvi, 7—10; Еф. iv, 8—12). Это даровано не въ первый разъ; многое Господь даровалъ въ продолженіе Своего пребыванія съ ними на землѣ (Іоан. xv, Ез.), многое предъ Своимъ вознесеніемъ (Іоан. xx, 22), а съ того дня много неистощимаго Своего импнія удѣляяль всѣмъ вѣрнымъ преемственнымъ поколѣніямъ Своихъ слугъ (1 Коринт. xii, 4—11). Съ этой точки зрѣнія притча назидательна для всѣхъ вѣковъ и для всякаго человѣка. Во первыхъ, для апостоловъ импніе это состояло въ духовныхъ дарахъ, потребныхъ для ихъ служенія; но какъ всѣ, по мѣрѣ силъ своихъ, призваны назидать одинъ другаго, и всѣ христіане суть болѣе или менѣе участники божественныхъ даровъ, въ коихъ должны отдать отчетъ, то и приложеніе притчи, не останавливаясь на нихъ, простирается на всѣхъ.

⁵⁾ См. Greswell, Exp. of the Parables, vol. v, part. ii. p. 27 и сл.—Dict. of the Gr. and Rom. Antt. подъ сл. Servus.

⁶⁾ Auct. oper. Imperf. Hom. 53: „намѣреваясь идти къ Отцу, Онъ говорить о Самомъ Себѣ, какъ объ отправляющемся въ далекую страну, вслѣдствіе Своей любви къ святымъ, которыхъ Онъ оставилъ на землѣ, такъ какъ въ дѣйствительности Онъ былъ въ далекой странѣ, когда находился въ мірѣ“.

Но такъ какъ прежде всего это относится къ духовнымъ дарамъ, то не можетъ не относиться и къ другимъ средствамъ и способамъ служенія Богу, каковы богатство, репутація, искусство, наука; хотя это сами по себѣ не духовныя блага, но тѣмъ не менѣе дарованы людямъ для духовныхъ цѣлей и могутъ быть посвящены на служеніе Богу; обладатели этихъ даровъ должны отдать отчетъ Богу. Слово талантъ, обыкновенно означающее всякую душевную способность или дарование, всего сильнѣе свидѣтельствуетъ, что отъ притчи именно оно получило свой широкій смыслъ, проникшій человѣческую мысль и слово ⁷⁾).

Не всѣ люди въ равной степени надѣлены дарами: «одному далъ онъ пять талантовъ, другому два, иному одинъ» ⁸⁾). По толкованію Феофилакта, таланты розданы были по мѣрѣ вѣры и добродѣтельности каждого; но вѣра, очищающая сердце, есть сама по себѣ одинъ изъ важнѣйшихъ даровъ, а потому дары были распределены каждому по его силѣ, такъ какъ природа каждого человѣка служить основою его духа и благодать не разрушаетъ личного характера, не уничтожаетъ его особности и не подводитъ всего, на что она простирается, подъ одинъ общій уровень (1 Кор. xii, 4—31; Еф. iv, 16). Естественные дары подобны сосудамъ, по своей ёмкости болѣе или менѣе вмѣстительны (Римл. xii, 6) ⁹⁾), которые однако во всякомъ случаѣ должны или могутъ быть наполнены. О получившемъ два таланта нельзя думать, что ему дано недостаточно въ сравненіи съ получившимъ пять: *малая окружность и большая не уступаютъ одна другой въ совершенствѣ.* Неспособный къ обширному кругу дѣйствія можетъ быть вполнѣ способенъ для пред-

⁷⁾ Οὗτοι τὰ κρήματ' ἵδια κέκτηται βροτοί,
τὰ τῶν θεῶν δὲ ἔχουτες ἐπιφελούμενα

(люди не сами владѣютъ своимъ имуществомъ: боги настоящіе владѣльцы, а мы только хранители благъ). Эврипидъ, Phoenissae, 555.

⁸⁾ Кастанъ: „Богъ благопріятно устроилъ все въ церкви. Онъ не обременяетъ человѣка сверхъ его силъ и не отказываетъ никакому человѣку въ дарѣ соответствующемъ его крѣпости“. Объ этомъ распределеніи возможностей служенія Левъ Великій (De Vos. Omn. Gent. I, 8) дѣлаетъ нѣсколько превосходныхъ замѣчаній. Такъ, онъ прекрасно напоминаетъ намъ: „иное дѣло трудиться, другое—имѣть способность къ труду“.

⁹⁾ Бл. Иеронимъ: „проповѣдя евангельское ученіе, Христосъ давалъ одному болѣе и другому менѣе не вслѣдствіе щедрости или экономіи, но согласно съ силою приемлющаго; подобно тому, какъ и апостоль говорить о самомъ себѣ, что тѣхъ, которые не могли принимать твердой пищи, онъ питалъ молокомъ“.

назначенного ему поприща: «ибо дары различны, но духъ одинъ и тотъ же»; и какъ все тѣло не есть око, ни ухо, и какъ въ войсѣ не всѣ суть начальники ¹⁰⁾, такъ и въ церкви не всѣ суть водители и правители. Но говоря о естественныхъ силахъ, какъ о сосудахъ для вмѣщенія духовнаго вина, мы не должны терять изъ виду, что относительная невѣрность (а полная невѣрность и вовсе лишаетъ дара) съуживаетъ сосудъ; вѣрность, напротивъ, способна расширить его, такъ что человѣкъ съ низшиими естественными дарами часто дѣятельнѣе и благотворицѣ того, кто талантливѣе его. Въ самой притчѣ представлены нѣкоторые примѣры, но встречаются и другія соотношенія между данными и приобрѣтенными талантами. Имѣющіе два или даже одинъ талантъ могутъ приобрѣсти пять, а надѣленный пятью талантами—приобрѣсть только два.

Распредѣливъ такимъ образомъ имѣніе своимъ слугамъ, мудро соображаясь съ силами каждого, господинъ *тотчасъ отправился*. Въ дѣлахъ житейскихъ раздача имѣнія весьма естественно предшествуетъ отправлению хозяина; не такъ въ небесномъ домостроительствѣ: отшествіе или вознесеніе совершилось прежде Пятидесятницы,—дня торжественного раздѣленія даровъ; но слово *тотчасъ* остается во всей силѣ; между ними былъ лишь краткій промежутокъ, и одно непосредственно слѣдовало за другимъ, хотя и въ обратномъ порядке.

Непосредственно затѣмъ повѣствуется о томъ, что сдѣлали слуги съ порученными имъ талантами, какъ они провели время отсутствія господина, представлявшее столько искушенія для безопасности и лѣности: «*получивший пять талантовъ пошелъ, употребилъ ихъ въ дѣло и приобрѣлъ другие пять талантовъ. Точно также и получивший два таланта приобрѣлъ другие два таланта*». Усматривается нѣкоторое различіе между изложеніемъ ев. Матея и текстомъ ев. Луки. Здѣсь вѣрные слуги неравное число талантовъ умножаютъ въ одинаковой мѣрѣ, а тамъ равныя суммы въ различной мѣрѣ; всѣ получили по минѣ, но одинъ приобрѣлъ десять, а другой пять минѣ (Лук. xix, 16—18). Отсюда явствуютъ двѣ важнѣйшія истины, которыхъ представлялись бы не столь выразительными, когда бы

¹⁰⁾ См. Clemens Rom. Ep. ad. Cor. 37, гдѣ приводится тоже сравненіе.

сказана была только одна притча: во первыхъ у ев. Матея та, что, по мѣрѣ нами полученного, отъ насъ и востребуется; а во вторыхъ у ев. Луки, что какъ люди различаются по своей вѣрности, ревности и трудолюбію, такъ будетъ различно и обиліе ихъ духовныхъ пріобрѣтеній.—Двое были вѣрны относительно порученной имъ суммы; не таковъ былъ третій: «*получившій же одинъ талантъ пошелъ и закопалъ его въ землю, и скрылъ серебро господина своего*». Какъ выразительно представлено здѣсь злоупотребленіе божественными дарами! Скрытая мудрость и утаенное сокровище—какая польза отъ обоихъ? Лучше человѣкъ, скрывающій свою глупость, нежели человѣкъ, скрывающій свою мудрость» (Сир. хх, 30—31 ¹¹). У ев. Луки нерадивый слуга прячетъ свой талантъ въ платокъ,—неудобный способъ храненія для такой большой суммы, какъ мина; у ев. Матея—зарываєтъ въ землю ¹²).

«*По долгомъ времени приходитъ господинъ рабовъ тѣхъ и требуетъ у нихъ отчета*». Словами: *по долгомъ времени* Христосъ снова (ст. 5) даетъ знать, что Его второе пришествіе послѣдуетъ не такъ скоро за первымъ, какъ понимали это объщеніе ученики Его. Когда же придетъ, то потребуетъ у всѣхъ отчета въ ихъ дѣланіи. Онъ будетъ разсчитываться не какъ богачъ съ невѣрнымъ управителемъ (Лук. xvi, 2) и не какъ царь съ немилосерднымъ рабомъ (Мате. xix, 23—24); въ томъ и другомъ случаѣ дѣло идетъ о разсчетѣ при жизни, а теперь, когда все кончится. «*И подошедъ получившій пять талантовъ, принесъ другое пять талантовъ и говорилъ: господинъ, пять талантовъ ты далъ мнѣ; вотъ другое пять талантовъ я пріобрѣлъ на нихъ*». Въ этомъ радостномъ появленіи двухъ слугъ предъ Господомъ мы видимъ примѣръ «неустранимости» въ день суда. Они могли указать на то же, на что ап. Павелъ, который съ увѣренностью говорилъ своимъ возлюбленнымъ єессалоникийцамъ: «ибо кто наша надежда, или радость, или вѣнецъ

¹¹) Сравни мѣсто у Шекспира въ драмѣ „Мѣра за мѣру“, актъ I, сцена 1.

¹²) Бл. Іеронимъ (Ad Damas) находитъ дальнѣйшее различіе между закрытиемъ въ землю и скрытиемъ въ платкѣ: „этотъ талантъ не долженъ быть полагаемъ въ платкѣ, т. е. не должно съ нимъ обращаться небрежно и легко; не долженъ онъ быть зарываемъ также въ землю, т. е. не долженъ быть затемняемъ земными мыслями“.

похвалы? Не вы ли предъ Господомъ нашимъ Иисусомъ Христомъ въ пришествіе Его?» (1 Фесс. и, 19; 2 Корин. 1, 14; Филип. 4, 1). Вѣрный слуга говоритъ здѣсь: *вотъ я пріобрѣлъ*, а у ев. Луки: *мина твоя принесла*; такъ ими восполняется изреченіе ап. Павла: «не я, а благодать Божія...» И слова «я пріобрѣлъ» предшествуютъ словамъ: *ты далъ мнъ*, т. е. таланты господина пріумножились въ рукахъ его¹³⁾). Въ этой притчѣ, какъ было замѣчено, прибытокъ соотвѣтствуетъ полученной суммѣ: на пять талантовъ пріобрѣтоно пять, на два таланта—два. Соответственно этому похвала слугамъ выражена тѣми же словами, равно какъ и награда обоимъ относительно одинакова. Каждый изъ нихъ услышалъ: *хорошо, добрый и вѣрный рабъ*; каждому изъ нихъ сказано: *войди въ радость господина твоего*¹⁴⁾). Слова эти изображаютъ торжество возвратившагося господина, на которое онъ приглашаетъ своихъ рабовъ непосредственно послѣ того, какъ они отдали ему отчетъ и доказали, что въ его отсутствіе были вѣрны его интересамъ; при извѣстныхъ обстоятельствахъ приглашеніе раба сѣсть за столъ съ господиномъ было однимъ изъ способовъ отпущенія на волю; черезъ это рабъ дѣлался свободнымъ¹⁵⁾). Можно и здѣсь предполагать намекъ на нечто подобное,—подтвержденіе дѣйствіемъ того, что прежде было выражено словами: «Я уже не называю васъ рабами... но Я называлъ васъ друзьями» (Иоан. xv, 15; Лук. xii, 37; Апок. ш, 20). Едва ли нужно напоминать, что ежели и точные исполнители своего призванія

¹³⁾ Гроцій: „онъ смиренно приписываетъ прибыль деньгамъ своего господина, а не своей собственной промышленности“.

¹⁴⁾ Leighton: „здѣсь мы получаемъ только весьма малую радость, нами воспринимаемую, но тамъ мы входимъ въ радость, какъ корабли, отплывающіе въ море блаженства“. Такъ, Герардъ: „ибо такъ велика будетъ эта радость, что она не можетъ содержаться въ человѣкѣ или быть обнѣата имъ; поэтому, человѣкъ входить въ эту необъемлемую радость, но радость не входить въ человѣка, какбы объемлемая человѣкомъ“. H. de Sto Victore (Erat. Thol. 3): „радость тройка: радость міра, радость тебя самого, радость твоего Господа. Первая возникаетъ отъ мірскаго избытка, вторая—отъ доброй совѣсти, третья—отъ испытанія вѣчности. Поэтому ты не долженъ входить въ радость міра, ты не долженъ пребывать въ твоей собственной радости, но ты долженъ входить въ радость твоего Господа... Въ первую радость человѣкъ вошелъ, когда онъ лишился раба; второй онъ начинаетъ достигать, когда чрезъ вѣру примирится съ Богомъ; но третьей онъ достигаетъ только тогда, когда, увида Его, какъ Онъ есть, человѣкъ будетъ наслаждаться Имъ вѣчно“.

¹⁵⁾ См. Dict. of Gr. and Rom. Antt. подъ сл. Manumissio, p. 596.

должны однако сказать о себѣ: «мы рабы ничего нестоющіе» (Лук. xvi, 10), то здѣсь въ одобреніи «хорошо» слышится го-лость кротости (*έπιείκεια, lenitas, aequitas*) Евангелія, а не строгостіи закона.

«Подошелъ и получившій одинъ талантъ и сказалъ: го-сподинъ, я зналъ тебя, что ты человекъ жестокий¹⁶⁾, жнешь, где не сплялъ, и собираешь, где не разсыпалъ; и, убоявшись, пошелъ и скрылъ талантъ твой въ землю; вотъ тебѣ твое». Легко понять, что заставило его медлить до конца; его собствен- ная совѣсть устрашала его и приводила въ недоумѣніе, какъ ему поступить. Правда, что онъ не расточилъ богатства своего госпо- дина, подобно неправедному управителю (Лук. xvi, 1), не прожилъ всей своей части, живя распутно, подобно блудному сыну (Лук. xv, 13), и не задолжалъ десятью тысячами талантовъ, подобно немилосердному слугѣ (Мате. xviii, 24). Ошибочно было бы смѣ- шивать его вину съ ихъ виною, потому что въ такомъ случаѣ тѣ самыя лица, чью совѣсть притча долженствовала укорить, отъ нея ускользаютъ. Если расширить петли духовнаго невода, то всѣ, кроме величайшихъ беззаконниковъ, проскользнутъ черезъ нихъ; да и притча направлена не противъ тяжкихъ грѣшниковъ, которые во всю свою жизнь не признавали, что Христость есть ихъ Господь и Владыка, которые расточаютъ свой талантъ или даже вовсе не сознаются, что они получили его. Законъ и ихъ собственное сердце довольно обличаютъ ихъ грѣховность и гово- рятъ обѣ угрожающей имъ опасности. Здѣсь предостерегаются тѣ, которые скрываютъ свой талантъ, которые, будучи надѣле- ны отъ Бога средствами для дѣятельности въ Его царствѣ, по словамъ Бѣкона, «предпочитаютъ индивидуальное и частное благо общему и родовому». Такіе легко могутъ обманывать себя въ виду столь многихъ искушеній, отврашающихъ отъ труда и подви- говъ, сопряженныхъ съ тщательнымъ развитіемъ таланта. Тутъ есть какой-то призракъ смиренія, какъ будто извиняющей лѣ- ность; наприм. «довольно заботь о душѣ, поглощающихъ всю мою дѣятельность; отвѣтственность за духовные подвиги такъ страшна, что я не смѣю предпринимать ихъ; посвятивъ себя попече-

¹⁶⁾ Здѣсь выраженіе σκληρός „жестокъ“ (*durus, immitis*) сильнѣе чѣмъ αὐστηρός, „яръ“ (*austerus, rigidus, asper* у Луки xix, 21).

нію о душѣ ближнихъ, я могу погубить свою собственную». Какъ часто въ первыя времена церкви появлялись христіане, которые, подъ такими же предлогами, отклоняли отъ себя исполненіе налагаемаго на нихъ долга и, призванные быть солью земли, берегли свою соль для себя, отстраняясь отъ служенія на пользу своихъ братій¹⁷⁾.

Назидательно то, что въ настоящемъ случаѣ несостоятельный явится слуга, получившій одинъ талантъ. Ничто не мѣшиало бы приписать несостоятельность получившему пять или десять талантовъ; это не разрушило бы и примѣнимости притчи, такъ какъ къ несчастію многіе весьма щедрѣ надѣленные не употребляютъ или не хотятъ употребить во славу Божію могущественные средства, данныя имъ Богомъ. Нѣть, выставляется рабъ съ однимъ талантомъ, дабы такимъ образомъ уже никто не могъ извинять своей косности, хотя бы и подъ такимъ предлогомъ: «на мою долю такъ мало досталось, что нѣть важности въ томъ, какъ я распорядился своимъ талантомъ; при такихъ бѣдныхъ средствахъ, что я могу сдѣлать для Бога; не все ли равно употребить ихъ въ дѣло, или оставить безъ употребленія»¹⁸⁾?

¹⁷⁾ Августинъ въ проповѣди, сказанной при принятіи имъ епископства (Serm. ccxxxix, 3), имѣеть въ виду эту притчу, говоря объ искушеніи, которое устрашало его предстоящими трудами въ церкви, нарушившими подвиги его уединеннаго благочестія: „если я не пускаю въ оборотъ, но прячу свои деньги, Евангеліе устрашаетъ меня. Ибо я могъ сказать: для чего мнѣ обременять людей, говоря нечестивымъ: отнюдь не поступайте нечестиво, поступайте такимъ то способомъ, перестаньте поступать такъ то? Зачѣмъ мнѣ быть обременительнымъ для людей? Я получилъ, какъ я долженъ жить, именно, какъ мнѣ заповѣдано, какъ мнѣ повелѣно: пусть же я передамъ, какъ я получилъ, зачѣмъ мнѣ давать отчетъ за другихъ? Но Евангеліе устрашаетъ меня. Ибо въ отношеніи этого спокойнѣшаго удаленія отъ заботы никто не можетъ убѣдить меня: нѣть ничего лучше, ничего пріятнѣе, чѣмъ безъ всякаго треволненія созерцать сокровище Божіе; оно пріятно, оно прекрасно. Проповѣдывать, укорять, упрекать, созидать, заниматься съ каждымъ есть великое бремя, великая тяга, великий трудъ. Кто не устрашится этого труда? Но Евангеліе устрашаетъ насъ“. И въ другомъ мѣстѣ (In Ev. Joh. Tract. 10): „если ты сдѣлалъ холоднымъ, вялымъ, заботящимся только о себѣ самому, довѣщающимъ только какбы себѣ самому и говорящимъ въ сердцѣ своемъ: зачѣмъ мнѣ заботиться о грѣхахъ другихъ? довольно мнѣ моей собственной души, пусть я буду всю ее соблюдать для Бога.—то не припоминается ли тебѣ тотъ рабъ, который скрылъ свой талантъ и не хотѣлъ приобрѣтать на него? Былъ ли онъ осужденъ за то, что онъ потерялъ его, а не за то скорбѣ, что онъ продержалъ его безъ прибыли?“ Си. Enarr. in Ps. xcix, 2; De Fide et Oper. 17.

¹⁸⁾ Гроцій; „Христосъ взялъ примѣромъ небрежности человѣка, которому менѣе всего было вѣрено, такъ чтобы никто не могъ надѣяться на извиненіе

Здѣсь Христосъ поучаетъ, что не высокая или низкая доля, не количество врученныхъ талантовъ отличаетъ одного слугу предъ другимъ, а вѣрность въ исполненіи возложенного долга служить къ оправданію.

Нерадивый слуга самъ обнажаетъ корень своей грѣховности: «*Господинъ! я зналъ тебѣ, что ты человекъ жестокий*». Это вовсе не оправданіе въ данномъ случаѣ, но вѣрный отголосокъ изъ глубины сердца; точное выраженіе того, какъ слуга дѣйствительно смотрѣлъ на своего господина. Самъ законылый, онъ видитъ въ немъ эгоиста, считаетъ его такимъ, каковъ самъ. Онъ не вѣритъ въ прощающую любовь своего господина, въ его благоволеніе къ труду, хотя бы очень несовершенному, но приносимому отъ чистаго сердца и съ искреннимъ желаніемъ угодить ему. Въ этомъ состояло его произвольное и преступное незнаніе истинныхъ свойствъ господина, на служеніе которому онъ былъ поставленъ. Знать имя Бога, то есть Его истинныя свойства, значитъ вѣровать въ Него, и это знаніе спасаетъ отъ малодушнаго или беспечнаго уклоненія отъ дѣланія предъ Нимъ. Рѣшающіеся на служеніе могутъ, конечно, опасаться многихъ ошибокъ и погрѣшностей, которыхъ избѣгаютъ, вовсе отклонивъ это служеніе. Но снабженные нужными средствами, очевидно призываляемые, оправдаются ли свой образъ дѣйствія такими отговорками? Не подпадутъ ли они чрезъ это приговору, произнесенному надъ лѣнивымъ рабомъ? Не обнаружать ли, что они думаютъ о Богѣ, подобно тому, какъ тотъ думалъ о своемъ господинѣ, что Онъ жестокъ, не знаетъ милосердія, не благословляетъ благихъ намѣреній и только караетъ заблужденія рабовъ Своихъ?

Но это еще не все. Продолжая возлагать вину на господина, предупреждая собственное обвиненіе этимъ обвинительнымъ приступомъ, рѣчью отчасти униженною, отчасти высокомѣрною (какая это картина грѣшника предъ лицемъ Божімъ!), Онъ не стыдится приписать ему характеръ суроваго, безразсуднаго деспота, который требуетъ кирпичей и не даетъ соломы (Исх. в, 7), который хотѣлъ бы жать тамъ, гдѣ другіе сѣяли, и сгребать граблями,

отсутствія какого бы то ни было труда тѣмъ, что онъ не получилъ какихъ либо выдающихся даровъ отъ Бога».

что другой повѣялъ лопатою ¹⁹⁾, входить въ труды другихъ дѣятелей. Онъ заблуждается на счетъ самого труда и образа мыслей господина, для котораго долженъ потрудиться ²⁰⁾). Въ сердечной темнотѣ онъ считаетъ дѣло свое чѣмъ-то виѣшнимъ, дѣломъ для Бога, а не дѣланіемъ въ Богѣ, или что Богъ творить въ рабахъ черезъ Своихъ рабовъ; какъ будто Богъ призываетъ на трудъ и не даетъ умѣнья; возлагаетъ бремя и не радуется, не услаждаетъ сердца несущихъ бремя. Поэтому неудивительно, что онъ сказалъ: «*я, убоявшись, пошелъ и скрылъ талантъ твой въ землю*» ²¹⁾, оправдывая свою осторожность и боязливость, которыхъ мѣшиали ему на что-либо рѣшиться и на что-либо отважиться. Онъ боялся торговать на этотъ талантъ, чтобы, по необходимости рискуя для большаго стяженія, не потерять послѣдняго и не прогнѣвать господина; подобно тому, какъ иные боятся спасать другихъ, чтобы самимъ не подвергнуться опасности. «*Вотъ тебѣ твоё*» ²²⁾). Такъ какъ не отрицается, что онъ возвратилъ талантъ своему господину, то могутъ спросить: какимъ это было образомъ? Какимъ образомъ даръ Божій могъ быть скрытъ и возвращенъ въ цѣлости, такъ какъ оставить его безъ употребленія значитъ въ нѣкоторомъ смыслѣ истратить его? Въ сущности такой возвратъ невозможенъ, но люди воображаютъ, что можно возвращать, соблюдая лишь отрицательныя заповѣди, и что, поступая такъ, они обратно приносятъ Богу даръ Его ²³⁾.

¹⁹⁾ Въ подлиннике *благороднѣйшемъ* выражаетъ собою разсѣяніе, причиненіе бѣгства во всѣхъ направленіяхъ: какъ преслѣдуется разбитый непріятель (Лук. 1, 51; Дѣян. 5, 37), какъ волкъ разгоняетъ овцѣ (Мате. xxvi, 31), какъ блудный сынъ расточаетъ свое имѣніе (Лук. xv, 13; xvi, 1), или какъ здѣсь хозяинъ разѣваетъ мякину. Такимъ образомъ Шотть справедливо замѣчаетъ: „глаголь этотъ выражаетъ идею вѣянія хлѣба, собраннаго на молотильномъ токѣ“.

²⁰⁾ Отома Аквинатъ: „Богъ ничего не требуетъ отъ человѣка, кромѣ добра, которое Онъ самъ насадилъ въ наст.“; и бл. Августинъ выражаетъ эту же самую истину въ формѣ молитвы: „дай то, что Ты повелѣваешь, и повелѣвай, что Ты хочешь“.

²¹⁾ Иларій (Comit. in Matt. in loco.) въ словѣ „убоявшись“ слышитъ голосъ тѣхъ, которые, какъ іудеи, пожелали остатся подъ закономъ и въ духовномъ рабствѣ, убоявшись свободы и дѣятельности христіанскаго служенія: „онъ говорить: «убоявшись», какбы чрезъ благовѣніе и страхъ древнихъ законовъ онъ воздержался отъ пользованія евангельскою свободою“.

²²⁾ Кокцѣй: „гордое похваленіе сохраненіемъ таланта обозначаетъ самоувѣренность и самонадѣянность человѣка, который легко удовлетворяетъ самого себя“. См. *Suicer, Thes.* подъ сл. *тѣлантъ*.

²³⁾ Есть поучительная восточная сказка, которая, въ ея глубочайшемъ значеніи, представляетъ замѣчательную параллель этой притчи. Вотъ она: „Одинъ

Господину притчи не трудно опровергнуть упрекъ, взводимый на него неключимымъ рабомъ, и онъ отвѣтаетъ ему на основаніи его доводовъ, осуждаеть его собственными его устами (Іов. xv, 6; 2 Цар. i, 16): *лукавый рабъ и лживый*,—лукавый, потому что защищаетъ себя клеветами на господина, и лживый, какъ это доказываетъ не сдѣланное имъ дѣло: «ты зналъ, что я жну, где не сѣялъ, и собираю, где не расточалъ. Посему надлежало тебѣ отдать серебро мое торгующимъ; и я, пришедъ, получилъ бы мое съ прибылью»²⁴⁾). Пусть такъ, пусть я таковъ, какимъ ты меня представляешь: строгъ, взыскателенъ, жестокъ; но ты все же обязанъ былъ воздать мнѣ должное, и это могъ ты сдѣлать безъ вреда и опасности для себя, и ты пріобрѣлъ бы для меня, если не возможно большее посредствомъ какого нибудь смѣлаго оборота, то по крайней мѣрѣ малый, но вѣрный прибытокъ. Трудно извлечь опредѣленное духовное значеніе изъ этой отдачи серебра торгующимъ,—опредѣлить, имѣть-ли оно такое значеніе, или введено лишь для живости разсказа, какъ естественное восклицаніе оскорбленного господина. По мнѣнію Ольсгаузена, «слабыя натуры, неспособныя къ самостоятельному труду

человѣкъ уходилъ изъ дома, и своимъ двумъ сосѣдямъ онъ далъ для сбереженія два мѣшка хлѣбнаго зерна. Одинъ изъ нихъ спряталъ ввѣренную ему драгоценность глубоко въ свое мѣсто подвалѣ; а другой вышелъ и разсѣялъ на своемъ полѣ. Наконецъ человѣкъ тотъ возвратился и спросилъ у первого свой мѣшокъ: „вотъ возьми его; онъ тотъ же самый, я возвращаю тебѣ его обратно въ цѣлости“. Снаружи онъ казался дѣйствительно тѣмъ же самымъ; но когда онъ захотѣлъ изслѣдоватъ содержимое своего мѣшка, то зерна тамъ не оставалось уже болѣе: одна половина его оказалась сгнившою и разложившеюся, а другая сдѣлалась добычей червей и моли. Сгнившую массу онъ въ гнѣвѣ возвратилъ своемусосѣду. Затѣмъ онъ спрашивается другаго: гдѣ мой мѣшокъ съ зерномъ? и тотъ отвѣтчалъ: пойдемъ со мною, посмотримъ, какъ оно созрѣваетъ; и взявши его, онъ показалъ ему поля съ волнующимися нивами. Тогда радостно человѣкъ засмѣялся и воскликнулъ: этотъ сосѣдъ имѣлъ достаточно разума, чтобы вознаградить за другаго, который не имѣлъ разума: онъ соблюлъ букву, а ты соблюлъ смыслъ моего порученія; и поэтому тебѣ и мнѣ будетъ польза отсюда; въ жатвѣ ты долженъ наполнить два мѣшка хлѣба для меня, а все остальное полностью пойдетъ тебѣ“.

²⁴⁾ Σὺ τόκος, съ лихвою. У Варрона *fenus* объясняется такъ: *fenus a fetu et quasi a fetura quadam pecuniae parientis atque increscentis*. Платонъ называлъ капиталъ πατέρ, а проценты тобъ πατρὸς ἔχγονοι (Rep. II, 196). „Торжники“ въ слав. пер. поставлено вместо „ростовщики“, τραπεζῖται, mensarii, мѣнляы, древніе банкиры, пользовавшиеся страшными процентами. См. Dict. of Gr. and Rom. Antt. s. v. Interest of Money, p. 523, и Беккеръ (Charicles, vol. I, p. 237), который даетъ живописное изображеніе этихъ τραπεζῖται, банковъ древности.

въ царствіи Божіемъ, приглашаются примкнуть къ другимъ болѣе твердымъ характерамъ и подъ ихъ руководствомъ употреблять свои дары на пользу церкви»²⁵). Не настаивая на подробностяхъ, безъ ошибки можно заключать, что слова эти вообще могутъ значить: если человѣкъ не въ состояніи смѣло подвизаться въ великихъ дѣлахъ вѣры, то по крайней мѣрѣ на поприщѣ болѣе смиренномъ и безопасномъ можетъ доказать свою вѣрность²⁶).

Этотъ приговоръ тѣмъ, которые въ маломъ и во многомъ оказались невѣрными въ дѣлахъ своего господина, можно рассматривать съ двухъ точекъ зрењія: во-первыхъ, какъ отнятіе непроизводительного таланта, во-вторыхъ, какъ низверженіе того, кто имѣлъ талантъ и не пользовался имъ, *во виньшиню тьму*. «Возьмите у него талантъ²⁷) (здѣсь мы имѣемъ весьма важное ограниченіе текста Рим. xi, 20), и дайте имъющему десять талантовъ». Это лишеніе служить частію прямымъ наказаніемъ, частію естественнымъ слѣдствіемъ лѣнности. Но, вникая въ аналогію между естественными и духовными предметами, находимъ, что какъ членъ тѣла, оставленный безъ упражненія, постепенно теряетъ силу, нервы и мускулы слабѣютъ; такъ и способности, Богомъ данные, въ бездѣствіи вянуть и покидаются насы: *у неимѣющаго отнимается и то, что имъетъ*. Напротивъ того, какъ членъ тѣла не слабѣеть отъ дѣятельного упражненія, но еще

²⁵) Такъ, Каэтанъ: „онъ разумѣеть этимъ, что если рабъ не осмѣлся употребить даръ Божій въ дѣлахъ благаго риска, онъ долженъ всетаки употребить его въ дѣлахъ, въ которыхъ, при маломъ рискѣ, есть какая нибудь прибыль“. Не отсюда ли заимствовано часто приводившееся въ первенствующей церкви какъ Господне изреченіе, не встрѣчающееся въ Новомъ Завѣтѣ: γίνεσθε δόκιμοι (также χαλοί, φρόυροι) τραπεζῖται. Смыслъ этого совѣта таковъ: „какъ опытные мѣнилы, принимайте добрую и отвергайте худую монету“. Но это не имѣеть никакого отношенія къ цѣли притчи, и сравненіе учениковъ съ этими торжниками неумѣстно. Это наставленіе прямѣе выводится изъ 1 Фесс. v, 21, 22. Гінєсѳе δόκιμοι τραπεζῖται есть изреченіе апостольское, а не Господне. Hansel, Theol. Stud. u. Krit, 1836 p. 170 sqq.—Cp. Cotelarius. Patt. Apostol. vol. 1 p. 249. Annot. in Euseb. Oxf. 1842, vol. 1 p. 930. Тамъ имѣлись въ виду лихва, проценты, здѣсь τραπεζῆτης болѣе подходящее, чѣмъ у Мате. κολλοβιστής, совершенно умѣстное однако въ Мк. xxi, 12; Марк. xi, 15.

²⁶) Годе здѣсь замѣчаетъ: „христіанинъ, у котораго не достаетъ пріятной опыта благодати, долженъ быть самымъ прилежнымъ изъ работниковъ“.

²⁷) Августинъ (Enarr. in Ps. xxxviii, 4): „что должны ожидать растратившіе въ роскоши, если осуждаются даже те, которые были небрежны въ храненіи? О наказаніи расточителя должно заключать изъ наказанія лѣнтия“.

болѣе укрѣпляется, такъ бываетъ и съ дарами Божіими²⁸): отъ дѣятельности они умножаются. «*Ибо всякому имѣющему дастся и приумножится*». Это не значитъ, что одинъ получаетъ болѣе чѣмъ имѣлъ прежде, а другой теряетъ ему принадлежавшее; но *этотъ самый даръ*, который отнимается у одного, получаетъ другой; одинъ обогащается талантомъ, отнятымъ у другаго; одинъ восхищаетъ вѣнецъ, утраченный другимъ (Апок. iii, 11); и мы безпрестанно видимъ, что одинъ по волѣ Божіей занимаетъ мѣсто и пользуется благами, которыми другой пренебрегаль, употребляя ихъ во зло и наконецъ утратилъ (Быт. xxv, 34; xxviii, 36; xl ix, 4, 8; 1 Цар. xvi, 1, 13; 3 Цар. п, 35; Исаіи xxii, 15—25; Дѣян. 1, 25, 26; Рим. xi, 11). И дѣйствительно, это отнятіе таланта, оставленнаго безъ употребленія, имѣющее окончательно совершился въ день суда, и въ настоящее время непрестанно повторяется. Это происходитъ не вдругъ, а мало по малу, такъ что, пока не все утрачено, все можетъ быть возвращено. Каждое дальнѣйшее лишеніе предостерегаетъ нась крѣпче держаться за то, что еще остается намъ. Правда, что для возвращенія понесенныхъ утратъ потребна большая энергія, а силы умаляются; но жаловаться на это значитъ жаловаться на то, что грѣхъ есть грѣхъ и влечетъ за собою проклятие; пока не угасла послѣдняя искра, остается еще возможность раздуть эту искру въ пламя; ощущеніе сгущающагося мрака и смерти могутъ пробудить сознаніе опасности и потребность твердаго оживленія въ душѣ.

²⁸⁾ Златоустъ (de Christi Prec., Con. Anom. 10) сравниваетъ употребленіе духовныхъ даровъ съ источникомъ, который тѣмъ больше очищается, чѣмъ больше изъ него черпаютъ воду.—„Какъ источникъ, изъ которого постоянно черпаютъ воду, тѣмъ самымъ скорѣе очищается и болѣе источаетъ воды, а застоявшійся совершенно прекращается, такъ и духовный даръ и словоученія, будучи постоянно исчерпаемы и употребляемы на пользу всѣхъ желающихъ, возрастаютъ тѣмъ болѣе, но, задержанные завистью и духомъ сомнѣнія, уменьшаются и наконецъ совершенно погибаютъ”.—Августинъ превосходно бесѣдуетъ объ умноженіи духовныхъ даровъ по мѣрѣ ихъ употребленія и наоборотъ (Opp. v. v p. 84 Appendix). Онъ примѣняетъ къ этому исторію вдовы (4 Цар. iv), двухъ сыновей которой Елисей выкупилъ чрезъ умноженіе масла, пока она имѣла для него порожніе сосуды: „и писаніе говоритъ, что масло остановилось послѣ того, какъ она не могла найти мѣста, гдѣ положить его. Такъ, возлюбленные братія, любовь всегда возростаетъ, пока она находить предметъ для себя. И поэтому, мы постоянно должны искать для себя сосуды, въ которые мы могли бы влить масло, такъ какъ мы доказали, что чѣмъ болѣе вливаемъ его въ другое, тѣмъ мы имѣемъ болѣе. А сосуды любви суть люди“.

дѣла Божія. Но сердце того раба никогда не чувствовало опасности, пока наконецъ все погибло безвозвратно. И вотъ произнесенъ приговоръ объ отнятіи неупотребленного въ дѣло таланта, и нѣкоторымъ образомъ совершилось уже самое отнятіе. Это еще не все. Далѣе сказано предстоящимъ (Лук. xix, 24): «*негоднаго раба выбросьте во тьму винину; тамъ будетъ плачъ и скрежетъ зубовъ*» (Мате. xiii, 42; xxii, 13). Ольсгаузенъ дѣлаетъ различіе между *винину тьмою* приведенного текста, а также Мате. xxii, 13, и огненною печью (Мате. xii, 42): послѣдній приговоръ есть окончательный, первый же только карательный, допускающій исправленіе. Но нѣтъ нужды останавливаться на соображеніяхъ, не основанныхъ на св. Писаніи.

Сравненіе причинъ, навлекшихъ приговоръ этому рабу и приговоръ глупымъ дѣвамъ, для всѣхъ назидательно. Дѣвы впали въ заблужденіе отъ напрасной самоувѣренности, слуга отъ неувѣренности, а то и другое равно грѣшно. Эти два невѣрныя представленія о служеніи Богу, два противоположные утеса, грозящіе крушеніемъ нашей вѣрѣ, начертаны для нась на путеводной картѣ, дабы мы могли избѣжать ихъ. Дѣвы считали слишкомъ легкимъ дѣломъ служить Господу; слуга находилъ слишкомъ тягостнымъ. Тѣ считали это отправлениемъ на близкій пиръ, ихъ ожидающей, а этотъ страшнымъ, несноснымъ трудомъ для неблагодарнаго хозяина. Въ тѣхъ преобладаетъ пылкій темпераментъ, въ этомъ—уныніе (меланхолический). Тѣ представляютъ состояніе людей, которымъ нужно напоминать: «*тѣсны врата и узокъ путь, ведущіе въ жизнь, и немногіе находять ихъ*» (Мате. vii, 14); «*со страхомъ и трепетомъ совершайте свое спасеніе*» (Филип. ii, 2); «*если кто хочетъ за Мною идти, отвергнись себя*» (Мате. xvi, 24). Рабъ же этотъ есть представитель тѣхъ, которымъ нужно напоминать: «*вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить въ страхѣ*» (Рим. viii, 15); «*вы приступили не къ горѣ осязаемой и пылающей огнемъ, не ко тьмѣ, мраку и бурѣ; но вы приступили къ горѣ Сіону и ко граду Бога живаго, и къ ходатаю новаго завѣта Іисусу, и къ крови кропленія, говорящей лучше, нежели Авелева*» (Евр. xi, 18, 22, 24).

ПРИТЧА ПЯТНАДЦАТАЯ.

О СЪМЕНИ, ТАЙНО РАСТУЩЕМЪ.

Марк. IV, 26—29.

ПРИТЧА эта, одна только въ частности принадлежащая ев. Марку, подобно притчѣ «о квасѣ», мѣсто которой она занимаетъ, объясняетъ тайную, невидимую силу Божественнаго слова, развитіе его самостоятельной жизни, согласно ея законамъ, и кромѣ того, что въ нихъ общаго, научаетъ, что это Божественное слово по силѣ, ему присущей, можетъ быть безопасно предоставлено своему внутреннему могуществу.

«*Царствіе Божіе подобно тому, какъ если человекъ броситъ сѣмѧ въ землю; и спитъ и встаетъ ночью и днемъ, и какъ сѣмѧ всходитъ и растетъ, не знаетъ онъ.*» Приступаемъ прямо къ существеннѣйшему вопросу; идемъ ему на встрѣчу, предупреждая трудность, которая можетъ встрѣтиться. Кого должно разумѣть подъ человѣкомъ, бросающимъ сѣмѧ въ землю? Самъ ли это Сынъ человѣческій, или по волѣ Его проповѣдующіе евангеліе царствія? То и другое толкованіе связано съ трудностями. Если сѣятель Самъ Господь, то какъ понимать ст. 27? О Немъ нельзя сказать, что Онъ *не знаетъ*, какъ сѣмѧ всходитъ и растетъ; ибо только Онъ, Духомъ Своимъ присутствуя въ сердцахъ людей, сообщаетъ ему растительную силу. Онъ не можетъ быть сравниваемъ съ сѣятелемъ, который, посѣявши свое сѣмѧ, уходитъ и принимается за другія работы, зная, что уже не во власти его что либо болѣе сдѣлать для сѣмени, которое развивается своею внутреннею жизненностю, и что дѣло до него опять дойдетъ не прежде, какъ наступить очередная пора жатвы. Въ этомъ образѣ нельзя узнать Того, Кто—не только «начальникъ и совершитель нашей вѣры», но кто руководить насть по ея степенямъ, безъ чьего благословенія и дѣйственной помощи мы не можемъ имѣть успѣха. Если же подъ сѣятелемъ сѣмени понимать нашихъ служителей и вѣстниковъ истины, которые, согласно съ цѣлью притчи, знаютъ, что слово, ими возвѣщаемое, имѣть жизнь, совершенно независимую отъ

орудія, избраннаго для его сообщенія, подобно тому, какъ жизнь рожденного младенца не зависитъ уже отъ жизни родителей; тогда возникаетъ другая, не меньшая трудность; ибо далѣе (въ ст. 29) сказано: «когда же созрѣтъ плодъ, немедленно посылаетъ (очевидно самыи съятель) серпъ, потому что настала жатва.» О комъ кромѣ Сына человѣческаго, «господина жатвы», можетъ быть сказано, что онъ посылаетъ серпъ,—что онъ собираетъ святыхъ, созрѣвшихъ для славы (когда дѣло вѣры въ ихъ сердцахъ совершилось)—въ вѣчныя обители. Недоумѣніе въ томъ, что если скажемъ, что Христосъ Самъ Себя разумѣеть главнымъ дѣятелемъ въ притчѣ, то Ему приписывается трудъ низшій, Ему не подобающій; если же, съ другой стороны, предположить, что Онъ разумѣль послушныхъ носителей Своего слова, тогда этимъ послѣднимъ будутъ приписаны большія права, только Ему одному принадлежащія. Здѣсь не видно вполнѣ удовлетворительного разъясненія. Нѣкоторые старались обойти недоумѣнія, встрѣчающіяся въ первомъ толкованіи, утверждая, что обстоятельства ст. 27 представляютъ собою черты случайныя, не требующія комментарій и относящіяся къ виѣшней формѣ, а не къ существенному содержанию притчи. Но между тѣмъ ясно, что въ удаленіи съятеля послѣ того, какъ онъ ввѣрилъ зерно землѣ и предоставилъ ему развиваться самому, заключается нравственное ученіе притчи и опустить его при толкованіи значитъ разрушить цѣлость притчи, потерять изъ виду ея цѣль.

Не защищая этого, мы вмѣстѣ съ другими толкователями полагаемъ, что подъ съятелемъ разумѣется во первыхъ, хотя не исключительно, Самъ Господь; затѣмъ остается разсмотреть, какимъ образомъ можно устранить или ослабить признанныя трудности. Сонъ и бдѣніе, ночь и день, по отношенію къ съятелю, разъ посѣявшему сѣмя, какъ понимали почти всѣ толкователи, древніе и новые, выражаетъ не послѣдующую заботливость, съ которой онъ слѣдить за посѣяннымъ, а отсутствие такой поздней заботливости¹⁾), и всякое другое толкованіе разрушаетъ всю силу притчи. Съятель не считаетъ нужнымъ безпрестанный уходъ за сѣме-

¹⁾ Поль (Sinops. in loc.) говоритъ: „когда сѣяніе закончено, онъ спокойно проводить свои ночи и дни, ввѣряя посѣвъ Богу и не сомнѣвалась, что сѣмя взойдетъ въ то время, какъ самъ онъ будетъ заниматься другими дѣлами“.

немъ; разъ ввѣривъ его землѣ, онъ спокойно спитъ по ночамъ; днемъ вставая, ведеть свои обычныя дѣла, а сѣмѧ между тѣмъ предоставлено самому себѣ: «и какъ сѣмѧ всходитъ и растетъ, не знаетъ онъ». Эти слова не заключаютъ въ себѣ ничего неяснаго; напротивъ того, они исполнены глубокой назидательности,—пока мы ихъ прилагаемъ къ тѣмъ, которые по заповѣди Христовой сѣютъ сѣмена вѣчной жизни. Изъ этого явствуетъ, что они пытаются вѣру къ слову своей проповѣди, ибо она есть сѣмѧ Божіе. Когда оно западаетъ въ сердце, имъ нечего тревожиться опасеніями объ окончательномъ исходѣ, какъ будто безъ нихъ оно не могло бы и жить; не они, а Господь промышляетъ о поддержании его жизни, Самъ все довершая (1 Петр. 1, 23—25)²⁾. Имъ внушается спокойная увѣренность, что сѣмѧ возрастетъ безъ ихъ надзора, по закону собственного развитія. Имъ не нужно ни наблюдать, углубился ли корень въ почвѣ, ни ускорять преждевременное развитіе ростка или образованіе зерна въ колосѣ; таинство жизни по Богу въ сердцѣ человѣческомъ не проницаемо;— всякое покушеніе такъ или иначе опредѣлить его ростъ можетъ только препятствовать ему. Развитіе подлежитъ закону: *сперва зелень, потомъ колосъ, потомъ полное зерно въ колосѣ*, слова, напрашивающіяся на сравненіе съ 1 посл. Иоанна п., 12—14, гдѣ равнымъ образомъ апостолъ раздѣляетъ вѣрныхъ по возрасту ихъ духовной жизни—на «дѣтей», «юношей» и «отцевъ». Но это законъ скрытый; и дѣла Божіи въ природѣ, гдѣ Онъ никогда не повторяетъ Себя тождественно, не менѣе разнообразны и въ дѣлахъ благодати. И такъ, пусть проповѣдники Евангелія довольствуются тѣмъ, что божественное слово таинственно растетъ, хотя для нихъ самихъ непостижимъ процессъ возрастанія; и если сѣмѧ посѣяно и дало корень, то остальное во власти Божіей; Богу угодно, чтобы затѣмъ все прочее оставалось невредимо,

²⁾ Кальвинъ особенно развиваетъ эту сторону мысли: „Рѣчь обращается къ служителямъ слова, дабы они не охлаждались въ исполненіи своихъ обязанностей, если даже и не видѣть скораго плода своихъ трудовъ. Поэтому въ примѣръ по-дражанія Онъ и поставляетъ имъ землемѣдѣльцевъ, которые сѣютъ сѣмѧ въ надеждѣ жатвы и не тревожатся томительною заботою, но спятъ и встаютъ, т. е. ведутъ свой обычный образъ жизни и ночными успокоеніемъ возстановляютъ свои силы, пока жатва своевременно зрѣеть. И такъ сѣмѧ слова хотя до времени лежить скрытое, но Христосъ повелѣваетъ благочестивымъ учителямъ быть твердыми дабы недовѣрчивость не умалила ихъ духовной бодрости.“

чтобы дѣло достигло совершенства. Конечно, нигдѣ не воспрещается имъ слѣдить за дѣломъ, для котораго они служили орудіемъ; ибо если земля сама собою производитъ, то въ тоже время этимъ не исключается вліяніе дождя, солнца и другихъ благопріятныхъ условій; такъ и съмѧ Божіе, посъянное въ сердцѣ, самостоятельно развивается, не безъ питанія, ему потребнаго. Что умираетъ, тому ничего подобнаго не нужно; но слово живеть и, слѣдовательно, для него необходимы благопріятныя для жизни условія. Иное давать жизнь, иное давать средства къ поддержанію жизни; и долгъ церкви—облегчать эти послѣднія для своихъ чадъ. Жизнь, имъ данная и постоянно поддерживаемая свыше помощію вѣры обращаетъ получаемую пищу въ свое собственное тѣло и возрастаетъ (Ефес. 14, 16). Можетъ показаться страннымъ, почему вместо вышеупомянутыхъ словъ: *земля сама собою производитъ*³⁾, мы не читаемъ: «*съмѧ растеть и производить само собою*», ибо такова въ сущности мысль, которую имѣлъ Господь; такъ какъ если земля здѣсь означаетъ сердце человѣка, то не въ ней, но въ словѣ, ею принятомъ, пребываетъ живительная сила. Но говоря такимъ образомъ, Онъ намѣревался исключить содѣйствие святителя, по крайней мѣрѣ постоянное, и ограничить его участіе лишь тѣмъ содѣйствиемъ, какое Онъ оказываетъ при самомъ началѣ.

Остается разсмотрѣть, въ какомъ смыслѣ это предоставленіе съмени самому себѣ можетъ быть отнесено ко Христу. Правда (по замѣчанію Ольструзена), что внутренняя жизнь людей ни въ какую пору своего развитія не чужда бдительного попеченія Того, Кто первый ея виновникъ; но замѣчательны преимущественно два момента, которые Ему принадлежать: первый, когда божественная жизнь Имъ первоначально насыщается въ душѣ—это есть время посѣва; второй, когда эта душа созрѣваетъ для Его царствія, и Онъ ее собираетъ—это есть время жатвы⁴⁾). Между этими

³⁾ *Αὐτομάτη*(у насъ „отъ себѣ“, „сама собою“) изъ *αὐτός* и неупотреб. *μάτη*, (сильно) желаю, прекрасно и съ точностью выражаетъ мысль самодѣятельнаго, непосредственнаго развитія—*nullo impulso, nullo intercedente*. Слово это, часто встрѣчающееся у классиковъ золотаго вѣка, еще однажды повторяется въ Нов. Зав. (Дѣян. 17, 10. Ср. Ин. Нав. 6, 5, 77). Въ слѣдующемъ стихѣ послѣ *παραδῶ* умѣстно прибавить *έχοτον*. Такой оборотъ у Виргилія:

Multa adeo elida melius se nocte dederunt.

⁴⁾ Можно сравнить съ Иов. 5, 26: „Войдешь въ гробъ въ зрѣлости, какъ укладываются споны пшеницы въ свое времѧ“. Здѣсь имѣется въ виду, что угодные

періодами есть промежутокъ, въ который дѣло подвигается впредь не безъ вседневнаго наитія Его Духа, не безъ вседневнаго зиждительного промышенія, однако не такъ, какъ въ тѣ два основные момента, когда рука Его прямо и непосредственно насаждаетъ и собираетъ. Трудность уменьшается, когда мы все это примѣнимъ какъ должно къ возрастанію и успѣхамъ вселенской церкви, а не къ жизненному поприщу одной души. Господь, явившись во плоти, посъяль слово царствія, въ мірѣ насадилъ церковь; по совершеніи этого Онъ вознесся; небо воспріяло Его до конца вѣковъ. Часто съ тѣхъ поръ возносится къ Нему молитва, да низойдетъ Онъ къ бѣдному человѣчеству; часто казалось людямъ, что для церкви наступаетъ послѣдній конецъ, что враги ея готовы восторжествовать надъ нею и сокрушить ее, если бы Онъ видимо ее не спасаль. Однако Онъ еще не пришелъ; Онъ предоставилъ ей самой преодолѣвать всѣ препятствія, конечно при содѣйствіи Своего промышенія, ибо Онъ всегда съ нею, хотя и невидимо присутствуетъ. Онъ оставилъ божественное сѣмя, растеніе имъ насажденное, рости днемъ и ночью, подъ переменнымъ вліяніемъ бури и солнечныхъ лучей, и оно возростаетъ таинственно божественною силою; такъ будетъ продолжаться, пока оно не принесетъ и не доведетъ до зрѣлости пред назначенного ему плода. И лишь тогда, когда жатва міра созрѣтъ, когда исполнится число избранныхъ, Онъ паки придетъ, осуществляя главное видѣніе въ Апокалипсисѣ (xiv, 14): «И взглянулъ я, и вотъ, свѣтлое облако, и на облакѣ сидить подобный Сыну человѣческому. На главѣ Его золотой вѣнецъ, и въ рукѣ Его острый серпъ. И вышелъ другой ангель изъ храма, и воскликнулъ громкимъ голосомъ къ сидящему на облакѣ: пustи серпъ твой и пожни, потому что пришло время жатвы; ибо жатва на землѣ созрѣла»⁵⁾.

Богу умираютъ не прежде, какъ извѣдавши полноту земнаго счастія. Авраамъ умеръ „въ старости доброй“; въ притчѣ же, согласно съ высшимъ служеніемъ и обѣтованіемъ высшаго блаженства, утверждается, что вѣрные бываются призваны только тогда, когда въ нихъ совершится дѣло благодати, и что промыслительная любовь располагаетъ ихъ жизнью и смертію: „когда созрѣваетъ плодъ“, то Христосъ „немедленно посыпаетъ серпъ“.

⁵⁾ Гроцій: „смысль мнѣ кажется яснымъ; именно, что Христосъ отъ окончанія сѣянія до времени жатвы видимо не посѣтить поля“.

ПРИТЧА ШЕСТНАДЦАТАЯ.

О ДВУХЪ ДОЛЖНИКАХЪ.

Лук. вп, 41—43.

МОЖНО считать за общепризнанное и несомнѣнное, что два первые евангелиста и послѣдній, повѣствую о возліяніи мѣра на Христа женщиною, указываютъ на одно и тоже событіе (Мате. xxvi, 7; Мар. xiv, 3; Иоан. xii, 3). Вопросъ,—указываетъ ли на тоже ев. Лука, и упоминаемая въ его евангелии *жена грѣшница* была ли Марія, сестра Лазаря, какъ въ этомъ случаѣ должно бы слѣдовать,—болѣе затруднителенъ и съ древнѣйшихъ временъ церкви разрѣшаемъ быть различно. Главнымъ доводомъ за тождество не только трехъ, но и всѣхъ четырехъ повѣствованій служить, во первыхъ, въ одномъ случаѣ, имя Симона, какъ учредителя трапезы (Лук. вп, 40), и по всей вѣроятности также въ другомъ, какъ хозяина дома, где происходило угощеніе (Мате. xxvi, 6); во вторыхъ неправдоподобность, чтобы Господу дважды, столь необычайнымъ образомъ, воздана была такая почесть, и въ третьихъ, еще большая неправдоподобность, чтобы нѣкоторые изъ присутствующихъ дважды превратно перетолковали возданное Ему поклоненіе и дважды введены были въ соблазнъ.

На все это можно съ основаніемъ отвѣтить, что имя Симона было столь обыкновенно у іудеевъ, что повторенію его нельзя придавать никакой важности ¹⁾). Даѣе, помазаніе ногъ благовоніями и мѣромъ, хотя встрѣчающеся рѣже помазанія головы, было не безпримѣрно ²⁾). Единственно замѣчательнымъ совпаденіемъ здѣсь

¹⁾ Кромѣ этихъ двоихъ въ Н. З. упоминаются 9 Симоновъ: Симонъ Петръ, Симонъ Зилотъ (Лук. vi, 15), Симонъ, братъ Господень (Ме. xiii, 55), Симонъ Киринейскій (Ме. xxvii, 32), Симонъ—отецъ Іуды Искарютскаго (Иоан. vi, 71), Симонъ волхвъ (Дѣян. вп, 9), Симонъ принимавшій ап. Петра въ Іоппіи (Дѣян. ix, 43), Симеонъ Богопріимецъ—то же что Симонъ (Лук. ii, 25), и Симонъ Нигерь, пророкъ въ Антиохіи (Дѣян. xiii, 1).

²⁾ Курцій (viii, 9) говоритъ о царяхъ Индіи: „сандалии снимаются и ноги умываются благовоніями“. Плутархъ, по особому случаю, говоритъ о винѣ, смѣшанномъ съ благовоніями для такого же употребленія (Беккеръ, Charicles, vol.

было бы то, что Марія, сестра Лазаря, и Марія, «жена грѣшица», каждая отерли волосами головы своей ноги Господа (Лук. viii, 38. Іоан. xii, 3). Если это было лишь своеобразное воздаяніе почести, каковое едвали могло прийти на мысль нѣсколькимъ лицамъ, то крайне удивительно подобное повтореніе въ двухъ, одинъ отъ другаго независящихъ случаихъ. Если однако смотрѣть на это какъ на знакъ поклоненія, какъ на выраженіе чувства, вырывающагося изъ глубины человѣческаго сердца, тогда это повтореніе отнюдь не будетъ страннымъ. Таково оно и дѣйствительно. Волосы женщины «есть ея слава» (1 Коринт. xi, 15); прекрасная длинная коса всегда считалась ея главнѣйшимъ укращеніемъ³). Волосы въ человѣческой личности суть нѣчто выше по мѣсту и чести, въ противоположность ногамъ — нисшему, въ томъ и другомъ отношеніи. Что же другое значило это смиренное служебное дѣйствіе, какъ не виѣшнее воплощеніе внутренней истины, что высшее и главнѣйшее въ чести, славѣ и красотѣ человѣка ниже и менѣе низшаго, принадлежащаго Божеству, и что въ служеніи Ему она исполняетъ свое истинное назначеніе? И что странного, что Онъ, возбуждавшій сильнѣе нежели кто нибудь чувство горячей любви и глубочайшаго почтенія въ человѣческихъ сердцахъ, дважды былъ предметомъ такой чести? — чести, которую, надо замѣтить, вызывало различное побужденіе. Въ одномъ случаѣ, по отношенію къ Маріи, сестрѣ Лазаря, непосредственною побудительной причиной была душевная благодарность. Она обрѣла въ словѣ Христа слово вѣчной жизни для себя самой, и Онъувѣнчалъ Свой даръ воскрешеніемъ ея возлюбленаго брата изъ гроба. *Фунтъ драгоценнаго myra* былъ ея

1, р. 428): „сандаліи снимались предъ пищѣй, чтѣ дѣлало услугу женщины легко и естественною“. Такъ, Теренцій говоритъ:

Adcurrunt servi, soccos detrahunt,
Inde alii festinare, lectos sternere,
Coenam apparage

(„Слуги подбѣгаютъ и снимаютъ сандаліи, затѣмъ другіе спѣшать, разстилаютъ лежанки и приготовляютъ ужинъ“). На древнихъ барельефахъ и картинахъ мы постоянно видимъ гостей, возлежащихъ съ босыми ногами. См. Dict. of Gr. and Rom. Antt. подъ сл. Coena p. 253.

³) У римск. поэтовъ волосы женщины принимаются за *primum formae decus*. Въ знакъ униженной молитвы римскія матроны (Liv. iii, 4) „распостирались ницъ и своими волосами вытирали храмы, прося объ отвращеніи гиѣва небесь“;ср. Polyb. ix, 6, 3.

благодарственною жертвою; и, не смущаемая стыдомъ въ своихъ чувствахъ, она помазала и ноги, и главу Господа. Но что привело жену грѣшицу съ алавастровымъ сосудомъ мѣракъ Іисусу? Прощенная она сокрушилась памятованіемъ о своей грѣховности, она не осмѣливалась подойти ближе и, только ставши позади у ногъ Его, помазала ихъ. Цѣляя ихъ тѣми устами, которыми такъ часто завлекала и прельщала невинность (Притч. v, 3; vп, 13), и отирая ихъ волосами своей головы, которые такъ часто служили ей сѣтю, уловляющею сердца (1 Петр. ш, 3), она хотя внѣшнимъ образомъ явилась исполнительницей наставленій ап. Павла (Римл. vi, 19): «какъ предавали вы члены ваши въ рабы нечистотѣ и беззаконію на дѣла беззаконныя, такъ нынѣ представьте члены ваши въ рабы праведности на дѣла святыхъ». И благовоніе, нѣкогда умащавшее ея тѣло и возвышавшее ея прелести (Лудио. х, 3), она посвятила на служеніе Господу ⁴⁾), точно такъ, какъ израильскія женщины отдали зеркала суетности своей на мѣдную умывальницу въ скінії (Исх. xxxviii, 8). Противъ третьяго довода можно отвѣтить, что хотя въ обоихъ слу-чаяхъ самое дѣйствіе нѣкоторыми было понято должно, другихъ ввело въ соблазнъ, но этимъ только и ограничивается ихъ взаимное сходство. Въ первомъ случаѣ соблазнился фарисей, учредитель трапезы; во второмъ—нѣкоторые изъ учениковъ и въ особенности—Іуда: фарисей соблазнился Господомъ, Іуда не столько Имъ, сколько женщиной; фарисей по той причинѣ, что повѣденіе Спасителя показалось ему несовмѣстнымъ съ молвою о Его святости; Іуда—изъ болѣе мелкаго и низкаго побужденія корысти. Ко всему этому прибавимъ, что нѣть достаточныхъ причинъ считать, чтобы Марія, принадлежавшая къ счастливому семейству виенанскому ⁵⁾), къ которому такъ благоволилъ Господь (Лук. х, 42), когда либо прежде заслуживала название жены грѣшицы ⁶⁾), какъ это говорится здѣсь, а сверхъ того,

⁴⁾ Григорій В. (Hom. 33 in Evang): „она понимала, что дѣлала, и не отступала ни предъ чѣмъ, что бы сдѣлать это“. Все это разсужденіе превосходно.

⁵⁾ По выражению одного изъ Греч. отцовъ: σεμνὴ καὶ σπουδαῖα.

⁶⁾ Выраженіе это означаетъ, что она была грѣшицей въ отдаленномъ прошломъ, но уже вступила на лучшій путь; и самый разсказъ здѣсь былъ бы совершенно не на мѣстѣ, такъ какъ помазаніе Маріей немедленно предшествовало смерти Господа и какбы предназначалось для Его погребенія (Мате. xxvi, 12). Многіе

какъ нѣкто остроумно замѣтилъ, и самъ фарисей, сидя за столомъ съ воскрешеннымъ Лазаремъ (Іоан. хп, 2), едва ли бы такъ поспѣшилъ заключить, что гость его не былъ пророкъ Божій.

Представленные доводы эти настолько убѣдительны, что кажется страннымъ, почему мнѣніе о взаимномъ отношеніи этихъ повѣствованій въ началѣ такъ долго колебалось,—и между тѣмъ, какъ греческіе отцы вообще различали ихъ, римскіе католики принимали оба событія за одно и тоже. Послѣднее мнѣніе получило на западѣ перевѣсь и сдѣжалось общимъ со временемъ Григорія В., который его поддержалъ всѣмъ своимъ авторитетомъ. Но со временемъ реформаціи, когда книги св. Писанія были снова подвергнуты болѣе строгому изслѣдованию, другое толкованіе постепенно стало снова получать большую силу и признано безспорнымъ. Только въ наше время опять Шлейермахеръ, а за нимъ Генгтенбергъ весьма замысловато поддерживали ⁷⁾, что помазаніе происходило только однажды ⁸⁾). Но намъ нѣть надобности далѣе углубляться въ эти пренія, и потому мы приступаемъ къ притчѣ «о двухъ должникахъ», имѣющей свою самостоятельность независимо отъ по-вѣствованія другихъ двухъ евангелій.

Одинъ фарисей просилъ Господа нашего «вкусить съ нимъ пищи; и Онъ, вошедъ въ домъ фарисея, возлегъ. И вотъ жен-

понимаютъ эти слова въ томъ смыслѣ, что они относятся къ грѣхамъ уже давно совершеннымъ и давно забытымъ; какъ напр. Гроцій, частью побужденный къ тому требованіемъ своей „Гармоніи“, которая допускаетъ лишь одно помазаніе, и частью своимъ опасеніемъ антиноміанскихъ тенденцій въ другомъ истолкованіи; то же самое опасеніе заставляетъ другаго толкователя утверждать, что ея грѣхъ былъ не болѣе, какъ излишня любовь къ нарядамъ. Если однако женщина эта уже давно возвратилась на путь святости, то даже самъ фарисей едва ли бы отнесся такъ недоброжелательно къ найденному ею благодатному пріему или сталъ бы говорить о ней какъ о теперешней, а не бывшей грѣшницѣ. Мы скорѣе съ бл. Августиномъ (Serm. 99) должны считать это поворотнымъ моментомъ въ ея жизни: „она пришла къ Господу нечистою, чтобы возвратиться чистою; она пришла больною, чтобы возвратиться исцѣленною“.

⁷⁾ Генгтенбергъ употребилъ чрезвычайно много труда на стараніе доказать тождество Маріи, сестры Лазаря, и женщины, которая была грѣшницей; а равно дальнеѣшее сходство Маріи Магдалины съ этими двумя или съ этой одною, какъ онъ считаетъ ее. На мой взглядъ, онъ потерпѣлъ полную неудачу; но кто не читалъ его трактата, тотъ не можетъ знать всего, что можетъ быть сказано въ пользу этой стороны вопроса, такъ какъ это превосходный трактатъ о предметѣ (Evang. des Iohannes, u. n., pp. 198—224). Трактатъ этотъ отличается необычайнымъ остроумiemъ, но, къ сожалѣнію, потраченнымъ напрасно.

⁸⁾ Образчикъ дѣльного возраженія см. Deyling. Obs. Sac. vol. III, p. 191.

щина того города, которая была грѣшница, узнавши, что Онъ возлегъ въ домѣ фарисея», не будучи приглашена ни домохозяиномъ, ни Господомъ, проникла въ комнату, гдѣ собирались гости и была допущена воздать Ему великую почесть. Нѣть нужды предполагать здѣсь что либо недосказанное, напр., что она была родственница Симона (по мнѣнію Генгтенберга, Симонъ былъ женатъ на Мареѣ и слѣд. былъ ея зять), или она жила въ томъ же домѣ,—догадки, вообще чуждая повѣствованію, чтобы не сказать противорѣчащія ему. Достаточно малаго знакомства съ обычаями востока, гдѣ такъ часто трапеза бываетъ общею, гдѣ различіе сословій не наблюдается съ такою строгостю какъ у насъ, чтобы видѣть, что весь разсказъ совершенно достовѣренъ⁹). Но если и были для нея препятствія, казавшіяся непреодолимыми для другаго, или и для нея самой въ иномъ душевномъ настроеніи, то теперь все это было легко устранимо для нея, все это могло быть преодолѣно ея сильнымъ стремленіемъ, и она проникла, не смотря ни на какія преграды, не отдавая себѣ отчета, найдутъ ли люди поступокъ ея приличнымъ или неприличнымъ¹⁰). Мысли, за-

⁹) Narrative of a Mission to the Jews from the church of Scotland in 1839: „За обѣдомъ въ домѣ консула въ Даміеттѣ мы наблюдали обычаи страны. Въ комнатѣ, гдѣ мы были приняты, кромѣ нашего дивана находились мѣста для сидѣнья вдоль стѣнъ. Многіе незванные посѣтители безпрепятственно входили и садились на эти боковыя мѣста, вступая съ сидѣвшими за столомъ въ разговоры о своихъ дѣлахъ, о новостяхъ дня. Это дало намъ понятіе о происходившемъ на вечери въ домѣ Симона въ Внѣаніи, въ присутствіи Иисуса, когда вошедшая туда Марія помазала благовоніями его ноги, и о подобной же сценѣ въ домѣ фарисея, когда жена, которая была грѣшница, безпрепятственно вошедши незванная, омыла ноги Иисуса своими слезами. Мы потомъ наблюдали подобный обычай и въ Йерусалимѣ, и это послужило для нась объясненіемъ выше указанныхъ событий“.

¹⁰) Бл. Августинъ (Enarr. in Ps. сх., 4): „она, грѣшная, пѣкогда увлекшалася въ блудодѣяніе, теперь еще сильнѣе увлеклась ко спасенію и проникла въ чужой домъ“; и затѣмъ еще (Serm. xci, 1): „вы видите эту замѣчательную женщину... какъ она, будучи не приглашена, врывается на пиршество, гдѣ сидѣть ея Врачъ, и, стѣ благочестивымъ безстыдствомъ, добивалась своего исцѣленія, врывалась неблаговременно для пира, но благовременно для своей собственной помощи“. Григорій Великий (Hom. 33 in Evang): „поелику она замѣтила оскверненіе своей грѣховности, она поспѣшила къ источнику состраданія, дли того чтобы омыться, и не смущилась гостей. Ибо, такъ какъ внутри себя она жестоко стыдилась самой себя, то и считала за ничто, что ей приходилось подвергаться стыду предъ людьми“. Приведемъ еще мѣсто изъ Бернарда (Opp. vol. II, p. 601): „Благодаримъ тебя, всеблаженная грѣшница, ты указала миру довольно безопасное для грѣшниковъ мѣсто,—ноги Иисуса, кои никого не презираютъ, никого не отталкиваютъ, никого не отгоняютъ; всѣхъ допускаютъ; тамъ и зеопланка безъ

нимавшія душу фарисея, негодовавшаго на Господа, что Онъ не отогналъ униженной женщины, но милостиво принялъ ея приношеніе,—обличали его фарисейскій духъ ¹¹⁾, не способный возвыситься надъ обрядностю, или уразумѣть, что святость состоить въ чёмъ то иномъ, кромѣ омовенія плоти ¹²⁾). Онъ сказалъ бы этой женщинѣ, если бъ только она осмѣлилась подойти къ *нему*: «не приближайся ко мнѣ, ибо я праведнѣе тебя».

сомнѣнія убѣдить свою кожу, а леопардъ перемѣнить свою пестроту; тамъ одинъ только фарисей не разстанется съ своею гордостью» ^{*}).

*) Въ такомъ же духѣ находимъ стихотвореніе св. Димитрія Ростовскаго.

Ко Магдалинѣ плачущей у ногъ Христовыхъ глаголь грѣшнаго.

Уступи, Магдалино! отъ Христову ногу; мнѣ дажѣ мѣсто; азъ имамъ о грѣхѣ скорбь многу. Уже твои слезами скверны очищены, и беззаконія ти уже отпущены.

Азъ еще валяюся въ грѣховной тинѣ; азъ хощу у ногъ Его искати прощенія. Уступи, о жено, ногу Христову, да и азъ милость Его обрящу готову.

Уже ты ихъ довольно слезами омочила, и прощеніе грѣхомъ твоимъ получила.

Азъ же еще хощу Ему упасти на нозѣ, яко грѣшникъ больше рыдати на мнозѣ!

Уступи, Магдалино, возлюбившая Христа не лестнѣ, и припадшая къ Его святой илеснѣ!

Уже ты до сътости сердце усладила, лобзаніемъ любезнѣмъ тому угодила.

Азъ хощу къ любимому мнѣ припасти Богу и лобзать чистую Его ногу.

Отвѣтъ Магдалининъ грѣшникови.

Всѣмъ щедръ есть Господь нашъ: всѣхъ вмѣщаешь не тѣсно, всѣхъ пріемъ-
летъ, всѣмъ радъ, всѣхъ любить, вѣждъ извѣстно.

Аще бы со всего міра здѣ притекли люди, у ногъ Христа моего не тѣсно
имъ буди.

Вкушъ убо со мною ногъ Его имися: азъ о моихъ, о своихъ ты грѣхѣ
молися.

Перев.

¹¹⁾ Августинъ. „Онъ имѣлъ святость въ тѣлѣ, а не въ сердцѣ, а какъ не имѣть ея въ сердцѣ, то и въ тѣлѣ имѣть ложную святость“ (Enarr. in Ps. cap. 5. cxxv, 2). Григорій В. (Hom. 34 in Evang.). „Истинное правосудіе питаетъ въ себѣ состраданіе, ложное правосудіе негодованіе“. Образчикъ понятія іudeи о святости представляеть комментаторъ на притчи Соломона ч. 8. На какое разстояніе, спрашивается, надобно отступить отъ блудницы? Р. Хасда отвѣчаетъ: на четыре локти. Schoettgen (Hor. Heb. vol. i. p. 348). Далѣе р. 333: Разные раввины похваляются за свою предосторожность въ отношеніи къ прокаженнымъ, напр. они отдаляли ихъ отъ себя на полетъ брошенного камня.

¹²⁾ Бернардъ, въ одномъ прекрасномъ мѣстѣ (De Dedic. Ecc. Serm. 4), превосходно говоритъ о немъ: „это тотъ фарисей, который ропталъ противъ вра-

Изъ его соображенія: «еслибы Онъ былъ пророкъ, то зналъ бы, кто и какая женщина прикасается къ Нему», мы заключаемъ, что различіе духовъ считалось по преимуществу однимъ изъ важнѣйшихъ признаковъ истиннаго пророка и въ особенности величайшаго изъ пророковъ, Мессіи: такое вѣрованіе основывалось на Ис. хI, 3—4 (см. 3 Цар. хІV, 6; 4 Цар. I, 3; у, 26), и въ Новомъ Завѣтѣ это знаніе явно или скрыто предполагается въ Господѣ (Іоан. I, 44—49; II, 25; IV, 29; VI, 61¹³). Фарисей дѣйствительно въ умѣ своемъ прилагалъ къ Спасителю диллемму: или Онъ не знаетъ истиннаго свойства этой женщины и въ такомъ случаѣ не обладаетъ способностію, составляющей принадлежность истиннаго пророка; или если знаетъ и допускаетъ, чтобы она Его касалась и отъ ея рукъ принимаетъ такую услугу, то Онъ чуждъ святости, служащей также признакомъ пророка Божія; и такъ, ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ Онъ не пророкъ. Съ такими мыслями фарисей, можетъ статься, уже раскаялся, что оказалъ почетъ Тому, чи притязанія на Божіе посланничество, по его убѣждѣнію, были неосновательны.

Господь показалъ, что Онъ истинно есть сердцевѣдецъ, читающій въ сердцахъ сокровенные мысли. Прямо перстомъ Своимъ коснувшись зараженнаго мѣста, Онъ говоритъ: «Симонъ, Я имлю нечто сказать тебѣ». Тотъ не отказывается Его выслушать, да и не настолько онъ отказался вѣрить въ высшее свойство своего гостя, чтобы не обратиться къ Нему съ почтительнымъ возваніемъ: скажи, Учитель. Затѣмъ Господь предлагаетъ притчу: «У одного заимодавца было два должника: одинъ былъ долженъ пятьсотъ динаріевъ, а другой пятьдесятъ». Въ самыхъ словахъ нѣть никакой трудности, но приложеніе ихъ требуетъ нѣкотораго разсужденія. Нѣть надобности говорить, что Господь есть заимодавецъ, человѣкъ — должникъ (Мате. хVIII, 24), а грѣхи — долгъ (Мате. VI, 12). Составляющая долгъ суммы, пятьсотъ и пятьдесятъ динаріевъ, различны, но не въ такой несогласии, занятаго своимъ дѣломъ испытленія, и разгневался на больную женщину, которая испѣялась¹⁴.

¹³) У Витринги (Obss. Sac. vol. I, p. 479) есть интересный и поучительный трактатъ (De Signis a Messia edendis) объ ожиданіяхъ Іудеевъ касательно чудесъ, которыхъ долженъ быть совершилъ Мессія и которыми Онъ долженъ быть доказать Свои права.

размѣрности, какъ въ притчѣ о немилосердномъ рабѣ (Мате. хviii, 24—28). Тамъ одинъ долженъ десять тысячъ талантовъ, а другой сто динаріевъ—разность огромная, соразмѣрная, впрочемъ, съ грѣхами человѣческими, учиненными противъ Бога, и грѣхами противъ ближняго; здѣсь разность чрезвычайно мала и долги относятся какъ десять къ единицѣ. Ибо грѣхи того или другаго человѣка, по отношенію къ Богу, не имѣютъ неизмѣримаго различія.

«*Но какъ они не имѣли, чѣмъ заплатить, онъ простилъ обоимъ. Скажи же, который изъ нихъ болѣе возлюбилъ его?* Симонъ отвѣталъ: думаю, тотъ, которому болѣе простилъ. Онъ сказалъ ему: *правильно ты разсудилъ*». Трудность заключается въ примѣненіи сказанного здѣсь о естественномъ мірѣ къ міру духовному. Заключимъ ли мы, какъ съ первого взгляда можетъ показаться, что есть нѣкоторая выгода въ умноженіи долговъ, что лучше задолжать пятьсотъ, чѣмъ пятьдесятъ динаріевъ; что чѣмъ болѣе кто удалился отъ Бога, тѣмъ, обратясь снова, сильнѣе прильпится къ Нему; что чѣмъ болѣе грѣховъ, тѣмъ болѣе любви? Не слѣдуетъ ли изъ того: «станемъ дѣлать болѣе зла, чтобы послѣ пришлось намъ болѣе добра»,—станемъ теперь болѣе грѣшить во избѣжаніе того сердечнаго охлажденія, которое чувствуютъ люди мало грѣшившіе? И не должно-ли заключить отсюда, что предостеречь человѣка отъ грубыхъ соблазновъ прежде чѣмъ въ немъ пробудится болѣе глубокое, религіозное чувство, или прежде чѣмъ онъ достигъ духовной зрѣлости послѣ крещенія—все это не заслуга достойная вѣчной благодарности, а преграда къ ближайшему и высшему общенію съ нашимъ Спасителемъ? Такое пониманіе текста не повлечетъ ли къ нравственному противорѣчію, что чѣмъ менѣе добра въ человѣкѣ, менѣе благородныхъ чувствъ и силы, чѣмъ глубже онъ погрузился въ свою самость и чувственность (все это также грѣхи), тѣмъ болѣе онъ дѣлается способнымъ къ высшей и чистѣйшей любви?

Все это уяснится само собою, если мы будемъ разматривать долгъ не какъ *объективный*, а какъ *субъективный* долгъ,—не какъ совокупность проступковъ и проявлений зла, а какъ наибольшее сознаніе грѣха, которое, какъ известно, не соразмѣряется въ человѣкѣ съ дѣйствительнымъ и положительнымъ преступле-

ниемъ Божія закона. Часто тѣ, которые наименѣе грѣшать или, говоря свѣтскимъ языкомъ (ибо въ свѣтѣ не знаютъ грѣха), впадаютъ въ преступленія, чувствуютъ гораздо сильнѣе свойство грѣховности, глубже сознаютъ свое паденіе, источникъ душевной скорби; а такъ какъ они болѣе сокрушались подъ бременемъ сдѣланного зла, то тѣмъ сильнѣйшую питаютъ благодарность за даръ Иискупителя. Но въ словахъ «*тотъ, кому мало прощено*» не слѣдуетъ понимать того, кто мало согрѣшилъ, а того, кто слабо сознаетъ зло своего грѣха и свое участіе во всеобщемъ поврежденіи; кто поэтому, и не возражая противъ Божія промысла о спасеніи, равнодушенъ столько же, сколько фарисей ко Христу, думая, что безъ Него имѣть средство устроить также или почти также свое спасеніе. Онъ мало любить или не любить вовсе, потому что онъ мало чувствуетъ цѣну сдѣланного для него искупленія, потому что онъ не знаетъ, что значило быть подъ проклятиемъ нарушенаго закона и потомъ быть избавленнымъ и усвновленнымъ Богу чрезъ милосерднаго Спасителя ¹⁴⁾.

Симонъ самъ былъ образцомъ человѣка мало любящаго, и, мало сознавая грѣхъ, мало сознавалъ и потребность Иискупителя, а потому мало возлюбилъ этого Иискупителя, и обнаруживалъ недостатокъ любви въ весьма обыкновенномъ, но знаменательномъ обстоятельствѣ. Считая самое приглашеніе достаточнымъ почетомъ для своего гостя, онъ не оказалъ Ему самой обыкновенной вѣжливости въ обычаяхъ востока: воды не далъ на ноги (Быт. xvi, 4; Суд. xiv, 21), не далъ цѣлованія (Быт. xxxii, 4; Исх. xvi, 7), головы масломъ не помазалъ, какъ это дѣлалось на пиршествахъ (Пс. xxii, 5, cxl, 5; Матѳ. vi, 17). Но въ то время, какъ онъ пренебрѣгъ всѣми обычаями гостепріимства, женщина далеко превзошла обычную ихъ мѣру. Онъ не далъ воды на ноги Спа-

¹⁴⁾ Августинъ (Serm. XCIX, 4) свободно признаетъ силу этого затрудненія: „кто нибудь скажетъ: если тотъ, кому прощено мало, любить мало, а тотъ, кому прощено больше, любить больше, а лучше любить больше, чѣмъ любить менѣе, то, значитъ, мы должны грѣшить много, дабы мы могли вполнѣ любить отпускающаго намъ наши тяжкіе долги“; и еще: „если я нахожу, что тотъ любить больше, кому прощено больше грѣховъ, то множество его грѣховъ было ему въ пользу, именно величие его печестій было къ его пользѣ, такъ какъ чрезъ это онъ избѣжалъ слабой любви“. И онъ разрѣшаетъ это затрудненіе, какъ и выше: „о, фарисей! ты любишь мало лишь потому, что думаешь, что мало прощено

сителя, она облила ихъ слезами—кровью сердца¹⁵), какъ называетъ ихъ бл. Августинъ, и волосами головы отерла ихъ. Онъ не даль ни одного привѣтственного устнаго цѣлованія, а она не переставала лобызать Его ноги. Онъ не помазалъ головы Иисуса простымъ елеемъ, а она драгоценнымъ муромъ помазала Ему ноги.

«А потому сказываю тебѣ: прощаются грѣхи ея многіе за то, что она возлюбила много; а кому мало прощается, тому мало любитъ».

Въ этихъ словахъ съ первого взгляда представляется затрудненіе, признанное всѣми; во первыхъ, какъ согласить ихъ съ притчею, ибо въ ней сказано, что тотъ должникъ возлюбилъ болѣе потому, что ему прощено болѣе, а не прощено болѣе за то, что онъ любилъ болѣе; далѣе, какъ согласить ихъ съ общимъ духомъ Писанія, которое всегда поучаетъ, что мы любимъ Бога потому, что Онъ прежде возлюбилъ насъ,—что вѣра есть единственное предварительное условіе прощенія, а не любви, которая во все не есть условіе, а слѣдствіе. Нѣкоторые такъ сильно сознавали эти трудности, что, боясь, чтобы римскіе католики не извлекли нѣкотораго довода для своей *fides formata* изъ этого текста, чѣмъ они конечно охотно пользуются,—утверждали, что слово, выражающее причину, предшествуетъ здѣсь слову, выражающему послѣдствіе,—что *прощаются грѣхи ея многіе за то, что она возлюбила много* значить: *прощаются грѣхи ея многіе, и потому она много возлюбила*¹⁶). Но, во-первыхъ, она еще не знала о прощении своихъ грѣховъ,—отпустительныя слова выражены уже въ слѣдующемъ стихѣ;—а сверхъ того, такая увертка отъ догматического затрудненія, насилиющая прямой текстъ, отвергается всѣми, кто сознаетъ, что, при толкованіи Писанія, какъ и всякой другой книги, должны быть во-первыхъ соблюдаемы грамматическая правила и законы человѣческаго языка; что догматика можетъ и будетъ заботиться сама о себѣ и никогда не окажется въ противорѣчіи сама съ собою. Что касается римско-католическихъ polemистовъ, то они, ни при какомъ толкованіи этого текста, не

тебѣ; и не потому, что мало прощено, но потому, что ты думаешь, что прощеніе тебѣ слишкомъ мало". Ср. прекрасную проповѣдь Шлейермахера, *Predicten*, vol. I, p. 524.

¹⁵) „Она изливала слезы, кровь своего сердца“.

¹⁶) 14 ст. *Winer*, Gramm. § 57, p. 536.

извлекутъ доводовъ въ свою пользу. Притча, стоящая въ центрѣ повѣствованія, служить неодолимою для того преградою; большой долгъ не такъ великодушно прощенъ одному, какъ малый долгъ другому, не по причинѣ большей любви, которую тотъ прежде питалъ къ заимодавцу¹⁷); но наоборотъ, благодарность за отпущеніе большаго долга возбуждаетъ въ немъ большую любовь къ заимодавцу. Сверхъ того, еслибы подразумѣвалось, что прощены ея грѣхи за ея большую любовь,—въ томъ предположеніи, что оправдываетъ любовь, а не вѣра¹⁸), тогда о другомъ должнику надлежало бы заключить: *кто любитъ менѣе, тому менѣе прощается*.

Но слова «за то, что она возлюбила много»—лучше уясняются, когда мы внимательнѣе разсудимъ,—что значить сильное сокрушеніе о грѣхахъ и пламенное желаніе прощенія, какое выразила эта женщина, а равно откуда происходитъ то и другое? Конечно отъ глубокаго ощущенія въ сердцѣ грѣшника, что грѣхи отдалили его отъ Бога, который есть любовь (а не питаѣтъ въ себѣ чувства любви, онъ вовсе къ тому не способенъ),—отъ сознанія собственной потребности снова соединиться съ Нимъ любовью, отъ вѣрованія, что утраченное имъ благо возвратится

¹⁷) Какъ ни невѣроятнымъ можетъ показаться, однако же таково именно толкованіе Мальдоната (*ad loc*): „который изъ нихъ возлюбитъ его больше?” Выраженіе это, по его утвержденію, есть лишь популярный способъ выраженія: „который изъ нихъ любилъ его болѣе всего?” „Который по вашему заключенію могъ любить его больше: тотъ ли, которому онъ отпустилъ больши долговъ, или тотъ, которому онъ отпустилъ только мало?”—Онъ ссылается на Евѳимія и Августина, какъ соглашающихся съ нимъ; послѣдня ссылка несомнѣнно неосновательна.

¹⁸) *Колриджъ* (*Literary Remains*, vol. II, p. 368) о замѣнѣ вѣры любовью: „можетъ показаться, что это лишь споръ о словахъ, но этотъ споръ не такъ маловаженъ и можетъ ввести насъ въ заблужденіе, отвращая наше сознаніе отъ иогибельного и поврежденного состоянія, въ которомъ мы находимся вѣдь Христа. Грѣхъ есть недугъ. Какое же врачеваніе?—любовь? (*caritas*). Странно! Любовь, въ широкомъ апостольскомъ смыслѣ, есть терминъ здравія, состоянія, которое достигается чрезъ посредство врачеванія, а не есть сама по себѣ все врачующій бальзамъ,—благодатная вѣра,—вѣра въ Богочеловѣка, крестъ, ходатайство, всесовершенная праведность Иисуса и полное отреченіе отъ своей самоправедности!—вѣра одна возводитъ наше здравіе. Римско-католическое ученіе ложно;—оно ставить ручей выше родника. Вѣра есть источникъ,—любовь, это цѣлая христіанская жизнь, изъ него истекающая. Говорить о несовершенствѣ вѣры безъ любви,—это истинное ребячество. Столъ же основательно было бы утверждать, что большой и сильный огонь недостаточенъ безъ теплоты, или что безоблачное солнце недостаточно безъ лучей”.

снова, а иначе надежда его слабѣть и умираетъ. Непрощенный грѣхъ поставляетъ къ тому великую преграду; и желаніе прощенія,—если это не простое себѧлюбивое обезпеченіе личной безопасности, не имѣющее въ такомъ случаѣ никакого значенія передъ Богомъ,—только и стремится удалить эту преграду, чтобы такимъ образомъ сердце могло свободно любить и восчувствовать Его любовь къ себѣ. Это желаніе можетъ быть удовлетворено однимъ благодатнымъ прошеніемъ. Это есть цвѣтъ любви, способный къ развитію, но еще не могущій того достигнуть, пока холодъ гнѣва Божія не смѣнится благодатною весною любви. Въ этомъ смыслѣ женщина *возлюбила много*¹⁹⁾. Всѣ ея дѣйствія свидѣтельствуютъ о непреодолимомъ стремленіи ея сердца къ примиренію съ Богомъ, отъ любви котораго она была отчуждена грѣхами. Всѣ ея слезы, все ея усердное служеніе свидѣтельствовали, какъ много она желала имѣть потребность любить и заслужить любовь Его, и вслѣдствіе этой любви, которая въ сущности была вѣра (см. ст. 50—«*вѣра твоя спасла тебя*»), она получила отпущеніе въ своихъ грѣхахъ. Это признаніе, что жизнь не по Богу есть не жизнь, а смерть, это убѣжденіе, что въ Богѣ заключается полнота благодати и блаженства и что Онъ щедро удѣляеть отъ полноты Своей всѣмъ, приносящимъ свободные сосуды сердцъ ихъ, дабы они наполнились,—это самое—назовемъ ли вѣрою или *любовью*—одно дѣлаетъ человѣка способнымъ къ воспринятію божественнаго дара. И къ этому вовсе не былъ расположенъ самодовольный своей законническою праведностію²⁰⁾ фарисей, потому и получившій

¹⁹⁾ Феофилактъ (in loc.) очень ясно говоритъ: ὅτι οὐγάπησε πολὺ ἀντὶ τοῦ, πίστιν ἐνεδεῖξατο πολλήν, и въ особенности послѣ всего, содѣяннаго ю для Спасителя—πίστεως σύμβολα καὶ ἀγάπης См. Gerhard, Loc. Theol. loc. xvi, 8. 1.

²⁰⁾ Въ «Бустанѣ» знаменитаго персидскаго поэта Саади (*Tholuck, Blutbensesamml. aus d. Morgenl. Mystik*, p. 251) есть разсказъ, представляющій нѣчто въ родѣ отголоска евангельского повѣствованія. Иисусъ, живя на землѣ, бесѣдовалъ однажды въ кельѣ одного знаменитаго святостью дервиша. Въ томъ же городѣ жилъ юноша, погрязшій въ грѣхахъ, сердце котораго было такъ черно, что самъ сатана съ ужасомъ отвратился бы отъ него; подошедши къ кельѣ отшельника, и пораженный присутствиемъ божественнаго пророка, онъ началъ горько оплакивать грѣхи своей протекшой жизни и просить о прощениіи и милосердіи. Монахъ, съ негодованіемъ его прерывая и спрашивая, какъ онъ осмѣлился явиться въ его присутствіе и въ присутствіе святаго Божія пророка,увѣряетъ, что для него нѣть прощенія, и въ доказательство, что неизбѣжный удѣль его есть адъ, воскликнулъ: „Боже

очень малую или даже не получившій никакой пользы отъ сообщества съ Христомъ, къ которому былъ приведенъ благимъ промысломъ Божімъ. Въ полной мѣрѣ обрѣла это женщина и такимъ образомъ получила главнѣйшее и лучшее благо, даруемое Сыномъ Божімъ. Къ ней обращены были радостныя слова, произнесенные Господомъ: *Впра твоя спасла тебя; иди съ миромъ* (сн. Марк. х, 52; Мате. ix, 29). И надъ ней исполнилось другое изреченіе: «когда умножился грѣхъ, стала преизобиловать благодать».

ПРИТЧА СЕМНАДЦАТАЯ.

О СОСТРАДАТЕЛЬНОМЪ САМАРЯНИНЪ.

Лук. х, 30—37.

НѢТЪ нужды приписывать какой либо скрытый, злонамѣренный умыселъ законнику, который всталъ и предложилъ Иисусу вопросъ, давшій поводъ къ этой притчѣ; а еще менѣе предполагать въ немъ то затаенное коварство другихъ совопросниковъ, которые замышляли на жизнь Спасителя (Иоан. уч., 6; Мате. xxii, 16). Самый вопросъ, «что мнѣ дѣлать, чтобъ наслѣдовать жизнь вѣчную?» вовсе не коваренъ. Совсѣмъ другое намѣреніе скрывалось въ вопросѣ о платежѣ дани: тогда вопрошающій надѣялся поставить отвѣтчика въ безвыходное положеніе. Точно также въ немъ не заключалось никакой привязчивости или насмѣшки. Это можно заключить по сочувствію отвѣтца даннаго Господомъ, который обыкновенно никогда не отвѣчалъ коварнымъ и льстивымъ вопрошателямъ. Правда, что этотъ книжникъ или законникъ (тожество ихъ можно видѣть

мой! окажи мнѣ единую милость, чтобы мнѣ дальше стоять отъ этого человѣка въ судный день». На это Иисусъ сказалъ: такъ и будетъ; молитва обоихъ услышана. Грѣшникъ искалъ милосердія и благодати, и искалъ не напрасно,—грѣхи его прощены, мѣсто его будетъ въ раю. Монахъ же просилъ стоять подальше отъ этого грѣшника и его просьба исполнена,—адъ будетъ его мѣстомъ и грѣшникъ никогда не придетъ къ нему.

изъ Мате. xxii, 35 и Марк. xii 28) предложилъ вопросъ Христу, искушай Его. Но тоже самое говорится о другомъ законнике (Мате. xxii, 35), который, повидимому, искушалъ безъ дурнаго умысла, судя потому, что Христосъ засвидѣтельствовалъ о немъ: «ты не далеко отъ Царствія Божія» (Марк. xii, 34). Въ самомъ дѣлѣ, «искушать» значить не болѣе какъ «испытывать»; а благое или злонамѣренное искушение опредѣляется побужденіемъ, изъ котораго оно проистекаетъ. Такъ Богъ «искушаетъ» человѣка, подвергая его испытанію, открывая ему тайны собственаго его сердца, котораго иначе онъ самъ никогда бы не извѣдалъ (Лак. 1, 12). Онъ искушаетъ человѣка, чтобы обнаружить его добрыя свойства и укрѣпить ихъ (Быт. xxii, 1; Евр. xi, 17), или чтобы предостеречь человѣка отъ угрожающаго ему скрытаго зла, приготовить его къ борбѣ и побѣдѣ, чтобы смириТЬ его для его конечнаго блага (Втор. viii, 3, 16). Только тотъ, кто носитъ имя «искупителя» (Мате. iv, 3) вполнѣ имъ заслуженное (Быт. ш, 1—5), «искушаетъ» для озлобленія, оскорблениЯ и умноженія человѣческихъ бѣдствій¹⁾. Если законникъ «искушалъ» и не съ такою высокою и святою цѣлью, то въ немъ всетаки нѣтъ ничего злобнаго и лукаваго. Скорѣе мы можемъ предполагать, что молва о молодомъ галилейскомъ Учителѣ дошла до его слуха и онъ хотѣлъ испытать его познаніе, измѣрить глубину его и разсчитывалъ, что всего лучше могъ достигнуть своей цѣли, предложивъ ему наиважнѣйшій вопросъ: «что мнѣ дѣлать, чтобы наслѣдовать жизнь вѣчную?»

Господь нашъ на вопросъ отвѣчаетъ вопросомъ: «вѣ законъ что написано? какъ читаешь?» какбы желая сказать: «нужно ли болѣе разъяснять? отвѣтъ на вопросъ содержится въ томъ

¹⁾ Πειράζειν—πείραχειν λαρβάνειν. Августинъ часто опредѣляетъ, насколько позволительно утверждать, что Богъ искушаетъ; такъ (Enarr. in Ps. iv, 1): „всякое искушение есть испытаніе, и результатъ каждого испытанія имѣть свой плодъ, ибо, между тѣмъ какъ человѣкъ вообще лишь мало знаетъ самого себя, онъ не знаетъ, что онъ можетъ снести и чего не можетъ, и иногда предполагаетъ, что онъ можетъ вынести то, чего на самомъ дѣлѣ не можетъ, и иногда отчаявается въ возможности понести то, что онъ можетъ. Искушеніе является своего рода вопросомъ, и человѣкъ познаетъ самого себя, ибо для самого себя онъ составляетъ тайну, но не составляетъ тайны для своего Творца“. Сн. Тертулліанъ, De Orat. 8. О различіи между πειράζειν и δοκιμάζειν см. мое сочиненіе Synonyms of the New Testament, § 74.

самомъ законѣ, преподаваніе и толкованіе котораго ты принялъ на себя». Законникъ признаетъ себя недостойнымъ принятаго на себя званія и въ отвѣтѣ на такой вызовъ прямо приводитъ текстъ (Втор. vi, 5) въ связи съ самою сущностью закона. (Лев. xix, 18). Сдѣланное имъ указаніе на великую заповѣдь Божію, признаваемую за таковую же Самимъ Господомъ (Мате. xxii, 36), обнаруживало въ законникѣ не малое духовное образованіе. Слова его правильны, хотя можетъ быть онъ еще не постигалъ всей великой важности и глубокаго значенія того, что они въ себѣ заключаются; и Господь объявляетъ ему: «правильно ты отвѣчалъ; такъ поступай и получишь жизнь спасенную». Оправдай на самомъ дѣлѣ, что ты знаешь, и ты сдѣлаешь все, что нужно. Совѣсть его наконецъ тронута, и по замѣчанію евангелиста, онъ, «желая оправдаться, сказалъ Государю: кто мой ближний?» ²⁾.

Можетъ быть онъ не былъ великодушенъ и щедръ въ исполненіи закона любви по отношенію къ своимъ собратьямъ; но въ такомъ случаѣ какъ не многіе имѣютъ право заявлять о своемъ преимуществѣ надъ нимъ и какъ трудно вообще опредѣлить, кто эти немногіе. «Кто мой ближний?» Самый вопросъ, подобный Петрову: «сколько разъ долженъ я прощать брату моему, если онъ погрѣшилъ противъ меня?» (Мате. xviii, 21) не только могъ получать неправильное разрѣшеніе, но вмѣстѣ обнаруживалъ и дурное духовное настроеніе вопрошавшаго. Тотъ, кто спрашивалъ: «кто мой ближний?» кто желалъ для себя предварительно полнаго изложенія обязанностей къ ближнему, тотъ обнаруживалъ тѣмъ самымъ, какъ мало онъ понималъ любовь, сущность которой состоять въ томъ, что она не знаетъ иныхъ предѣловъ, кроме своей невозможности идти далѣе, что она лишь сама себѣ пред-

³⁾ Не безинтересно видѣть появление вопроса узко-сердечнаго законника: „кто мой ближний“ въ сочиненіи лица, съ которымъ, какъ можно бы думать, онъ имѣлъ очень мало общаго. Такъ, мы читаемъ у Эмерсона въ его Essays (Ess. 2): „не говорите мнѣ, какъ говорилъ сегодня одинъ добрый человѣкъ, о моей обязанности ставить всѣхъ бѣдниковъ въ хорошее материальное положеніе. Развѣ они *мои* бѣдные? Я скажу тебѣ, глупый ты филантропистъ, что я сожалѣю о всякомъ долларѣ и центѣ, которые я даю *такимъ людямъ, которые не принадлежатъ мнѣ и которымъ я не принадлежу*. Есть разрядъ людей, для которыхъ, по всему духовному сродству, я покупаюсь и продаюсь: за нихъ я готовъ идти въ тюрьму, если понадобится; но ваша пестрая вульгарная филантропія“, и проч.

писываетъ законы; будучи долгомъ, непрестанно уплачивая кото-
рый, она желаетъ оставаться въ долгу (Рим. xiii, 8).

Предлагавшему подобный вопросъ нужно было отвратить взоры свои отъ тѣхъ многихъ или немногихъ, которымъ, по его понятію, должно оказывать любовь, и обратиться на того, кто долженъ оказывать любовь, и это потребное ему Господь по Своей безконечной мудрости и милосердію открылъ въ слѣдующей притчѣ. Безъ дальнѣйшаго предисловія Онъ начинаетъ: «*Нѣкото-
рый человѣкъшелъ изъ Иерусалима въ Иерихонъ*». Онъ шелъ, или точнѣе «*схождаше*», не потому, что Иерусалимъ стоялъ значительно выше Иерихона, который лежалъ почти на 600 футовъ ниже уровня Средиземного моря,—но и потому, что путешествіе въ Иерусалимъ, какъ въ столицу, считалось восхожде-
ніемъ (Дѣян. xvi, 22). Города эти отстояли одинъ отъ другаго почти на 150 стадій, дорога шла пустынною, каменистою стра-
ною—«пустынею, простирающеюся до Иерихона» (Втор. xxxiv, 3;
Іис. Нав. xvi, 1). Иерихонская долина, этотъ оазисъ въ пустынѣ, отличалась рѣдкимъ плодородіемъ и прекрасною мѣстностью; это была какбы іудейская Тэмпей, она обильно орошалась водами и по-
росла пальмами («городъ пальмъ», Втор. xxxiv, 3; Суд. i, 16;
2 Парал. xxxviii, 15), изобиловала розанами, бальзаминнымъ де-
ревомъ, медомъ и всѣми лучшими произведеніями Палестины ³⁾. Бѣдная деревушка Риха указываетъ теперь на то мѣсто, гдѣ стоялъ нѣкогда славный городъ ⁴⁾). На пути этомъ онъ «*попался
къ разбойникамъ, которые сняли съ него одежду*», и такъ какъ несчастный, какъ естественно предположить, сопротивлялся, то злодѣи по своей необузданности «*изранили его и ушли, оста-
вивъ его едва живымъ*» (въ славянск. «едва жива суща», въ греч. «полумертвъ»). Картина, снятая съ натуры. Разбойники обыкновенно старались не испортить одежды, которая составляла лучшую часть добычи, и оберегали ее отъ запятнанія кровью жерт-

³⁾ I. Флавій, В. J. г, 8, 3. *Cotovicus, Itiner*, приводимый Винеромъ (*Realwörterbuch*, подъ словомъ *Jericho*): „обширная равнина, на которой онъ лежитъ, окружена горами, въ видѣ амфитеатра, весьма пріятна и плодородна и, хотя въ настоящее время не обрабатывается, изобилуетъ цвѣтами и душистыми травами“ Ср. *Страбонъ*, xvi, 2, въ концѣ; *Стѣни*, Sinai and Palestine, p. 299, и *Кеймъ*. Jesu von Nazara, vol. III, p. 17.

⁴⁾ Ritter, Справн. Географія Палестины, vol. III pp. 18—36; у него собрано все, что только новѣйшими путешественниками написано объ Иерихонѣ.

вы⁵). Подобные случаи встречались нерѣдко. Іосифъ Флавій не разъ упоминаетъ, до какой степени въ Палестинѣ было распространено разбойничество⁶), а у бл. Іеронима читаемъ, что дорога, ведущая изъ Іерусалима въ Іерихонъ, называлась въ одномъ мѣстѣ красною или кровавою⁷) по множеству убийствъ, на ней случавшихся, что тутъ въ его время находился фортъ съ римскимъ гарнизономъ для охраненія путниковъ. И въ наше время не совсѣмъ миновала эта опасность: сыны пустыни, аравитяне⁸), устраивая засады въ глубокихъ ущельяхъ скаль, какъ и встарь, нападаютъ на многолюдныя толпы богомольцевъ, идущихъ въ Іерихонъ безъ турецкаго конвоя⁹).

Когда несчастный путникъ лежалъ окровавленный, «по случаю шелъ иллюзоръ священникъ тою дорогою», — по чудесному совпаденію обстоятельствъ, могли бы мы сказать; но что намъ часто кажется простымъ случаемъ, есть дѣйствіе высшей въ сущности силы, которая таинственною рукою соединяетъ различныя нити человѣческихъ дѣйствій въ одну общую ткань: эта рука приводить въ соприкосновеніе отрицательный полюсъ нуждъ одного человѣка съ положительными вспомогательными средствами другаго; скудость ставить въ соотношеніе съ обиліемъ. Сюда относятся многие случаи, побуждающіе насть къ подвигамъ любви; но мы, къ несчастію нашему, пропускаемъ ихъ, не умѣя въ нихъ видѣть перстъ Божій. Во всякомъ случаѣ шедшій тою дорогою священникъ пропустилъ такой благопріятный для себя случай. Это былъ вѣроятно одинъ изъ жившихъ въ Іерихонѣ, мѣстопребываніи многихъ священниковъ и другихъ служителей храма, а теперь онъ отправлялся въ Іерусалимъ для «служенія Богу въ свою чреду» (Лук. 1, 18), или, отслуживъ свою чреду, возвращался

⁵) У Ламартина, въ его „Путешествіи въ Святую Землю“, приводится замѣчательный разсказъ человѣка, который, будучи захваченъ въ уединенномъ мѣстѣ и тамъ раздѣтъ до нага, чтобы послѣ этого лишить его жизни, самъ поразилъ угрожавшаго ему убийцу.

⁶) Antt. xx, 6, 1; B. J. xi, 12, 5.

⁷) Onomast. подъ сл. Adommim. Это название встречается у Нав. xv. 7; xvi. 17. Многіе путешественники описываютъ эту страшную дорогу. Keim, Jesu von Nazara, III, p. 59.

⁸) Іеронимъ (In јегем. III, 2): „Арабы... народъ чрезвычайно преданный разбойничеству, которымъ они до сего дня наводняютъ предѣлы Палестины и, угрожаютъ путешествию тѣхъ, которые отправляются изъ Іерусалима въ Іерихонъ“.

⁹) Stanley, Sinai and Palestine, p. 416.—Cp. Joseph. B. J. IV, 8—3.

домой. Такъ или иначе, но это былъ священникъ, который вовсе не понималъ, что значитъ: «милости хочу, а не жертвы», который, какъ бы ревностно ни подвизался въ исправленіи своей должности, пренебрегъ важнѣйшее требованіе закона: судъ, милость и вѣру, ибо, «увидѣвъ его, прошелъ мимо». «Также и левитъ»—съ еще большимъ жестокосердіемъ; ибо онъ, «бывъ на томъ мѣстѣ, подошелъ и посмотрѣлъ», и увидалъ несчастное положеніе израненаго человѣка, требующаго безотлагательной помощи, такъ какъ послѣдніе признаки жизни истекали изъ его зіающіхъ ранъ,—«онъ также прошелъ мимо». Тацить, изображая такими мрачными красками недружелюбный, неуживчивый характеръ іудеевъ въ отношеніи ко всѣмъ прочимъ національностямъ, относить къ ихъ чести готовность ихъ спѣшить на помощь своимъ соотчичамъ¹⁰⁾). Но здѣсь нѣтъ и этой искупающей добродѣтели, нѣтъ ея въ тѣхъ, на комъ лежитъ прямой долгъ быть истолкователями закона, столь строго предписывающаго исполненіе обязанностей человѣколюбія, что въ немъ дважды сказано: «когда увидишь осла брата твоего или вола его упавшихъ на пути, не оставляй ихъ, но подними ихъ съ нимъ вмѣстѣ» (Втор. xxii, 4; Исх. xxiii, 5). Здѣсь же не воль и не осель близняго, а самъ ближній лежалъ въ крови, а священникъ и левитъ чуждаются единокровнаго своего (Ис. уш, 7).

Безъ сомнѣнія, они находили для себя какую либо отговорку, такъ или иначе оправдывали свою небрежность предъ своей совѣстью; вѣроятно разсуждали съ собою, что гдѣ одинъ пострадалъ, тамъ и другому угрожаетъ опасность, что разбойники могли быть недалеко и ежеминутно могли воротиться, или что уже напрасна всякая человѣческая помощь израненному, что остающейся при немъ могъ навлечь на себя подозрѣніе въ преступленіи. Священникъ, думается намъ, воображалъ, что ему нельзя медлить; служба въ храмѣ не ждетъ, не должна въ его отсутствіе оставаться неполною, да и зачѣмъ это? Всѣдѣ за нимъ не шельли левитъ, на которомъ лежала естественная обязанность оказать подобную помощь и который, конечно, замѣнить его, вынужденнаго силою обстоятельствъ предоставить другому то, чего самъ не

¹⁰⁾ Hist. v, 5. Apud ipsos misericordia in promptu (среди нихъ самихъ состраданіе всегда живо).

исполнилъ. Левить въ свою очередь вѣроятно также разсуждалъ самъ съ собою, что для него не было обязательно брать на себя опасной помощи, отъ которой только что устранился священникъ, да это вовсе и не обязанность, иначе бы тотъ отъ нея не отказался. Вызываться же ему было бы теперь въ родѣ оскорбления своему начальнику, въ родѣ безмолвного упрека ему въ безчеловѣчіи и жестокосердіи. Вслѣдствіе такихъ-то и подобныхъ доводъ они и оставили умирать своего соотчика.

«Самарянинъ же никто, проплзжая, напхалъ на него». Человѣкъ этотъ былъ подверженъ точно тѣмъ же опасностямъ, какъ и до него прошедшіе мимо; сверхъ того нуждавшійся страдалецъ не только не былъ его землякъ, но даже былъ изъ чужаго и враждебнаго ему племени; онъ однако, не смущаясь эгоистичнымъ страхомъ, не заглушая въ своемъ сердцѣ чувства состраданія и жалости, не смущаясь тою мыслю, что израненный и окровавленный былъ іудей, котораго онъ въ качествѣ самарянина долженъ былъ ненавидѣть, увидя его, «сжалілся». Состраданіе,—этотъ драгоценнѣйший даръ, который онъ могъ дать,—упомянуто было первымъ; остальное слѣдовало за нимъ¹¹). Такъ какъ священникъ и левить, надмеваясь служеніемъ Богу всякаго милосердія и состраданія, пренебрегли самыми обыкновенными обязанностями человѣколюбія, то исполненіе ихъ оставлено было отлученному самарянину, самое имя котораго было бранью между іudeями и тождественно съ названіемъ еретика (Іоан. xvi, 48). Этому послѣднему оставлено было показать, что такое любовь, и показать на иноплеменикѣ¹²), на человѣкѣ того непріяз-

¹¹) Григорій Великій прекрасно говорить объ этомъ (Moral, xx, 36): „снабжая его вещами болѣе виѣшними, онъ снабжалъ его тѣмъ, что было виѣ его самого. Но давая своему ближнему свои слезы и свое страданіе, онъ далъ ему иѣчто также и извнутри самого себя“.

¹²) Господь именуетъ самарянина „иноплеменникомъ“ (ἀλλογενῆς Лук. xvii, 18). Сами себя они называли ἀλλοθεῖς, Joseph. Annal. ix, 14. 3: xi, 8, 6 Самарянъ считали επισταντιμъ народомъ, состоявшимъ изъ двухъ элементовъ—язычниковъ и іудеевъ, представителей десяти колѣнь. Это мнѣніе, принятое нѣкоторыми учеными, ложно. Въ христіанской древности они почитались чисто языческимъ народомъ (Swicer, Thes. s. v. Theophyl. in Luc. xvii, 15. Ασσόριοι γὰρ οἱ Σαμαρεῖται). Гаммондъ въ настоящей притчѣ приписываетъ имъ ассирийское происхожденіе, Мальдонатъ—халдейское (Reland, de Samaritanis). О мнѣніи Макризіи, ученаго арабскаго географа см. S. de Sacy, Chrest. Arabe vol. II, p. 177 Робинсонъ (Biblical Researches) находитъ, что самаряне не еврейскаго типа. Въ 4 кн. Цар. xvii, гдѣ

ненного народа, который не имѣлъ никакихъ сношеній съ его народомъ, который предавалъ ихъ анаемъ и безъ сомнѣнія съ первыми впечатлѣніями юности привыкалъ по мѣрѣ своей вспрѣимчивости мстить злому за зло, обидою за обиду. Іудей звалъ самарянина не иначе какъ куѳитомъ, поклонникомъ львовъ (4 Цар. vii, 24, 25, 30), язычникомъ, поклоняющимся образу голубя; проклиналъ его въ своей синагогѣ, молился, чтобы ему не имѣть части въ воскресеніи, и ни подъ какимъ видомъ не принималъ его въ число прозелитовъ, всячески усиливаясь обезпечить исполненіе своей молитвы; провозглашалъ, что его свидѣтельство ничтожно и не принималъ оное, что допускавшій самарянина въ свой домъ навлекалъ осужденіе на своихъ дѣтей, что вкусить отъ его пищи равнялось употребленію въ пищу свинины. Истый іудей готовъ былъ скорѣе вытерпѣть всякое лишеніе, чѣмъ прибѣгнуть къ малѣйшей помощи куѳита. Самарянинъ понятно не уступалъ ему въ проклятияхъ, а равно и въ дѣятельномъ проявленіи вражды и злорадства. Доказательство этому находимъ въ Евангелии (Іоан. iv, 9; Лук. ix, 53), а равно изъ другихъ источниковъ можно почерпнуть примѣры враждебности съ ихъ стороны. Такъ, у іудеевъ былъ обычай сообщать о точномъ вре-

говорится о переселеніи израилитянъ, нѣтъ ни слова о томъ, чтобы пѣкоторые были оставлены или что потомъ происходило какое либо смѣщеніе куѳитовъ и другихъ ассирийскихъ поселенцевъ съ остатками израилитянъ. Правда, что въ пѣненіи Іудеи многимъ бѣднѣйшимъ позволено было оставаться на мѣстѣ (4 Цар. xxv, 12), и Винеръ (Realwörterb. s. v.) полагаетъ, что могло тоже случиться и во время пѣненія десяти колѣнъ. Но въ 4 Цар. xxi, 13, Богъ, угрожая Іудѣ, говорить: „И простру на Іерусалимъ изѣрную вервь Самаріи, и отвѣсь дома Ахавова и вытру Іерусалимъ, какъ вытираютъ чашу—вытрутъ и опрокинутъ ее“. Такая угроза Іудѣ, отчасти отвращенная раскаяніемъ, вполнѣ осуществилась надъ Самаріею (4 Цар. viii, 6, 23, 24; Іер. viii, 15; Joseph. Antt. ix, 14, 1). Въ исторіи восточныхъ завоевателей встрѣчаются примѣры такого опустошенія покоренныхъ странъ (σαγγεύειν. Herod. iii, 149, vi, 31). Еслибы самаряне считали себя кровными іudeями, они сослались бы на это родство для усиленія своихъ правъ быть участниками возвращенныхъ изъ пѣна іудеевъ при возстановленіи храма; но слова ихъ исключаютъ такое предположеніе: „будемъ и мы строить съ вами, потому что мы, какъ и вы, прибѣгаемъ къ Богу вашему, и Ему приносимъ жертвы отъ дней Ассарона, царя Сирійскаго, который привелъ насть сюда“ (Ездр. iv, 2). Когда Господь нашъ, при первомъ послѣствїи Своихъ апостоловъ, говорилъ имъ: „на путь къ язычникамъ не ходите, и въ городъ Самарійскій не входите“ (Мате. x, 5), Онъ, конечно, не дѣлалъ уступки народному предубѣжденію, а причина запрещенія была та, что настояла потребность идти „къ погибшимъ овцамъ дома Израилева“. См. хорошую статью Samaria въ Dictionary of the Bible.

мени пасхальной луны вавилонскимъ плѣнникамъ, зажигая огонь сперва на масличной горѣ, а потомъ передавая съ одной горной вершины на другую по огневой телеграфной линіи, продолжавшейся вдоль хребта Аврантиды къ берегамъ Евфрата; самаряне же, съ цѣллю ввести ихъ въ заблужденіе и сбить съ толку, давали подобный сигналъ въ ночь наканунѣ настоящаго срока¹³⁾). Іосифъ Флавій упоминаетъ, что они не только отказывали въ гостепріимствѣ іудеямъ, отправлявшимся на праздникъ въ Іерусалимъ, но и многихъ изъ нихъ умерщвляли¹⁴⁾; а однажды, къ неописанному ужасу іудеевъ (4 Цар. xxviii, 13—14; Мате., xxviii, 27; Лук. xi, 44; Числ. xix; Іезек. xxxix, 15), самарянинъ, тайно вошедши въ Іерусалимъ, осквернилъ весь храмъ, разбросавъ въ немъ человѣческія кости¹⁵⁾.

Но этотъ самарянинъ не былъ жестокосердъ, хотя столь многія причины вооружали его противъ іудеевъ, хотя онъ долженъ былъ знать, что всякий іудей, вѣрный своему закону, не только оставилъ бы его безъ помощи, но считалъ бы долгомъ своей совѣсти оставить израненнаго съ самоувѣренностью, что онъ поступаетъ праведно. Всѣ подробности его нѣжнаго попеченія о бѣдномъ чужестранцѣ, о которомъ онъ зналъ только то, что онъ принадлежалъ къ враждебнѣйшему для своего народа племени, изложены съ трогательною точностю. «Подошедшіи, онъ перевязалъ ему раны», безъ сомнѣнія тканью, оторванною отъ своей собственной одежды, «возливая масло и вино», вино для очищенія, а масло для смягченія острой боли и для закрытія ранъ (Ис. 1, 6),—то и другое дорогое цѣнилось на востокѣ и считалось цѣлебнымъ¹⁶⁾). Это требовало не мало времени, между тѣмъ какъ все побуждало къ поспѣшности. Оказалъ раненому человѣку необходимую помощь и ожививъ въ немъ угасающую искру жизни, онъ «посадилъ его на своего осла» (2 Паралип. xxxviii, 15), и самъ идя пѣшкомъ, «привезъ его въ гостинницу»¹⁷⁾ (вѣ-

¹³⁾ Это, по мнѣнію Макризи (S. de Sacy, Chrѣst. Arabes, vol. 11, p. 159), и заставило іудеевъ самихъ заняться вычислениемъ новолуны. Ср. Schoettgen, Ноч. Нѣб. vol. 1, p. 344.

¹⁴⁾ Antt. xx, 6, 1.

¹⁵⁾ Antt. xviii, 2, 2; В. J. II, 2, 13.

¹⁶⁾ Plin. H. N. xxxi, 47.

¹⁷⁾ Лук. x, 35. Πανδοχεύς въ слав. „гостиникъ“, въ русск. „содержатель гостиницы“. Лук. II, 7. Κατάλυμα πανδοχεῖον въ слав. „обитель“, въ русск. „гостинница“. Въ греч. два эти понятія различаются: первое отождествлено съ нынѣшнимъ зна-

роятно въ Вахуримѣ) и тамъ снова «*возгимпль о немъ попеченіе*», необходимое въ положеніи страждущаго. Но даже и теперь онъ еще не считалъ себя исполнившимъ весь долгъ любви, а предусмотрительно позаботился о дальнѣйшихъ нуждахъ страдальца; на другой день отъѣзжая, онъ вынулъ два динария, и отдавая ихъ хозяину, сказалъ ему: «*имъ о немъ попеченіе, и если что издержишъ сверхъ сего*¹⁸⁾, я, когда возвращусь, отдаамъ¹⁹⁾ тебѣ». Оставленная имъ сумма небольшая, но она не такъ не значительна, какъ это кажется, тѣмъ болѣе, что путешественникъ направлялъ свой путь въ Іерусалимъ по какомунибудь дѣлу или промыслу, и дня черезъ два могъ возвратиться опять.

Прекрасна притча эта, даже если мы будемъ разсматривать ее въ буквальномъ смыслѣ, какъ предписывающую намъ милосердіе и готовность на подвиги любви, хотя бы тяжелые и опасные; но насколько прекраснѣе, насколько назидательнѣе для любви и добрыхъ дѣлъ представляется она намъ, согласно толкованію большей части отцевъ церкви, которые видѣли въ ней еще болѣе глубокій смыслъ, изображеніе подвига Христа, милосерднаго Сына человѣческаго! Никто не станетъ отрицать, съ какою легкостію всѣ обстоятельства притчи согласуются съ этимъ толкованіемъ. Правда, возражали, что оно оставляетъ притчу безъ цѣли и безъ содержанія; но это несправедливо, ибо въ чемъ состоять это содержаніе? Возвеличить законъ любви, показать, кто его исполняетъ и кто не исполняетъ. Но если Самъ Христосъ, Онъ, именовавшій Себя братомъ человѣковъ, былъ и лучшимъ исполнителемъ закона о любви, показавшимъ намъ, какъ и кого должны мы любить, и ежели Его примѣръ, а тѣмъ болѣе вѣра въ Его любовь къ намъ, Свою дѣйственную силой воспламеняетъ взаимное наше братолюбіе: то и должны мы видѣть въ Немъ и въ Его искупленіи падшаго человѣчества вѣчный образецъ самоотверженной любви въ противоположность холодной и эгоистичнѣемъ гостиницы, второе соответствуетъ восточному „караванъ-сарай“. См. Dictionary of the Bible, ст. Inn.

¹⁸⁾ Бульгата передаетъ выражение ὁ τι ἀν προσδαπανήσης словами quodcumque supererogaveris. Въ этомъ выраженіи находится для себя источникъ техническій богословскій терминъ римско-католической догматики: „сверхдолжный дѣла“.

¹⁹⁾ Не надо опускать ἐγώ ἀποδώσω, „Не безпокой бѣднаго человѣка касательно его издержекъ; я возьму эти издержки на себя“; или можно перевести иначе: „не опасайся какой либо потери: я буду платить тебѣ“.

ческой небрежности левито въ исвященниковъ (руководителей теократіи) ²⁰). Эта проникающая буквальную оболочку мысль притчи и придающая ей вящшее достоинство, конечно, не скрывалась при ея первомъ изложени; но, поучая человѣка о любви къ ближнему, она не менѣе назидательна тѣмъ, что прикрываетъ собою великий подвигъ Сына человѣческаго ко всему человѣчеству ²¹.

Углубляясь въ этотъ таинственный смыслъ, мы усматриваемъ, что путникъ олицетворяетъ человѣческую природу или Адама, представителя и главу нашего рода. Онъ оставилъ Иерусалимъ, божественный градъ, градъ мирнаго видѣнія, и идетъ въ Иерихонъ, городъ суеты, городъ, пораженный проклятіемъ (І. Нав. vi, 26; 3 Царствъ xvi, 34). Но едва онъ оставилъ св. городъ, удалился отъ присутствія Божія и обратилъ свои желанія къ дальнему миру, какъ впадаетъ въ руки хищника и убийцы (Іоан. viii, 44), обнаженъ имъ и его злыми ангелами отъ одѣждъ первородной праведности, покрыть тяжелыми ранами грѣшныхъ страстей и пожеланій, которыми истекаетъ жизненная кровь его души ²²). Но онъ еще не жертва смерти ²³). Напрасно были бы истощены всѣ попеченія самарянина о бѣдномъ путнику, если бы возстановлять было нечего, еслибы въ немъ вовсе погасла искра жизни. Такъ и возстановленіе человѣка было бы невозможно, если бы въ немъ не оставалось искры божественной жизни, отъ которой снова небеснымъ дуновеніемъ возгорается пламя, еслибы не было ни одной

²⁰) Одинъ средневѣковый толкователь этого евангелія превосходно говоритъ объ этомъ: „здѣсь показывается, что близость племени или крови есть ничто въ сравненіи съ близостью, вытекающе изъ любви и состраданія. И такъ какъ эти послѣднія во Христѣ избыточествуютъ болѣе, чѣмъ въ комъ либо другомъ, то Онъ болѣе чѣмъ кто либо другой есть нашъ ближній, и Его надо больше любить“.

²¹) *Tholuck, Die wahre Weihe des Zweiflers*, p. 63.

²²) H. de Sto Victore, Annott. in Luc. „Этотъ человѣкъ означаетъ... родъ человѣческій, который въ лицѣ праотцевъ своихъ покинулъ горній градъ, и за ихъ вину подвергся злополучію вѣка сего, изгнанію; будучи обнаженъ коварствомъ исконного врага отъ одѣждъ невинности и бессмертія и покрылся язвами первороднаго грѣха“.—*Ambros. Exp. in Luc*, уп., 73.—См. *August. Enarr. in Ps. cxxv*, 6; и проповѣдь (*Hom. 34 in Luc*), которую Иерон. перевелъ изъ Оригена.—*Neander, Kircheng. Vol. v*, p. 1121.

²³) H. de Sto Victore: „Хотя человѣкъ можетъ быть одержимъ такою злобою, что ничего доброго не любить, но не можетъ быть такою слѣпотою ослѣпленъ, что ничего доброго не знаетъ... Мечъ врага не вовсе умертвилъ человѣка, пока въ немъ не вовсе истребилъ достоинство естественнаго добра“.—*August. Quaest. Evang.* II, 19. „Пока человѣкъ познаетъ и разумѣеть Бога, онъ живъ; пока изнуряется и обременяется грѣхами, онъ мертвъ“.

истини, которую можно было бы освободить отъ обдержащей ее неправедности. Когда ангелы пали по свободному опредѣленному дѣйствію своей воли, безъ всякаго виѣшняго побужденія, паденіе ихъ было не частное, а всецѣлое; иначе было съ человѣкомъ; онъ оставленъ «едва живой», совѣсть его все еще свидѣтельствовала о Богѣ, зло не сдѣлалось его благомъ; какъ ни слабо онъ съ нимъ боролся, онъ сохранилъ въ себѣ чувство чего то утраченного, и по временамъ душа его стремилась возвратить себѣ это утраченное. Его положеніе было бы безнадежно, когда бы онъ долженъ быть возстать своими собственными силами, но оно не было отчаянно и безнадежно въ рукахъ Всемогущаго и Всеблагаго Врача.

Онъ и только Онъ одинъ можетъ уврачевать изнемогшаго, можетъ приложить цѣлебный бальзамъ къ ранамъ души его, можетъ сказать ей: «въ кровяхъ твоихъ живи» (Лез. xvi, 6). Законъ не могъ этого сказать; «если бы былъ данъ законъ, могущій давать жизнь, то подлинно праведность зависѣла бы отъ закона» (Гал. iii, 21)²⁴). То былъ только жезль Елисея, который, будучи возложенъ на умершаго отрока, не возвратилъ ему жизни (4 Цар. iv, 21); для оживленія его надлежало Елисею самому прийти²⁵). Или, по выражению юеофилакта, «законъ пришелъ и стоялъ надъ нимъ лежащимъ, изнеможеннымъ отъ множества ранъ, и будучи не въ силахъ исцѣлить ихъ, удалился». Не болѣе помогали и жертвы; онъ не дѣлали приходящихъ совершенными, не избавляли отъ грѣховъ, не очищали совѣсти. Священникъ и лѣвить равно были безсильны для успѣшнаго врачеванія, такъ что, по прекрасному выражению одного ученаго изслѣдователя сочиненій Бернарда²⁶): «многіе проходили мимо, но никто не могъ

²⁴⁾ По замѣчанію автора, членіе апостола Гал. iii, 16—22, и евангелія, съ притчей въ 13-ое воскр. послѣ праздника св. Троицы, показываетъ, какое толкованіе церкви придаетъ притчу, а именно, что законъ не можетъ животворить ее и что вѣра во Христа есть наша праведность.

²⁵⁾ August. Enarrat. in. (Ps. lxx, 15).

²⁶⁾ Гильбертъ. Онъ сдѣлалъ достойное изѣясненіе книги „Шѣсы Пѣспей“, которое Бернардъ оставилъ неоконченнымъ въ своей жизни. Ср. прекрасную страшницу у Климента Александрийскаго (Quis Dives Solv. 29): „но кто иначе могъ бы это быть, какъ не самъ Спаситель? или кто болѣе Его могъ бы иметь состраданія къ намъ, которые, въ рукахъ силь тьмы, почти подвержены были смерти отъ безчисленныхъ ранъ, отъ страха, похотей, страстей, скорбей, огорченій и удовольствий? Иисусъ есть единный цѣлитель этихъ ранъ, такъ какъ Онъ вырываетъ наши страсти съ корнями, не такъ, какъ законъ, прилагающій пустыя лѣкарства,

спасти. Мимо прошелъ великий патріархъ Авраамъ, ибо онъ не даваль другимъ оправданія, а самъ быль оправданъ върою въ Ожидаемаго. Мимо прошелъ Моисей, но не сообщилъ благодати, а даль только законъ, не ведущій къ совершенству, ибо праведность не отъ закона. Мимо прошелъ Ааронъ, первосвященникъ, но своими жертвами онъ не очистилъ совѣсти отъ мертвыхъ дѣлъ для служенія живому Богу. Мимо прошли патріархъ, пророкъ и жрецъ, не могли помочь ни волею, ни дѣломъ; ибо сами страдали отъ ранъ въ покрытомъ язвами человѣкѣ. Лишь этотъ истинный самарянинъ умилосердился, такъ какъ Онъ есть само милосердіе, и излилъ елей на раны, т. е. Самъ вселился въ сердца върою» (Рим. үш, 3) ²⁷⁾.

Если нужно бы придавать точное значеніе вину и елею, то вмѣстѣ съ Златоустомъ можно разумѣть подъ елеемъ помазаніе Св. Духа, подъ виномъ—кровь страданія ²⁸⁾). Относительно перевязки ранъ должно замѣтить, что св. таинства часто называются *облизаніями* душевныхъ язвъ, духовные недуги также,

плоды негодныхъ деревъ, но полагаетъ свою сѣкиру у корней нечестія. Онъ изливаетъ на наши израненные души вино, которое есть кровь лозы Давидовой, умащаетъ насъ маслами духа состраданія. Онъ именно показываетъ намъ узы здравія и спасенія, который никогда не будутъ нарушены, именно любовь, въру и надежду. Онъ именно повелѣваетъ ангеламъ, началамъ и властямъ служить намъ за великую награду, такъ какъ и они также будутъ освобождены отъ суеты міра сего чрезъ откровеніе славы сыновъ Божіихъ».

²⁷⁾ Оригинально доказательство Августина, что подъ самаряниномъ Господь разумѣть Самого Себя (Serm. сїххі, 2); „Двойкій упрекъ быль обращенъ іудеями ко Господу: „Ты самарянинъ“ и „ты имѣшь бѣса“, Онъ могъ отвѣтить: „Я не самарянинъ и не имѣю бѣса“. Однако же Онъ отвѣтаетъ: Я не имѣю бѣса. Терминъ, на который отвѣтаетъ, Онъ опровергъ; терминъ, о которомъ Онъ умолчать, Онъ подтвердилъ».

²⁸⁾ Масло и вино были толкуемы различно; масло, какъ „ласковое утѣшеніе“, вино какъ „благодушное порицаніе“. Въ этомъ смыслѣ Вернардъ говоритъ о добромъ пастырѣ (in Cant. serm. xliv, 3). Также Григорій В. (Mor xx, 5): „Пастырь долженъ дѣйствовать и законно утѣшающимъ милосердіемъ, и благодушно строгою дисциплиною“, и затѣмъ первый способъ уподобляеть маслу, второй вину Самарянину. Все это въ др. мѣстѣ онъ выражаетъ молитвою (Expr. in Ps. 11): „О, если бы, Господи Иисусе! Ты удостоишь приблизиться ко мнѣ, движимый милосердіемъ ко мнѣ, который искода отъ Іерусалима въ Іерихонъ, т. е. падая съ высоты долу, теряя здоровье и заражаясь недугомъ, сдѣлался добычкою ангеловъ мрака, совлекшихъ съ меня одежды благодати и, по нанесеніи мнѣ ранъ—полумертвымъ оставившихъ. О если бы язвы грѣховъ моихъ Ты перевязалъ надеждою спасенія, дабы я не страдалъ отъ нихъ еще болѣе, когда уже полное исцѣленіе невозможно. О если бы Ты помазалъ ихъ елеемъ прощенія и пролилъ въ нихъ вино сокрушенія!“

по подобію тѣлесныхъ, исцѣляются обязаніями милосердія Божія ²⁹⁾). Самарянинъ, сажающій израненаго на осла и слѣдовательно самъ идущій возлѣ ³⁰⁾), напоминаетъ намъ *Того*, Кто, будучи богатъ, ради насть обнищалъ, дабы мы нищетою Его обогатились, Кто не требовалъ, чтобы Ему служили, но Самъ пришелъ служить, Кто грѣхи наши понесъ на тѣлѣ Своемъ. Равно сближается значеніе гостинницы съ образомъ церкви, духовной лѣчебницы, куда милосердый Сынъ человѣческій приводить всѣхъ избавленныхъ Имъ отъ власти сатаны для врачеванія и исцѣленія ³¹⁾ (Малах. iv, 2; Ос. xiv, 4; Пс. си, 3; Мате. xiii, 15; Апок. xxii, 2; и прообразовательно Числ. xxi, 9).

И подобно тому, какъ самарянинъ не остается въ гостиницѣ ³²⁾), такъ и Сынъ человѣческій не пребываетъ съ тѣми, врачеваніе которыхъ Онъ предпринялъ: «если Я не пойду, Утѣшитель не придетъ къ вамъ, а если Я пойду, то пошлю Его къ вамъ». Такъ Онъ даруетъ богатство благодати, пока *паки прийдетъ*. Нѣкоторые толкователи находили символическое значеніе во всѣхъ подробностяхъ притчи: *въ двухъ динаріяхъ* два таинства, или два завѣта, или Слово и Таинство. Но гораздо лучше просто подразумѣвать подъ этимъ всѣ дары благодати, даръ цѣленія, отпущенія грѣховъ, вообще власть предоставленную церкви и все ея домостроительство до втораго Его пришествія. Самарянинъ «вынулъ два динария, далъ хозяину и сказалъ ему: имъ о немъ попеченье»; такъ именно и Онъ сказалъ Петру и въ лицѣ его всѣмъ апостоламъ: «*паси овецъ моихъ, паси агнцевъ моихъ*» (Иоан. xxi, 15—17; хх, 22, 23). Имъ, а въ лицѣ же ихъ всѣмъ ихъ преемникамъ Господь поручилъ евангельское служеніе, дабы въ качествѣ домоправителей и хранителей таинствъ Божіихъ, они сообщали ихъ для здравія

²⁹⁾ Пс. cxlv, 3: «Онъ исцѣляетъ скрученныхъ сердцемъ и вратаетъ скорби ихъ». Бл. Августинъ: «перевязываніе ранъ есть сдерживание грѣховъ».

³⁰⁾ Лизеръ: «своимъ собственнымъ неудобствомъ Онъ достигалъ нашего удобства».

³¹⁾ Бл. Августинъ представляетъ другую сторону подобія: «Гостинница—это есть церковь, тѣѣ находять успокоеніе путники, послѣ странствія возвращающіеся въ вѣчное отечество; итакъ, это есть *παυδοχѣῖον*, ибо (Origen. hom. 34 in Luc.) „она принимаетъ всѣхъ, желающихъ войти“.

³²⁾ Ambros. (Exp. in Luc. vii, 78): «этому Самарянину не подобало долго оставаться на землѣ: онъ долженъ былъ возвратиться туда, откуда пришелъ».

и спасенія людей Его. И какъ хозяину было обѣщано: «если что издергшишь сверхъ сего, я, когда созврашусъ, отдаамъ тебѣ»³³⁾), таѣ и Господь возвѣщалъ, что никакой трудъ не напрасенъ предъ Нимъ, что сдѣланное меныше мѹ изъ Его братій будетъ зачтено за сдѣланное для Него, что «пасущіе стадо Божіе не для гнусной корысти, но изъ усердія, когда лѣтятъ Пастыренаачальникъ, получатъ неувядашій вѣнецъ славы» (1 Петр. ۱, 2, 4)³⁴⁾.

Будемъ съ должнымъ благоговѣніемъ относиться къ божественной мудрости, съ которой, окончивъ эту трогательную притчу, Христосъ обращается съ вопросомъ къ законнику: «кто, думаешь, изъ этихъ троихъ былъ ближній попавшему разбойникамъ?» Законникъ спрашивалъ: «а кто мой ближній, котораго я обязанъ любить?» Господь въ отвѣтъ ему снова спрашиваетъ: «кто есть ближній, тотъ ли, который оказываетъ любовь, или кто ея не оказываетъ?» Ибо Онъ желалъ научить, что любовь имѣть свою собственную мѣру, подобно солнцу, которое не развѣдываетъ, кого оно озаряетъ или кого грѣть, но свѣтить и грѣть по закону собственного существа, такъ что ничто не укрыто отъ его теплоты и свѣта. Законникъ говорилъ: «опредѣли мнѣ моего ближняго, по какимъ признакамъ могу узнать его? Единовѣріе ли, кровная связь, взаимныя ли услуги, или иное что указываютъ мнѣ того, кому я обязанъ платить этотъ долгъ?» Господь порицаетъ этотъ вопросъ, указывая на че-

³³⁾ Меланхтонъ: „выраженіе, если что издергшишь сверхъ сего, я отдаамъ тебѣ—значитъ слѣдующее: тебѣ предстоять труды, опасности и недостатокъ совѣта, во всемъ этомъ я буду съ тобою и буду помогать тебѣ“.

³⁴⁾ Въ Кипріановомъ толкованіи притчи (Ер. 51) ея буквальный смыслъ сочтается съ аллегорическимъ; израненный—это погрѣшающій братъ, отпадшій во время гоненія. Св. Кипріанъ, который желалъ кротко относиться къ этимъ падшимъ и допускалъ ихъ къ церковному общенію, восклицаетъ: „вотъ лежитъ раненый братъ, пораженный своимъ противникомъ въ битвѣ. Съ одной стороны діаволъ пытается убивать того, котораго онъ ранилъ; съ другой Христосъ утѣшаетъ, что тотъ, котораго Онъ искупилъ, не долженъ вполнѣ погибнуть. Которому изъ двухъ мы понесемъ нашу помощь? на чью сторону мы станемъ? Будемъ ли мы содѣйствовать усиливъ діавола убить и, подобно священнику и левиту въ евангелии, пройдемъ мимо нашего брата, почти безжизненно лежащаго предъ нами? или, подобно священникамъ Бога и Христа, мы будемъ подражать тому, чьму учили и что дѣлали Христосъ, именно, избавимъ раненаго человѣка отъ челюстей его врага, чтобы исцѣлить его и сохранить для суда Божія?“ Ср. Ambros. de Coenit. 1, 6. Chrysost. adv. Jud. Orat. viii, 3.

ловъка, и притомъ на презираемаго самарянина, который, не полагая предъловъ своей любви, щедро и великодушно оказалъ ее тому, чье несчастье давало ему единственное право на его состраданіе, и кто, по понятію законника, никакъ не могъ быть его ближнимъ. Въ притчѣ заключается возраженіе не на сдѣланній вопросъ, а на возбудившій ю духъ совопросника³⁵⁾). «ты спрашиваешь: кто мой ближній?» Представь себѣ человѣка, задавшаго себѣ другой вопросъ: «кому я могу быть ближнимъ?» и самъ будь судьей, ты или онъ болѣе проникнуть духомъ Божіимъ, кто изъ вѣрнѣйшій исполнитель воли Его, подражатель Его совершенства.

На вопросъ Господа: «кто изъ этихъ троихъ, думаешь, былъ ближній попавшемуся разбойникамъ?» законникъ уклончиво отвѣтываетъ: «оказавшій ему милость». Это происходило, конечно, не отъ упорного отвращенія воздать должную честь прямо и поимени самарянину³⁶⁾), хотя здѣсь и обнаруживается нѣкоторая наклонность къ тому. Такъ или иначе, но Господь сказалъ: иди и ты поступай также (Лук. vi, 36; Кол. ш, 12; 1 Петр. ш, 8), и отпустилъ его, какъ можно думать, уже болѣе смиреннымъ и человѣколюбивымъ.

Слова эти опровергаютъ мнѣніе позднѣйшихъ толкователей, которые въ притчѣ и разговорѣ, подавшихъ къ ней поводъ, видѣли ученіе объ оправданіи вѣрой, и что Господь спрашивавшему указалъ на законъ, съ тою цѣллю, чтобы онъ, обличенный во грѣхѣ и сознавая скудость своихъ духовныхъ средствъ къ оправданію, созналъ вмѣсть и нужду въ Спасителѣ. Господь скорѣе имѣлъ намѣреніе указать законнику на великую бездну, раздѣляющую знаніе и дѣйствія, на то, какъ мало отвѣчала самая жизнь его нравственному понятію о любви къ ближнимъ, въ чемъ удостовѣряетъ его собственное недоумѣніе въ томъ, кто его ближній. Въ самомъ дѣлѣ, сознаніе, какъ мало мы оправдываемъ жизнью ученіе о любви, должно наскъ убѣдить, что намъ недоста-

³⁵⁾ Мальдонатъ maledicentissimus, какъ его называютъ очень удачно, выставилъ эту виѣшнюю трудность притчи; но и во многихъ другихъ случаяхъ, указывая на трудности, этотъ чуждый всякой терпимости человѣкъ не заботится о разрѣшеніи ихъ.

³⁶⁾ Такъ, Бенгель: „не по нежеланію какому либо законнику воздерживается отъ прямаго наименованія самарянина“.

точно закона, что дѣлами закона не оправдится никакая плоть; следовательно, заключаемъ, что оправдать насъ можетъ вѣра; но это уже болѣе отдаленный выводъ, а не непосредственная цѣль притчи.

ПРИТЧА ВОСЕМНАДЦАТАЯ.

О ДРУГЪ, ПРИШЕДШЕМЪ ВЪ ПОЛНОЧЬ КЪ ДРУГУ.

Лук. xi, 5—8.

НЕ ТРУДНО уловить связь между этой притчей и предшествующими ей словами. Когда Спаситель «въ одномъ мѣстѣ молился и пересталъ, одинъ изъ учениковъ Его сказалъ ему: Господи! научи насъ молиться, какъ и Іоаннъ научилъ учениковъ своихъ». Въ ответъ на эту просьбу, Онъ милостиво даетъ имъ ту совершенѣйшую форму молитвы, которая, непосредственно происходя отъ Него, всегда называется Его именемъ; но, сдѣлавъ это, Онъ теперь наставляетъ ихъ, въ какомъ духѣ, съ какимъ постоянствомъ и усердиемъ должны они молиться. Здѣсь такое же заключеніе, какъ и въ притчѣ «о неправедномъ судіи» (Лук. xii, 2—8), отъ меньшаго къ большему, отъ худшаго къ лучшему, съ тою разницей, что здѣсь косячющее себя любіе человѣка противопоставлено всегда готовой щедрости Бога, а тамъ человѣческая неправда молчаливо противополагается Божіей праведности. Заключеніе таково, что ежели суровый человѣкъ настойчивыми просьбами можетъ быть вынужденъ дать просимое, а неправосудный право разсудить, то сколь несомнѣннѣе должны мы ожидать благости и правосудія отъ щедраго и правосуднаго Бога¹⁾). Дальнѣйшее различіе состоить, повидимому, въ томъ, что неотступная молитва въ этой притчѣ приносится о нуждѣ другихъ, а въ

¹⁾ August. (Ep. cxxx, 8): „Дабы мы отсида уразумѣли, что ежели спящій, и противъ воли просителемъ пробужденный, вынуждается къ подаянію, то сколь много благодушнѣе Тотъ, Кто и сна не знаетъ, и насть спящихъ пробуждается, чтобы мы просили“.

той молящійся просить за самого себя. Ни въ какомъ однако случаѣ нельзя простираТЬ толкованіе до того, что молитва вынуждаетъ милосердіе Бога, когда въ сущности это есть дѣйствіе Его высшаго благоволенія ²⁾). Но хотя при поверхностномъ воззрѣніи Богъ представляется намъ здѣсь какимъ-то подобіемъ «неправеднаго судія» или неблагосклоннаго друга, то здѣсь нужно имѣть въ виду ту существенную разность, что Его нерасположеніе есть *мнимое*, а тѣхъ—дѣйствительное. Съ такимъ мнимымъ равнодушіемъ милосердый Сынъ Божій отнесся къ просьбѣ хананеянки (Мате. xv, 21). Но почему? Не потому, что Онъ ей отказывалъ, а потому, что, зная ея вѣру, предвидѣлъ торжество ея надъ представлявшимися ей препятствіями, и вѣра эта, подверженная нѣкоторымъ искушеніямъ, явилась въ большей силѣ и чистотѣ, какою она не могла бы проявиться при иныхъ обстоятельствахъ. Такимъ же образомъ великий Ангелъ Ветхаго Завѣта состязался съ Іаковомъ, боролся съ нимъ всю ночь и, уступая побѣду надъ Собою, оставилъ ему благословеніе, и съ тѣхъ поръ Іаковъ сталъ Израилемъ, положеніе его чрезъ то возвысилось, такъ какъ онъ, преодолѣвъ въ борьбѣ съ Богомъ, сталъ силенъ и съ человѣка-ми (Быт. xxxii, 28).

Притча о другѣ, приходящемъ въ полночь, имѣть предметомъ обыкновенный случай общежитія, сказана къ простымъ людямъ и не выходить изъ предѣловъ ихъ быта. «*Положимъ, что кто нибудь изъ васъ, имѣя друга, прийдетъ къ нему въ полночь и скажетъ ему: другъ! дай мнѣ три хлѣба, ибо другъ мой съ дороги зашелъ ко мнѣ, и мнѣ нечего предложить ему*». Слова эти открывали свободное поприще для аллегорическихъ и мистическихъ толкованій, иногда очень замысловатыхъ, но мы въ нихъ находимъ не болѣе, какъ стараніе приспособить эти слова Господа къ благимъ цѣлямъ. Напримѣръ, по одному

²⁾ Подобная мысль прекрасно выражена у Данте (Parad. xx, 94—100), соединившаго филологическія и политическія отношенія:

Царство небесное терпить насилие
Горячей любви и живой надежды,
Оно побѣждаетъ Божію волю;
Не какъ человѣкъ, господствующій надъ человѣкомъ,
Нѣть, оно побѣждаетъ Его, потому что Онъ хочетъ быть по-
бѣжденнымъ,
И такъ побѣжденный, Онъ побѣждаетъ Свою благостію.

изъ этихъ толкованій—гость, приходящій въ полночь, это—духъ человѣка, который, утомясь странствованіями по миру, вдругъ возжелалъ небесной пищи, сталъ алкать и жаждать праведности; но хозяину, который есть самъ человѣкъ «чувственный и духа неимѣющій», нечего предложить неожиданному гостю, и въ такой духовной скудости³⁾ онъ здѣсь научается обращаться къ Богу съ усердною молитвою объ истинномъ хлѣбѣ—о пищѣ для души⁴⁾. Другое подобное приспособленіе мы находимъ у бл. Августина. Онъ увѣщаваетъ своихъ слушателей достигать такой духовной зрѣлости, чтобы они были способны не только защищаться, но и приобрѣтать послѣдователей и убѣждать; такъ какъ можетъ случиться, что язычникъ, еретикъ или даже православный по имени, но долго заблуждавшійся и наконецъ пожелавшій просвѣтиться въ христіанствѣ, и не находя почему либо для себя удобнымъ обратиться къ епископу или катихизатору, пришелъ бы къ немъ за совѣтомъ и наставлениемъ. Какъ важно въ такомъ случаѣ имѣть потребное для удовлетворенія пришедшаго! Если же бы у нихъ не оказалось достаточныхъ средствъ, то притча научаетъ, гдѣ ихъ искать и для себя, и для вспомоществованія другу: они должны обратиться къ Богу съ молитвою, чтобы Онъ вразумилъ ихъ, а они могли бы въ свою очередь вразумлять другихъ⁵⁾.

³⁾ Августинъ: „поставленный среди треволненій“.

⁴⁾ Бѣда (Hom. in Iuc. xi): „Другъ, приходящій съ дороги, это есть наша душа, которая всакій разъ отъ насъ отдается, какъ только преслѣдуется земныя и временные цѣли. Она возвращается, когда пожелаетъ подкрепить себя небесною пищею, и, пришедшіи въ себя, начинаетъ помышлять о небесномъ и духовномъ. И такъ, проситель справедливо прибавляетъ, что ему нечего ей предложить, ибо душѣ, послѣ мірскаго мрака, воздыхающей о Богѣ, ни о чемъ иномъ кромѣ Его не утѣшительно помышлять“. Bernard (In Rogat. Serm.): „Другъ, приходящій ко мнѣ, по моему разумѣнію, есть никто иной, какъ я самъ, когда, покидалъ все проходящее, возвращаюсь къ душѣ. Приходить другъ изъ отдаленной страны, гдѣ ему приходилось пасти свиней и съ жадностью насыщаться ихъ желудями. Онъ возвращается томимый гладомъ, но увы! находить бѣднаго домохозяина и вступаешь въ пустое жилище. Что я сдѣлаю для этого друга, жалкаго и несчастнаго? Признаю его другомъ, но самъ я нищій. Зачѣмъ ты, другъ мой, пришелъ ко мнѣ, находящемуся въ такой крайности? Спѣши, говорить онъ, бѣги, разбуди того великаго твоего друга, у котораго всякой обрѣтаетъ величайшее наслажденіе, и котораго никто не превосходитъ богатствомъ. Проси и моли его: Другъ, ссуди мнѣ три хлѣба“. Ср. August. Quaest. Evang. 11, qu. 21, и привыкаемую ему проповѣдь (Serm. 85, Appendix).

⁵⁾ Serm. cv, 2: „приходить къ тебѣ другъ изъ путешествія, то есть, изъ жизни міра сего, въ которомъ всѣ живутъ какъ чужие, никто не остается пол-

По толкованию Витринги ⁶), гость есть языческий миръ; хозяинъ, его принимающій,— это служители и ученики Иисуса Христа; ихъ то научаетъ притча, чтобы они питали приходящихъ къ нимъ хлѣбомъ, который сами испрашиваются у Бога постоянною и усердною молитвою ⁷). При такомъ мистическомъ толкованіи естественно спросить, что означаютъ *три хлѣба*, спрашиваемые пришедшимъ другомъ. Подъ ними, по толкованію однихъ, подразумѣвалось, что пришедшій проситъ вразумленія о Св. Троицѣ ⁸); по другимъ, три хлѣба означаютъ три главные духовные дара: вѣра, надежда и любовь ⁹), и пр. того же рода ¹⁰).

«А тотъ извнутрь скажетъ ему въ отвѣтъ: не беспокой меня, двери уже заперты, и дѣти ¹¹) (или какъ нѣкоторые понимаютъ, мои слуги) со мной на постели; я не могу встать и дать тебѣ» (сн. Пѣсн. v, 3). Въ аллегорическомъ объясненіи притчи, послѣднія слова имѣютъ такъ же духовное значеніе, т. е. всѣ, благовременною молитвою получившіе право именоваться Моими чадами, открыли себѣ доступъ въ Мое

нымъ владѣльцемъ, но каждому говорится: ты подкрѣпился, проходи, отправляйся въ твой путь, очисти място для новаго пришельца. Или быть можетъ приходить изъ какого либо дурнаго путешествія, то есть изъ дурной жизни, какой либо твой утомленный другъ, который не можетъ найти истины, чрезъ слушаніе и принятіе которой онъ могъ бы сдѣлаться счастливымъ; но, истомленный среди всѣхъ желаній и бѣдности міра, онъ приходить къ тебѣ, какъ христіанину, и говорить: объясни мнѣ эту истину, сдѣлай меня христіаниномъ. Онъ спрашиваетъ о томъ, что быть можетъ ты, по простотѣ твоей вѣры, не знаешь самъ, и ты не имѣешь средствъ напитать этого голоднаго человѣка; но когда тебѣ напоминаютъ обѣ этомъ, ты находишь и самого себя въ нуждѣ. Для тебя быть можетъ было достаточно простой вѣры, а для него недостаточно. Нужно ли его оставить? Нужно ли его выгнать изъ твоего дома? Нѣтъ, лучше обратись самъ къ самому Господу, къ Тому, который пребываетъ съ твоимъ домомъ, стучи въ двери молитвами и будь настойчивъ въ прошеніи¹².

⁶) Erklär. der Parabel. p. 763.

⁷) Августинъ: „какъ живу, такъ и говорю. Откуда я пытаюсь, тому и служу“.
Cр. Guerricus, Serm. Bernardi Opp. Ben. ed. vol. 11, p. 1023.

⁸) August. Елагг. in Ps. сп. 5, Quaest. Evang. ii, 21.

⁹) Евенимій: „хлѣбы, пытающіе ученіе душъ“.

¹⁰) Годе: „значенія образа трехъ хлѣбовъ нельзя добиваться изъ аллегорій: оно должно быть извлекаемо изъ цѣлой картины. Одинъ изъ хлѣбовъ для странника; другой для хозяина, который естественно раздѣлилъ бы его трапезу; третій долженъ быть составить запасъ. Идея полной достаточности (сколько ему было нужно) представляетъ собою истинное объясненіе этой подробности“.

¹¹) Августинъ (Ер. сххх, 8) такъ понималъ *παιδια*: „когда онъ уже спаль съ своими слугами, чрезвычайно настойчивый и дерзновенный проситель разбудилъ его“.

царствіе, и покоятся тамъ со Мною; слишкомъ поздно молить, когда уже прошло время доступа¹²⁾.

«Если, говорю вамъ, онъ не встанетъ и не дастъ ему по дружбѣ съ нимъ; то по неотступности его, вставъ, дастъ ему сколько проситъ». Замѣчательна сила выраженія въ словахъ Господа. «Неотступность» (*ἀναιδείας*, *improbitas*, безстыдство)¹³⁾, предполагающая многократное повтореніе просьбы и каждый разъ все съ большею настойчивостью, пока не получится испрашиваемое¹⁴⁾), смягчается здѣсь тѣмъ обстоятельствомъ, что просьтитель настаиваетъ не ради себя самого, а ради другаго, и чтобы не измѣнить священному долгу гостепріимства. Такъ, Авраамъ подаетъ намъ другой примѣръ неотступно-настойчивой просьбы; онъ также молить не о себѣ, а въ защиту Содома (Быт. xvi, 23—33). Вооружаясь одною этой настойчивостью, человѣкъ наконецъ испрашиваетъ желаемое, получаетъ не три только хлѣба, а столько, сколько ему нужно. Такъ и вышеупомянутая хананеянка, которой Господь сперва какбы вовсе отказалъ въ Своемъ состраданіи, но потомъ открылъ для нея всю сокровищницу Своихъ милостей, получила все по своему желанію. Въ настоящей притчѣ тотъ, который сначала не хотѣлъ послать даже одного изъ своихъ домочадцевъ, самъ удовлетворяетъ просьбѣ нуждающагося друга. Такимъ образомъ «царство небесное берется силою, и употребляющіе усилие восхищаются его».

О повтореніи прошеній, не вдругъ исполняемыхъ, бл. Августинъ дѣлаетъ много превосходныхъ замѣчаній, частію относящихся къ притчѣ. Такъ напр.: «Если Богъ иногда медлитъ подать,

¹²⁾ Августинъ: „почему ты стучишь такъ неблаговременно, ты, который въ надлежащее время былъ столь неподвиженъ? Былъ день, и ты не ходилъ въ свѣтѣ; пришла ночь, и ты начинаешь стучать въ двери“.

¹³⁾ *ἀναιδεία*, *importunitas*, *improbitas*—безстыдство, неотступность, выражаетъ настойчивость въ дурную и хорошую сторону. Здѣсь нельзя не напомнить греческую пословицу, *θεος ἀναιδεία*, выраженную совершенно въ другомъ духѣ, но съ равной энергией, что получаетъ человѣкъ чрезъ настойчивость. Относительно неотступности (*ἀναιδείας*) этого просителя, см. Meyug, *Blätter für Wahrgenheit*. vol. v, p. 45, где содержится замѣчаніе, примиряющее ее со смиренiemъ мытаря (Лук. xvi, 13). У іудеевъ подобнымъ же образомъ была пословица: „безстыдство есть некоронованный царь“, и еще другая: „безстыдство имѣть успѣхъ даже предъ Богомъ“.

¹⁴⁾ Августинъ (Enarr. in Ps. op., 5): „онъ достигъ настойчивостью того, чего не могъ бы достигнуть своими заслугами“.

это значитъ, что Онъ даетъ уразумѣть цѣну дара, а не то, что въ немъ отказываетъ». «Даръ долго ожидаемый тѣмъ съ большою пріятностью получается, скоро подаваемый скоро теряетъ свою цѣну». — «Богъ замедляетъ Свои дары, дабы ты научился питать великия желанія для полученія великаго». Временное отдаленіе ожидаемаго дара упражняетъ нашу вѣру, терпѣніе, смиреніе. Итакъ, очевидно, кто всегда молится и не падаетъ духомъ, и кто унываетъ при первой неудачѣ; послѣдній подобенъ леопарду, разъ промахнувшись, уже не бросается на добычу¹⁵⁾.

Въ немногихъ заключительныхъ словахъ выражается и правоученіе всего сказанаго. «*Просите, и дано будетъ вамъ; ищите, и найдете, стучите, и отворятъ вамъ*» (Матѳ. viii, 7). Въ этомъ содергится не просто троекратное повтореніе одной заповѣди; ибо словами просить, искать и стучать выражается постепенное усугубленіе молитвы, и употребленіемъ ихъ внушается неослабно и настойчиво возрастать въ усердіи въ молитвѣ, пока просящій не получить желаемаго. Господь ожидаетъ лишь благовременной минуты для ниспосланія Своего дара молящемуся!¹⁶⁾

ПРИТЧА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ.

О БЕЗУМНОМЪ БОГАЧѦ.

Лук. xii,16—21.

CРЕДИ одной изъ Своихъ бесѣдъ Господь нашъ былъ прерванъ. Нѣкто изъ Его слушателей такъ разсѣянно слушалъ Его поученіе, или сердце его такъ крѣпко прильпало къ мірскимъ интересамъ, которые дѣйствительно или только по мнѣнію его были нарушены и которые теперь онъ

¹⁵⁾ Стелла: „много такихъ, которые, по природѣ и привычкамъ, подобны леопарду, который, если при первомъ или второмъ приложѣ не успѣваетъ захватить свою добычу, не преслѣдуетъ ее дальше. Таковы именно тѣ, которые, если они бываютъ не услышаны при первой или второй молитвѣ, прямо прекращаютъ молитву и заклеймляются какъ нетерпѣливые“.

¹⁶⁾ Бл. Августинъ: „съ этою цѣлью Богъ и желаетъ, чтобы обращались къ Нему, такъ чтобы и просящіе могли сдѣлаться способными принять Его дары,—Онъ даетъ только тому, кто проситъ, дабы не дать тому, кто не можетъ принять“.

желалъ возстановить, что, не могши дождаться болѣе удобнаго времени, онъ выступилъ съ своей во всякомъ случаѣ неумѣстной просьбой, подавшей поводъ къ настоящей притчѣ. «Учитель, воскликнулъ онъ, «скажи брату моему, чтобъ онъ раздѣлилъ со мною наслѣдство». Изъ такой смѣлой просьбы, сдѣланной въ присутствіи множества народа, можно заключить, что братъ отнималъ у него законно причитающуюся ему часть отцовскаго имущества. Часто однакоже толкователи предполагали совершенно наоборотъ,—что онъ былъ не правъ и, сознавая это, ожидалъ получить благопріятное для себя рѣшеніе, надѣясь на незнакомство Господа съ дѣломъ. Но самое содержаніе притчи приводитъ насъ къ противоположному заключенію. Притча направлена не противъ неправедности, а противъ «любостяженія» (ст. 15), которое можетъ проявляться какъ въ духѣ охраненія или взысканія своей, такъ и въ незаконномъ присвоеніи чужой собственности. Крайняя неблаговременность требованія обнаруживаетъ свойство человѣка, въ которомъ привязанность къ житейскимъ благамъ угрожаетъ опасностью подавить въ немъ всякую воспріимчивость къ благамъ духовнымъ, что и вызвало назидательное слово изъ устъ Господа. Что онъ желалъ имѣть Христа посредникомъ или примирителемъ (см. Дѣян. viii, 27, 35; Исх. ii, 14), каковымъ могъ быть Господь ¹), не имѣвшій однакоже полномочія, законно за Нимъ признанного, было вовсе не предосудительно. Самъ апостолъ Павелъ предлагаетъ такой же способъ рѣшенія споровъ, возникавшихъ между братьями (Кор. vi, 1—6); и съ достаточностью известно, какъ обременительно сдѣгалось впослѣдствіи это посредничество для епископовъ церкви ²).

Но хотя просьба сама по себѣ не заслуживала порицанія, Христосъ рѣшительно отказался войти въ разсмотрѣніе дѣла какъ въ этомъ, такъ и во всѣхъ другихъ случаяхъ. Онъ отклонилъ отъ

¹) *Меристѣс*, въ церк. переводѣ „дѣлитель“, а въ русск. переведенное глаголомъ „дѣлить“ имѣть специальное значеніе и, согласно толкованію Гроція, выражаетъ званіе лица „которое берется въ качествѣ посредника при раздѣлѣ наслѣдства или совмѣстной собственности“.

²) Августинъ (Enarr. in. Ps. cxxviii, 115) сѣтуетъ на отвлеченіе отъ предметовъ духовныхъ и что онъ не имѣлъ права приходящимъ къ нему за расправою сказать: кто меня поставилъ судью между вами? Папы не только на это не сѣтовали, но напротивъ искали и готовы искать случая рѣшать дѣла величайшей важности. *Прим. перев.*

Себя участіе въ дѣлахъ гражданского свойства. Не подлежить сомнѣнію, что проповѣдуемая Имъ истина, укоренившись въ человѣческихъ сердцахъ, долженствовала совершенно преобразовать и измѣнить весь строй общества, что Его слово и жизнь были съменами, изъ которыхъ могли въ свое время развиться хри-
стіанскія государства съ соответственнымъ законодательствомъ относительно собственности и всѣхъ другихъ предметовъ; но Его задачей было—чрезъ внутреннее обновленіе произвести виѣшнее. Его противники не разъ покушались коварно вовлечь Его въ рѣ-
шенія дѣлъ уголовнаго свойства, напр. относительно жены, взя-
той въ прелюбодѣяніи (Іоан. чш, 3—11), или въ гражданскую и политическую юрисдикцію въ дѣлѣ о римской дани (Матѳ. xxш). Но во всѣхъ подобныхъ случаяхъ Онъ предусмотрѣтельно избѣгалъ этой разставленной для Него сѣти, этой скалы, о которую раз-
бивались столь многіе преобразователи человѣчества; какъ напр.
потерпѣвшій крушеніе Саванарола. Онъ ограничилъ Себя предѣ-
лами нравственного и духовнаго міра, откуда только могло и воз-
никнуть обновленіе виѣшней человѣческой жизни. Слова, кото-
рыми Онъ отклоняетъ просьбу о вмѣшательствѣ: «*Кто поставилъ
Меня судить или дѣлить васъ?*»—ясно указываютъ на текстъ
Ісх. п, 14. Почти повторяя ихъ, Онъ прямо выражаетъ нежела-
ніе вмѣшиваться въ дѣла, до Него не относящіяся ³⁾), чего не сдѣлалъ даже Моисей. Но, отказавъ просителю въ его просьбѣ, Онъ сдѣлалъ для него гораздо больше, давъ ему благой совѣтъ,
который относился не къ нему одному, но и ко всему предстоя-
щему народу: «*смотрите, берегитесь любостяжанія;* ⁴⁾ ибо
жизнь человѣка не зависитъ отъ изобилия его имнія». Въ
церк.-слав. переводѣ: «блудите и хранитеся». Для полнаго ура-
зумѣнія этихъ словъ должно уяснить себѣ, что значитъ «*жизнь
человѣка*», которая такимъ образомъ не состоитъ въ изобилии
вещей, ему принадлежащихъ, которой этому просителю не при-

³⁾ См. Hammond, Paraphrase in loc.

⁴⁾ Ἀπὸ τάστης πλεονεξίας (Lachmann, Tischendorf), ab omni avaritia (Uulg.-
August. (Serm. сви, 3): „быть можетъ, ты называлъ бы человѣка алчнымъ и жад-
нымъ, если бы онъ добивался того, что принадлежитъ другому. Но я говорю,
что ты не долженъ добиваться алчно и жадно даже того, что твоє... не толь-
ко жаденъ, кто захватываетъ принадлежащее другому; но также жаденъ и
тотъ, кто алчно держитъ свое собственное“.

бавилось бы, если бы вмѣсто отыскиваемой имъ половины, онъ добился даже полученія цѣлаго спорнаго наслѣдства. У насъ одно, а въ греческомъ два слова для выраженія жизни, *βίος* и *ζωή* — одно значить жизненность, продолжаемость жизни отъ рожденія до смерти; другое для выраженія жизни, которую мы живемъ, и обѣ этой то послѣдней здѣсь и говорить Христосъ. Человѣку свойственно поддерживать свою жизненность, свою низшую жизнь земными благами; мало того, эти послѣднія сами иногда обозначаются этимъ словомъ (Марк. xii, 44; Лук. viii, 43; xv, 2; xxii, 4; Иоан. iii, 17); но самой своей жизни, своей *ζωή*, онъ не можетъ извлѣкать изъ нея⁵). «Богъ вдуналъ въ ноздри его дыханіе жизни», и всѣ земныя обладанія, какъ бы ни были огромны они, ни на мгновеніе не удержать его духа, когда онъ встрѣбуется отъ него. Если же это истинно по отношенію къ жизни, какъ одушевляющему жизненному началу земнаго человѣческаго бытія, то насколько менѣе жизнь какъ тождественная съ душевнымъ миромъ, радостью, счастьемъ здѣсь и бессмертіемъ тамъ, заключается въ земныхъ благахъ, состоящихъ въ человѣка и ниже человѣка! Они могутъ подавлять, стѣснять, омрачать эту жизнь; такою опасностью угрожали они человѣку, въ глазахъ котораго клочекъ земли стоилъ дороже царствія небеснаго, но продолжить ее они не могутъ. Эта жизнь есть даръ Божій и принадлежитъ Богу. Въ этомъ двоякомъ смыслѣ слова «жизнь» мы имѣемъ ключъ къ тексту, сила котораго теряется изъ виду, если «жизнь» будемъ принимать исключительно въ одномъ только низшемъ или высшемъ значеніи.

И эту-то торжественную истину, что жизнь человѣка состоить не въ его богатствѣ, что низшая его жизнь можетъ мгновенно прерваться и что, разлучаясь съ ней, онъ все покидаетъ, — эту то истину Христосъ изъясняетъ слѣдующею притчею: «у одного богатаго человѣка былъ хороший урожай въ полѣ». Это не хищникъ и не грабитель своего сосѣда. Стяженіе его вполнѣ законно⁶), земля источаетъ для него свое обиліе, богатство досталось ему такъ, что на него всякий смотрѣть какъ на

⁵) См. наше сочиненіе *Synonyms of the N. T.* § 27.

⁶) Августинъ (*Serm. cxxviii. 2*): „не передвиженіемъ землемѣрного камня, не ограбленіемъ бѣднаго, но обольщеніемъ невиннаго“.

обладателя безупречного, ибо труды его благословилъ Богъ. Но здѣсь, какъ это часто случается, пользующійся ниспосланными дарами забываетъ о Подательѣ, и то, что долженствовало его приблизить къ Нему, лишь отдаляетъ отъ Него. Задолго прежде сказалъ мудрый царь (Прит. 1, 32): «Безпечность глупцовъ (въ лат. *prosperitas*) погубить ихъ», и это изреченіе подтверждаетъ своею печатию безумный богачъ, такъ какъ онъ посреди своего благоденствія ⁷⁾ заразился сильнейшимъ міролюбіемъ и оправдывалъ самыми дѣйствіями эгоистической склонности своего сердца. Съ какимъ глубокимъ знаніемъ человѣческаго сердца предостерегаетъ таковыхъ Псалмопѣвецъ, говоря: «когда богатство умножается, не прилагайте къ нему сердца» (lxii, 11). Извѣстно, что опасность прильпнуть къ богатству умножается по мѣрѣ того, какъ оно ускользаетъ отъ насть и таеть въ нашихъ рукахъ. Опять убѣждаетъ насть въ другой истинѣ, что земныя утраты исцѣляютъ отъ недуга любостяжанія, а что, напротивъ, умноженіе сокровищъ усиливаетъ его и раздражаетъ; это не вода, потушающая огонь, а масло, его питающее ⁸⁾): «кто любить серебро, тотъ не насытится серебромъ; и кто любить блаженство, тому нѣтъ пользы отъ того» (Еккл. v, 9).

«И онъ разсуждалъ самъ съ собою: что мнѣ дѣлать? не куда мнѣ собрать плодовъ моихъ». Нѣкоторые съ преувеличеніемъ видятъ въ этихъ словахъ томительную заботливость человѣка, котораго тревожитъ обиліе, составляющее для многихъ предметъ зависти; онъ недоумѣваетъ, что ему предпринять, и затрудняется избыткомъ своихъ средствъ, какъ другіе затрудняются ихъ недостаткомъ ⁹⁾). Но лучше сказать, что тутъ предъ нами поднята

⁷⁾ Амвросій: „Богъ даетъ тебѣ изобиліе, чтобы ты могъ или побѣдить, или осудить твою алчность“.

⁸⁾ Плутархъ прилагаетъ къ людямъ любостяжательнымъ стихъ тѣ *φάρμακον του νόσου μετώποιει*; то же говоритъ латинская пословица: *Avarum igitur pecunia, non satiat*; см. Seneca, Ad Helv. 11; August. Serm. 1. 4; и остроумную восточную повѣсть обѣ Абдаллахѣ, погонщикѣ верблюдовъ.

⁹⁾ Такъ Августинъ: „человѣкъ болѣе подвергается треволненіямъ вслѣдствіе изобилія, чѣмъ вслѣдствіе нужды“; тоже Григорій Великий (Moral. xv, 22): „о, нужда, рожденная изъ пресыщенія! Вслѣдствіе плодородія полей, душа алчнаго человѣка подвергается треволненіямъ. Ибо, говоря: „что мнѣ дѣлать?“ онъ ясно показываетъ, что подавленный страшными желаніями, онъ томился подъ бременемъ своихъ дѣлъ“; и Гроцій приводитъ съ этой цѣлью выраженіе: „*Crescentem sequitur cura pecuniam*—„по мѣрѣ возрастанія денегъ, возрастаєтъ и за-

завѣса и открывается сердечная тайна міролюбца, тщеславящагося своимъ богатствомъ и вѣрно олицетворяющаго «собираніе запасовъ для удовлетворенія своихъ пожеланій». Въ несчастномъ заблужденіи онъ говоритъ: «некуда мнѣ собрать плодовъ моихъ»; и на это былъ ему благой отвѣтъ: «у тебя есть житницы,— семейства бѣдныхъ, домы вдовицъ, убѣжища сиротъ и младенцевъ»¹⁰). Если бы внялъ онъ увѣщенію сына Сирахова (xxix, 12): «ради заповѣди помоги бѣдному, и въ нуждѣ его не отпустай его ни съ чѣмъ», то не нашелъ бы своихъ житницъ очень тѣсными. Бл. Августинъ обращается съ нѣжнымъ увѣщеніемъ къ человѣку, который, ссужая другихъ изъ своего прибытка, боится потерпѣть утрату: «Богу угодно не то, чтобы ты лишился своего богатства, но чтобы ты перемѣнилъ мѣсто его храненія; Онъ далъ тебѣ совѣтъ, пойми же его. Представь, что пришедшій къ тебѣ другъ находитъ, что ты сберегаешь плоды свои въ сырости помѣщеніи; зная, что они могутъ повредиться по причинѣ твоей неопытности, онъ говоритъ: въ этомъ дѣлѣ, братъ, ты губишь урожай, собранный тобою съ великимъ трудомъ; ты держишь запасъ въ сырости, и чрезъ нѣсколько дней онъ сгниетъ». «Какъ же, любезный братъ, мнѣ поступить?» — «Подними ихъ въ верхній покой». Ты конечно послушался бы дружескаго совѣта и перенесъ бы свои плоды снизу вверхъ; а ты не хочешь послушаться Христа, поучающаго тебя отъ земли перенестъ свои сокровища на небо, гдѣ конечно не возвратится тебѣ то, что ты бережешь на землѣ; ибо Онъ повелѣваетъ тебѣ оставить землю, чтобы ты могъ получить небо, оставить тлѣнное для получения вѣчнаго¹¹).

Мудрость Его повелѣваетъ «приготовлять влагалища невѣшающія и сокровище не оскудѣвающее на небесахъ» (ст. 33). Иначе разсуждаетъ безумный богачъ и поступаетъ по другому плану: «я сломаю житницы мои, и построю большія, и сберу туда весь хлѣбъ мой и все добро мое. И скажу душѣ

бота о нихъ». Но Унгеръ выражается еще лучше: „притча эта описываетъ хищническія заботы богача“.

¹⁰) Ambrose (De Nabuthe, 7); Cf. August Serm. xxxvi, 9.

¹¹) Enarr. in Ps. xlvi, 9; cf. in Ps. xxxviii, 6.

моей: душа! ¹²⁾ много добра лежитъ у тебя ¹³⁾ на многіе годы, пши, пей и веселись!» Имѣя, какъ онъ мечтаетъ теперь, крѣпость и твердыню, гдѣ какъ въ безопаснѣмъ убѣжищѣ онъ можетъ предаться успокоенію отъ трудовъ, гдѣ отнынѣ (чтобъ вложить слово язычника въ уста этого язычника по духу), онъ не станетъ обманывать своихъ прихотовъ (*defrandare genium suum*) и ни въ чемъ не будетъ себѣ отказывать. Иронію и глубокою грустью отзыается эта рѣчь, обращенная не къ тѣлу, а къ душѣ,— къ душѣ хотя способной унизиться до такого раболѣпія предъ тѣломъ, до такого скотоподобія, но которая также была способна услаждаться созерцаніемъ величія Божія и любовью къ Богу и прославленіемъ Его имени ¹⁴⁾). Мудрый царь сказалъ: «не хвались завтрашнимъ днемъ» (Притч. xxvii, 1), а этотъ богачъ хвастается многими годами (ср. Сир. v, 1). Надѣется, подобно Іову, умножить дни свои какъ песокъ морской и скончаться въ гнѣздѣ своемъ ¹⁵⁾ (Іов. xxix, 18). «И не знаетъ онъ, прибавимъ слово сына Сирахова (xi, 18), сколько пройдетъ времени до того, когда онъ оставитъ блага свои другимъ, и умретъ».

Такой именно человѣкъ и теперь предъ нами. Мы слышали, что онъ говоритъ самъ себѣ; теперь мы должны внять тому, что въ это время говорить ему Богъ: «*безумный! въ сию ночь душу твою возьмутъ отъ тебя*». Эпитетъ: «*безумный*» ¹⁶⁾ против-

¹²⁾ Такъ, Феогнисъ: „наслаждайся со мною, любезная душа“—Τέρπεό μοι, φίλε θυμέ.

¹³⁾ *tanquam*

*Sit proprium quidquam, puncto quod mobilis horae,
Nunc prece, nunc pretio, nunc vi, nunc morte supremâ,*

Permitet dominos, et cedat in altera jura.—Horace, Ep. II, 2, 171.

¹⁴⁾ На это прекрасно замѣщаетъ Василій Великій въ своей превосходной проповѣди на эту притчу: „увы! за твою глупость. Если бы у тебя была душа свиньи, то какъ бы ты стала услаждать ее, какъ именно не такъ? Такъ ты скотоподобенъ, такъ невѣжественъ въ отношеніи благъ души, услаждая ее яствами плоти; и то, что должно пойти въ отхожее мѣсто, неужели это именно ты приготовилъ для души?“

¹⁵⁾ Тертулліанъ: „такъ какъ его жатвы были успешны, то онъ помышлялъ о расширѣніи своихъ амбаровъ и о долгихъ дняхъ благоденствія“.

¹⁶⁾ Сенека въ одномъ посланіи (101) о внезапной смерти одного своего багатого знакомаго говоритъ: „какъ глупо строить планы въ жизни! Мы не можемъ распоряжаться собою даже на завтра! Каково же безуміе тѣхъ, которые тѣшатъ себя надеждами на отдаленное будущее! Я куплю, я построю, я дамъ взаймы, я возьму обратно, я зайду должность и затѣмъ буду наслаждаться довольствомъ въ годы старости и утомленія“.

вополагается его самомнѣнію о своей мудрости и предусмотри-
тельности; *въ эту ночь*—многимъ годамъ ожидаемаго имъ bla-
годенствія; этой душѣ, которую онъ намѣревается покойить,
услаждать и пресыщать, изреченъ неумолимый и страшный приго-
воръ: онъ разлучится съ нею болѣзненно¹⁷⁾). Спросить, можетъ
быть, какимъ образомъ Богъ говорилъ ему? Внезапнымъ ли пред-
чувствіемъ приближающейся смерти, страшнымъ ли содроганіемъ
совѣсти, смертнымъ ли недугомъ, въ эту минуту его поразив-
шимъ, или какъ либо иначе? Ни однимъ изъ этихъ способовъ,
судя по значенію словъ приговора. Съ нимъ не случилось ни
какъ съ царемъ Вавилонскимъ, который, произнося устами сво-
ими горделивое слово, услышалъ небесный гласъ, возвѣстившій,
что царство его отъемлется отъ него (Дан. iv, 31); ни какъ съ
Иродомъ, который былъ пораженъ смертнымъ ударомъ въ самый
моментъ его нечестиваго обоготворенія (Дѣян. xii, 23). Ни однимъ
изъ этихъ способовъ, но еще страшнѣе; среди самыхъ его без-
печныхъ размышеній, приговоръ этотъ уже рѣшенъ былъ въ
совѣтѣ Божіемъ¹⁸⁾; ибо такъ Господь на небеси посмѣется за-
мысламъ нечестивыхъ, скоро обращая ихъ въ ничтожество. Здѣсь
poka еще не было такого признака близкаго суда Божія, но въ
ту самую минуту, когда нить его жизни готова была прерваться,
онъ ласкалъ себя долгими годами ненарушимаго благоденствія.

И не просто, какъ переведено по русски, «возьмутъ у него
душу его», но какъ несравненно точнѣе передано въ церковно-
славянскомъ, *«истяжутъ»*: «какъ воды постигнутъ его ужасы,
въ ночи похитить его буря» (Іов. xxvii, 20). Кто же такие тѣ,
которые истяжутъ? Зачѣмъ? Это оставлено въ мучительной
неизвѣстности. Вѣроятно ангелы—мстители, исполнители приго-

Ср. стихи Горация (Carm. II, 18, 17):

„Tu secunda marmora
Locas sub ipsum funus et sepulcri
Immemor struis domos“.

Такъ равнымъ образомъ одна греческая эпиграмма напоминаетъ намъ,
что при всемъ накопленіи богатствъ человѣкъ не способенъ „протянуть мѣру
своей жизни сверхъ положенного ему“.

¹⁷⁾ Витринга (Erklar. der Parab. p. 781) остроумно называетъ богача Нава-
ломъ Нового Завѣта (І Цар. xxy, 25): „Наваль (безумный) имя ему, и безуміе
его съ нимъ“. Ср. ст. 36—38 тамъ съ 20 ст. притчи.

¹⁸⁾ По Гроцію, слова эти обращены къ богачу не какъ откровеніе, но какъ
приговоръ, non revelando, sed decernendo.

вора (сн. Иов. xxviii, 22: «душа его приближается къ могилѣ, и жизнь его къ смерти»), такъ что здѣсь встрѣчается противоположность отшедшей душѣ, которую несли ангелы на лоно Авраама (Лук. xvi, 22). Сила этого *возьмутъ* или *истяжутъ* (ср. Прем. xv, 8) прекрасно объяснена Феофилактомъ: «Подобно безжалостнымъ взимателямъ дани, грозные ангелы взыщутъ долгъ души его, ангелы смерти исторгнутъ душу сопротивляющагося животолюбца. Душу праведника не истяжутъ: онъ предаетъ ее въ руки Бога и Отца довольно и радостно, безъ скорби разстается съ нею, ибо тѣло для него было легкимъ бременемъ. Грѣшникъ, напротивъ, одебелилъ свою душу, прильшившись ею къ землѣ, приготовилъ для нея мучительный разрывъ съ тѣломъ, а потому и сказано, что «душу его истяжутъ отъ него», какъ должникъ предается безжалостнымъ истязателямъ¹⁹⁾ (ср. Иова xxvii, 8: «какая надежда лицемѣру, когда возьметъ Богъ душу его?»). Это не корабль, долго ожидающій въ пристани попутнаго вѣтра и по данному сигналу готовый сняться съ якоря для отплытія въ небо вѣчности; это корабль, сорванный порывомъ бури и разбивающійся объ утесы²⁰⁾».

«Кому же достанется то, что ты заготовилъ?» Онъ собираетъ и не знаетъ кому достанется (Пс. xxxviii, 7), и Соломонъ задолго прежде между суетными заботами, сопряженными съ богатствомъ, указалъ на мучительную неизвѣстность богача о томъ, кому и на какое употребленіе они достанутся: и возненавидѣлъ я весь трудъ мой, которымъ трудился подъ солнцемъ; потому что долженъ оставить его человѣку, который будетъ послѣ меня. И кто знаетъ: мудрый ли онъ будетъ, или глупый? (Екл. п, 18, 19, 21, 26; сн. Пс. xlvi, 6—20; Іер. xvii, 11; Иов. xxviii, 16, 17).

«Такъ бываетъ съ тѣмъ, кто собираетъ сокровища для себя, а не въ Бога богатыетъ». Для самого себя и для Бога суть два полюса, между которыми поставлена душа человѣческая, и, склоняясь къ тому или другому, она предназначаетъ этимъ для

¹⁹⁾ Смотря на эту истину съ другой стороны, іудейскіе ученые говорять, что ангель Гавріиль кротко и поцѣлуемъ принялъ душу этого праведника изъ его устъ; къ этому подходитъ выраженіе *in osculo Domini obdormire*.

²⁰⁾ Ср. неподражаемый 16 разговоръ (Cataplus) Лукіана.

себя одну цѣль и одинъ предметъ своихъ надеждъ и усилій. Стремясь къ первому, она собираетъ сокровища для *себя*. И исходъ этого мы видѣли; человѣкъ и его сокровище ни къ чему не приходятъ. Онъ прилѣпился внутреннимъ своимъ бытіемъ къ тѣлѣнному и вмѣстѣ съ нимъ долженъ погибнуть и сдѣлаться добычею тѣлѣнія. Внѣшнее обогащеніе, поставленное имъ какъ цѣль своего бытія, есть внутреннее оскудѣніе въ томъ, что составляетъ истинное сокровище по отношенію къ Богу: «гдѣ сокровище его, тамъ и сердце его». Согласно св. Писанію, сердце есть истинное сокровище человѣка, или оно свидѣтельствуетъ о его истинной бѣдности. Кто не любить Бога, не сочувствуетъ своимъ братьямъ, тотъ «несчастенъ и жалокъ и нищъ и слѣпъ и нагъ», и придется время, когда онъ убѣдится, что онъ дѣйствительно таковъ, хотя бы онъ и говорилъ теперь: «я богатъ, разбогатѣль и ни въ чёмъ не имѣю нужды» (Апок. ѿ, 17). Онъ нищъ предъ Богомъ; онъ ничего не имѣеть для Бога; онъ ничѣмъ не обезпечилъ себя для будущаго. Съ другой стороны, тотъ только истинно богатъ, кто богатъ въ Богѣ, кто лишь вѣчное и непреходящее сдѣлалъ предметомъ своихъ желаній и усилій. Онъ всѣмъ обладаетъ въ Богѣ, хотя въ мірѣ ничего не имѣеть; умереть для него значитъ не покинуть свое сокровище, а идти къ нему ²¹⁾.

Христосъ, предостерегши слушателей своихъ отъ любостяжанія и зналъ, что оно часто происходитъ отъ недовѣрія къ отеческому промыслу Божію (Евр. хш, 5), поучаетъ затѣмъ, гдѣ имъ находить лучшее противоядіе противъ томительной заботы о будущемъ, а именно, въ самопреданіи себя Его любящему попеченію и заботливости (ст. 22—30), что и составляетъ тѣсную и прекрасную связь между притчею и непосредственно слѣдующими наставленіями.

²¹⁾ Слова св. Кипріана, обращенные къ алчнымъ, заключаютъ въ себѣ истинное истолкованіе этого мѣста (De Op. et Eleem): „тьма безплодія обуяла твою душу, и какъ свѣтъ истины отходить отъ нея, глубокая и густая мгла алчности оставила твою плотскую грудь. Ты плѣнникъ и рабъ твоихъ денегъ, ты хранишь деньги, которыми, какъ бы ты ихъ ни хранилъ, не могутъ сохранить тебя; ты увеличиваешь имѣніе, которое удручаешь тебя тѣмъ сильнѣе свою тяжестью; ты не помнишь, что Богъ отвѣчалъ богачу, который съ безумнымъ восторгомъ гордился изобиліемъ своего хлѣба. Почему ты чрезмѣрно заботишься о своемъ богатствѣ? Почему ты увеличиваешь бремя твоего имѣнія для твоего собственного наказанія, такъ какъ чѣмъ богаче ты въ мірѣ сеѧ, тѣмъ бѣднѣе ты предъ Богомъ“. См. Swicer, Thes. подъ сл. πλούτεω.

Указаніе на вороновъ, которыхъ Богъ питаетъ, хотя они не съютъ, не жнутъ, не имѣютъ ни житницъ, ни хранищъ (ст. 24), составляетъ можетъ быть отдаленное напоминаніе о питаніи пророка Иліи этими птицами, равно и намекъ на свидѣтельство о томъ (3 Цар. xvп, 4, 6).

ПРИТЧА ДВАДЦАТАЯ.

О БЕЗПЛОДНОЙ СМОКОВНИЦѢ.

Лук. хш, 6—9.

ИОСПѢШНАЯ СТРАСТЬ быть первыми вѣстниками несчастныхъ случаевъ, которая конечно происходит отъ нѣкотораго скрытнаго злорадства¹⁾ часто впрочемъ безсознательнаго, побудила кого-то разсказать Господу о новомъ злодѣйствѣ Пилата. Эти вѣстники правильно понимали, что Онъ въ заключеніи предыдущей главы (58, 59) говорилъ о грозномъ судѣ, который навлекаютъ на себя люди своими грѣхами: но, по обыкновенію весьма многихъ, они относили эти слова лишь къ другимъ. О самомъ злодѣйствѣ, которое относится ко времени ссоры между Иродомъ и Пилатомъ (Лук. ххш, 12) и могло быть ея причиной или послѣдствиемъ,—нигдѣ не разсказывается, такъ какъ нельзя предполагать, чтобы подъ этимъ разумѣлось разсѣяніе или умерщвленіе нѣсколькихъ самарянскихъ фанатиковъ, о чёмъ повѣствуетъ Іосифъ Флавій²⁾ и на что указывали нѣкоторые древнѣйшіе комментаторы. Извѣстно, что въ большія празднества вообще приходилось опасаться бунта или по крайней мѣрѣ беспорядковъ, и противъ этого принимались разныя предосторожности, такъ какъ одной искры было достаточно для того, чтобы воспламенить таившуюся вражду іудеевъ къ ненавистному владычеству римлянъ и вызвать строжайшее возмездіе со сто-

¹⁾ Греческому термину ἐπιχαίρεσις вполнѣ соответствуютъ русскій: „злорадство“ и нѣмецк. Schadenfreude.

²⁾ Antt. xvп, 4. 1.

роны римскихъ властей³⁾). Ни сколько не удивительно, что между безчисленными, послѣдовавшими затѣмъ жестокостями та, о которой здѣсь говорится, была не болѣе какъ капля въ великомъ морѣ, а потому и исторія умалчиваетъ о ней. Взрывъ мятеjnаго духа, столь свойственного галилеянамъ⁴⁾), могъ служить поводомъ или извиненiemъ этого убийства, которое притомъ вѣроятно произошло не въ Галилѣѣ, гдѣ эти люди, поданные Ирода (Лук. xxii 7—12), не могли подвергнуться жестокости Пилата, но въ Іерусалимѣ, единственномъ мѣстѣ, гдѣ приносились жертвы (Лев. xvi, 8, 9; Второз. xii, 26, 27; Іоан. iv, 20). При этомъ замѣчательно самое выраженіе, въ какомъ передано было обѣ убийствѣ галилеянъ, именно, что «кровъ ихъ Пилатъ смѣшиалъ съ жертвами ихъ», т. е. кровь самихъ жертвоприносителей съ кровью закланнныхъ животныхъ⁵⁾). Этю подробностью рассказчики, вѣроятно, особенно указывали какъ на обстоятельство, бывшее явнымъ знакомъ гнѣва Божія на погибшихъ. Если люди гдѣ и когда либо могли находить себѣ безопасное убѣжище, то конечно у подножія алтаря и въ самомъ дѣйствіи жертвоприношенія Богу. Но въ настоящемъ случаѣ вѣстники, подобно друзьямъ Іова, которые гадали о какихъ то важныхъ преступленіяхъ, будто бы навлекшихъ на него столь страшная бѣдствія, думали, что и здѣсь какая-то ужасная скрытая вина была причиной, что самая ихъ жертва вмѣнена имъ во грѣхъ, и что она не умилостивила, а еще болѣе прогнѣвила Бога, такъ что сами они содѣлались очистительными жертвами и кровь ихъ долженствовала омыть самое ихъ жертвоприношеніе.

Такъ или иначе разсуждали они о погибшихъ, но Господь, опровергая ихъ жестокосердое заключеніе, сказалъ имъ на это:

³⁾ Antt. xx, 5, 3.

⁴⁾ Іосифъ Флавій представляетъ галилеянъ промышленнымъ и храбрымъ народомъ. Они были въ нѣкоторомъ презрѣніи у іудеевъ, частію вслѣдствіе смѣшения съ жившими между ними язычниками, такъ что и страна ихъ называлась Галилея „язычниковъ“ (Мате. ii, 15; см. 1 Макк. 1, 15. Галілæа ἀλλοφύλων), частію за несоблюденіе закона и преданія (Іоан. vii, 52; см. 1, 46; Деян. ii, 7). Дialectъ ихъ былъ грубъ и отличался отъ Іерусалимскаго (Мате. xxvi, 73). Lightfoot, Chorograph. Cent. lxxxvi, 87. Keim, Jesu v. Nazara, vol. 1, pp. 307—318.

⁵⁾ Іосифъ Флавій описываетъ кровопролитіе, произшедшее лѣтъ за 30 предъ симъ при Архелаѣ, сыпѣ Ирода В. Antt. xvi, 9, 3.

«Думаете ли вы, что сіи галилеянне были грѣшнѣе всѣхъ галилеянъ, что такъ пострадали?»

Онъ не отрицаеть, что они были грѣшники, по справедливости заслужившия такого, или еще большаго Божескаго посѣщенія; но что гибель ихъ ни мало не доказываетъ, что они были грѣшнѣе всѣхъ своихъ согражданъ; а потомъ, по обыкновенію (Лук. xiii, 23; Иоан. xxii, 22), побуждаетъ Своихъ слушателей, не осуждая другихъ, обратить вниманіе на самихъ себя: «Нѣть, говорю вамъ, если не покаетесь, всѣ также погибнете». Таковъ именно урокъ для насъ самихъ, преподаваемый намъ бѣдствіями, постигающими другихъ; онъ громко и строго призываютъ насъ къ покаянію. Не ставя себя выше страдальцевъ, какъ будто мы праведнѣе ихъ и потому избавлены отъ подобныхъ скорбей, размыслимъ лучше, что несчастія, случающіяся съ другими, могутъ постигнуть и насъ самихъ. Притомъ, научаясь сознавать въ себѣ горький корень грѣха, мы чувствуемъ, что если въ другихъ онъ приносить пагубные плоды, то и въ насъ самихъ среди подобныхъ искушеній могутъ созрѣть столь же или еще болѣе пагубные. Чувство это предохранитъ насъ отъ презорства къ постигнутому барою грѣшнику. Мысли человѣка, научившагося познавать самого себя, обращаются на его собственную жизнь, на его собственное сердце. Въ наказаніи, постигшемъ ближняго, онъ увидить участъ, которалъ могла постигнуть и его,—предостереженіе, спасительное для души. Онъ не станетъ отрицать, какъ и Христосъ не отрицаеть здѣсь внутренней связи между страданиемъ и грѣхомъ; но это есть грѣхъ цѣлаго человѣчества, связанный съ страданиемъ всего человѣческаго рода, а не безусловно грѣхъ извѣстнаго лица съ своею отдаленою частію въ общемъ міровомъ страданіи ⁶⁾). Онъ не только не отрицаеть этой связи,

⁶⁾ Штраусъ (Leben Jesu, vol. II, pp. 84—90) называетъ связь между грѣхомъ и карою „вульгарнымъ еврейскимъ понятіемъ“, отъ которого это повѣтствование съ первого взгляда ограждаетъ Господа, но которое (Мате. ix, 2; Иоан. V, 14) снова Ему приписывается. И Христосъ, и все Писаніе подтверждаютъ, что все бремя бѣдъ, тяготѣющее надъ человѣчествомъ, есть слѣдствіе совокупности его грѣховъ, и не отрицаеть Онъ связи между грѣхомъ и страданиемъ въ жизни человѣка. Онъ не признаетъ только за людьми власти решать обѣ этой связи и произносить приговоръ въ извѣстныхъ случаяхъ. Это не вульгарное понятіе, а глубокое убѣжденіе всего человѣчества, это истина, проникшая во всѣ языки; истина, которую люди могутъ забывать или не признавать въ счастіи, по къ которой

но чѣмъ болѣе въ немъ развито христіанское сознаніе, тѣмъ болѣе тѣсною и внутреннею она представляется ему. При всякомъ новомъ проявленіи нравственнаго или материальнаго зла, такъ часто встрѣчающагося въ мірѣ, удалившемъся отъ Бога, онъ будетъ снова оправдывать Бога, какъ виновника всякаго добра; является ли Онъ такимъ отрицательно, посыпая бѣдствіями человѣка—грѣховную тварь, отдѣлившуюся отъ Бога, или положительно, ниспосыпая блаженство человѣку, искупленному и возсоединенному съ Богомъ.

Преблагословенный Господь нашъ для большаго уясненія затронутой истины и Самъ представляетъ примѣръ внезапнаго разрушенія, стоявшаго жизни многимъ: «думаете ли, что тѣ восемнадцать человѣкъ, на которыхъ упала башня Силоамская и погубила ихъ, виновнѣ были (или буквально: наиболѣе задолжавшіе)—Мате. v, 25; vi, 12, xvi, 24; Лук. viii, 41) всѣхъ живущихъ въ Іерусалимѣ?» И въ этомъ случаѣ жестокія обвиненія были неуивѣтны. Но какъ никто не могъ произнести приговоръ, что погребенные подъ развалинами башни были изъ всѣхъ наиболѣе виновными, такъ и здѣсь, быстрыя и внезапныя катастрофы должны считаться призваніемъ къ покаянію; частію потому, что всѣ они напоминаютъ о непрочности жизни, а слѣдовательно и о возможной для каждого близкой кончинѣ, всего же болѣе пробуждаютъ чувство и сознаніе грѣха. Ибо всѣ разрушительные явленія природы: пожаръ, потопъ, землетрясеніе и буря, всѣ страшныя случайности, подобныя паденію башни, все это суть частныя свидѣтельства того, что все твореніе подчинилось суетѣ вслѣдствіе грѣхопаденія человѣка (Рим. viii, 20, 21), въ нихъ слышится грозное предостереженіе грѣшникамъ: «если не покаетесь, всѣ также погибнете».

Близкое сходство между двумя приведенными примѣрами бѣдствій и участью, которой дѣйствительно подвергались мятежные іудеи, народъ, упорно отказавшійся повиноваться этому призванію и покаяться, едва-ли было случайно, и обязываетъ насть они обращаются во дни искушеній и невольно провозглашаютъ ее и исповѣдуютъ: „мы наказываемся за грѣхи“ (Быт. xl, 21; ср. 3 Цар. xviii, 18; Суд. 1, 7). Странно, что варварскіе островитяне Милета въ нравственномъ созерцаніи такъ много опередили германскаго профессора (Дѣян. xxviii, 4). Hengstenberg, Authentie d. Pentateuches, vol. II. pp. 577, 599.

показать это сдѣланное Господомъ сближеніе, во всей его силѣ. Въ самомъ дѣлѣ и они «*такжে*» погибли, тотъ же самый видъ насильственной смерти постигъ ихъ. Какъ башня Силоамская упала и раздавила восемнадцать жителей Иерусалима, такъ точно тысячи раздавлены были въ послѣднюю осаду и во время приступа подъ развалинами ихъ храма и города; тысячи были пронзены римскими копьями—или, еще ужаснѣе, погибли отъ меча междуусобныхъ партій ⁷⁾) во дворѣ храма, во время приготовляемыхъ жертвоприношеній, такъ что буквально «кровь ихъ смѣшалась съ жертвами ихъ».

Эти два бѣдствія могли служить предвѣстіемъ приговора, произнесеннаго надъ всѣмъ іудейскимъ народомъ. Еслибы они приняли это предостереженіе къ сердцу и принесли плоды, достойные покаянія, приговоръ этотъ могъ бы быть еще отвращенъ, но въ противномъ случаѣ эти начала скорбей должныствовали привести наконецъ къ бѣдствію, когда уже не было мѣста раскаянію. Между тѣмъ въ этихъ ударахъ, которые до сихъ поръ на нихъ падали не для истребленія ихъ, но для спасительного вразумленія, имъ надлежало видѣть опыты долготерпѣнія Божія, потому что Богъ не хочетъ погибели грѣшника, и, говоря словами Ольсгаузена, строгая и укоризненная бесѣда Господа заключена притчею, являющею высокое человѣколюбіе милосерднаго Сына человѣческаго. Онъ—Ходатай человѣка, предъ правосудіемъ небеснаго Отца—даетъ ему время принести покаяніе. Чрезъ все священное Писаніе проходитъ мысль объ отдаленіи срока суда Божія для обращенія человѣка къ исправленію: сто двадцатилѣтній срокъ былъ данъ предъ потопомъ (Быт. vi, 3); Авраамъ просилъ за содомлянъ (Быт. xviii, 24); разрушеніе Иерусалима послѣдовало черезъ сорокъ лѣтъ послѣ Вознесенія Господа, а время втораго пришествія Христова опредѣляется и отсрочивается долготерпѣніемъ Божіимъ (2 Петр. iii, 9).

Итакъ предъ нами притча о Божіемъ долготерпѣніи и Его строгомъ правосудіи. «И сказалъ сю притчу: *Никто имѣлъ въ винограднике своемъ посаженную смоковницу*». Эта особенность смоковницы, посаженной въ виноградникѣ, не согласная съ

⁷⁾ Ioseph. B. J. V. 1. 3: Πολλοὶ... τῶν θυμάτων ἔπεσον αὐτοῖ (многие даже пали предъ жертвенникомъ). (Срав. п. 2, 5).

европейскими понятіями о сплошной массѣ виноградныхъ лозъ, покрывающихъ холмы, очень обыкновенна въ Палестинѣ, гдѣ на хлѣбныхъ поляхъ, въ виноградникахъ, и всюду, гдѣ допускаеть свойство почвы, растуть смоковницы и яблони⁸). Виноградникъ означаетъ здѣсь міръ, а не царствіе Божіе, какъ въ притчѣ «о злыхъ виноградаряхъ». Среди народовъ міра іудеи были поставлены какъ народъ избранный, долженствовавшій принести болѣе плода, болѣе прославить имя Божіе (Втор. IV, 6). Но, будучи непосредственно обращена къ нимъ, она имѣеть также всемірное приложеніе, ибо какъ Израиль служить представителемъ всѣхъ и каждого въ послѣдующія времена избранныхъ для ближайшаго познанія Бога, такъ и здѣсь назидательный урокъ преподается для церкви изъ язычниковъ и для всякой христіанской души въ отдѣльности⁹) (Ср. Мате. III, 2; Иоан. XV, 2).

«И пришелъ искать плода на ней, и не нашелъ». Въ св. Писаніи постоянно встрѣчается это прекрасное уподобленіе человѣка съ его дѣлами дереву, приносящему плодъ¹⁰), ибо древесные плоды, какъ и дѣйствія человѣческія, суть произведенія внутренняго организма, проявленія внутренней жизни, а не что либо случайное, извнѣ привходящее и приданочное (Пс. I, 3; Іер. XXII, 8; Иоан. XV, 2—4, 5; Рим. VІІ, 4). Это подобіе уясняетъ три рода дѣлъ, о которыхъ упоминается въ Писаніи, а именно: *добрая плода добрыя*¹¹)—это плоды, которые даетъ доброе древо по-

⁸) Stanley, Sinai and Palest. p. 413.

⁹) Св. Амвросій (Exp. in Luc., VI, 171): „что сказано о іудеяхъ, того, думаю я, должны всѣ остерегаться, а мы наиболѣе, чтобы плодородное мѣсто церкви не праздно занимать, приносить внутренніе плоды, плоды цѣломудрія, союза, взаимной любви и дружества въ общемъ лонѣ церкви заключенные, да не повредить имъ вѣтеръ, не побить градъ, не изсушить зной корыстолюбія, не зальть дождевая влага“.

¹⁰) Bengel, de Matt. VII, 16: „плодъ человѣка, какъ и дерева, есть то, чѣмъ онъ изобилуетъ, какъ результатъ природы, доброй или худой, проникающей всѣ его внутреннія способности. Ученіе, извлеченнное изъ различныхъ источниковъ и висящее липъ на языкахъ, не есть плодъ; но все, что какой либо учитель производить изъ собственного своего сердца, какъ въ словѣ, такъ и въ дѣлѣ, какъ нечто такое, что истекаетъ изъ его внутренняго существа, подобно молоку, источаемому матерью изъ своей собственной груди—это есть дѣйствительный плодъ“. Объ этомъ же предметѣ у бл. Августина есть превосходная проповѣдь (Serm. VІХІІ).

¹¹) Ἔργα Θεοῦ (Иоан. VI, 2); καλὰ ἔργα (Тит. II, 7); ἀγαθὰ ἔργα (1 Тим. II, 10); ἔργα πίστεως (1 Фесс. I, 3).

роду своему; *дѣла мертвыя*¹²), привлекательныя по наружности, но не сердечныя, не дѣла свободы обновленного человѣка, какъ будто подвѣзные плоды: разглашаемыя милостыни, молитвы на показъ людямъ; *дѣла злыя*¹³)—темные плоды повредившагося дерева, по роду своему подобно ему испорченныя. И вотъ тѣхъ добрыхъ плодовъ здѣсь вовсе не находилось, іудейская смоковница, по истинѣ, была обильна плодами двухъ послѣднихъ родовъ.

Что здѣсь разсказано въ переносномъ смыслѣ, то самое въ другомъ случаѣ очень разительно осуществилось въ дѣйствіи (*ergo realis*), когда Господь, въ послѣдніе дни своего служенія, «увидѣвъ издалека смоковницу, покрытую листьями, пошелъ, не найдетъ ли чего на ней» (Мар. xi, 13). Но, подобно хозяину виноградника, «ничего не нашелъ». Давно уже пророки укоряли народъ свой, что, будучи поставленъ для принесенія обильныхъ плодовъ во славу Божію, онъ вовсе не исполнилъ своего назначенія, не принося плодовъ или принося очень горькіе (Ис. v, 27; Іер. xv; Іос. x, 1); и теперь величайшій изъ пророковъ скрытно повторяетъ то же обвиненіе.

«*И сказалъ виноградарю: вотъ, я третій годъ прихожу искать плода на этой смоковнице, и не нахожу.*» Подъ этими «тремя годами» Бл. Августинъ разумѣеть времена естественного закона, закона писанаго,—а теперь наконецъ времена благодати. По Феофилакту, «Христосъ приходилъ трижды, въ лицѣ Моисея, въ лицѣ пророковъ и наконецъ пришелъ Самъ; Онъ приходитъ также, если прилагать притчу къ жизни человѣческой,—въ младенчествѣ, мужествѣ и старости». Ольсгаузенъ видѣть здѣсь три года открытаго служенія Господа на землѣ; но уже Гроцій замѣтилъ, и не безъ основанія, что ежели «три года» суть хронологическіе, то и оставленіе «на этотъ годъ», или срокъ, теперь дарованный, также долженъ быть хронологическій; а между тѣмъ *не одинъ*, а *сорокъ лѣтъ* милосердія дарованы были іудеямъ, пока наконецъ не пришли римляне и не отняли у нихъ ихъ имя и място.—«*Сруби ее*» (см. Ис. v, 5, 6; Мате. vп, 19;

¹²) *Ἐργα νεκρὰ* (Евр. ix, 14), а иногда *ἔργα νόμου* (Гал. ii, 16).

¹³) „*Злыя дѣла*“ (1 Іоан. ш, 12), „*дѣла тьмы*“ (Рим. xш, 12), „*дѣла плоти*“ (Гал. v, 19).

Лук. xix, 41—44), на что она и землю занимаетъ». Зачѣмъ дереву стоять долѣе, когда оно безплодно¹⁴⁾? Въ этомъ вопросѣ¹⁵⁾ заключается нѣчто болѣе простаго замѣчанія о напрасномъ занятіи земли, на которой могло бы рости плодоносное дерево. Безплодное дерево упраздняло землю и, вреднымъ образомъ затѣняя, похищало изъ земли питательную влагу, нужную для деревъ, не безполезно растущихъ. Такъ было съ іудейскою церковью, которая не только сама не приносila благотворнаго плода праведности, но безславила даже имя Божіе между язычниками (Римл. II, 24). Іudeи, препятствуя разными путями распространенію истиннаго Богопознанія между народами, вредно дѣйствовали на нихъ своею оскорбительною гордостію и лицемѣріемъ (Мате. xxviii, 13, 15). Это сужденіе, вѣрное по отношенію къ ихъ церкви, не менѣе вѣрно и по отношенію къ каждому отдѣльному грѣшнику, который безполезенъ для дѣлъ Божіихъ самъ по себѣ, а сверхъ того своимъ вреднымъ примѣромъ, своими развращенными правилами служить камнемъ преткновенія для другихъ на пути спасенія. Въ приказаніи: «сруби ее», по толкованію св. Василия Великаго, слышится голосъ милосердія Божія къ людямъ; ибо наказаніе Божіе совершается не тайно или безмолвно, но самою угро佐ю уже предостерегаетъ и приглашаетъ грѣшника къ показанію. Древняя знаменательная пословица, такъ остроумно выражавшая неслышное приближеніе Божескаго суда („di laneos habent pedes“, — у боговъ шерстяныя ноги), вѣрна для другихъ, не вѣрна для тѣхъ, кто имѣеть уши для того, чтобы слышать. Прежде чѣмъ срубаютъ дерево, при корнѣ его полагается сѣкира (Мате. III, 10), готовая для немедленнаго употребленія; она положена

¹⁴⁾ Τιατὶ καὶ τὴν γῆν καταργεῖ; Ut quid *etiam* terram occupat? (Вульгата). Или лучше Quare insuper terram reddit sterilem? Warum macht es *auch noch* das Land unfruchtbar? (Де-Ветте) Григорій Великий (Hom. 31 in Evang.): „послѣ того, какъ оно разрушило себя, возникаетъ вопросъ, почему оно будетъ обременять другихъ?“ Бенгель: „оно не только не имѣеть никакой пользы, но также отнимаетъ влагу, которую лозы могли бы всасывать въ себѣ изъ земли, затѣняетъ солнце и напрасно занимаетъ землю“.

¹⁵⁾ Катаргѣю, любимое слово ап. Павла, встрѣчающееся у него 26 разъ, а кромѣ того еще только однажды въ Н. З.—Григорій Великий говоритъ: „поверхъ почвы дерево это не плодно, и подъ поверхностью почва истощается. Тѣнь неплодного дерева дѣлается все болѣе густою, и солнечному свѣту не дается возможности проникать въ почву“. Корнелій а Ляпиде: „оно дѣлаетъ почву безжизненною и

жена, но для того, чтобы это знаменіе угрозы могло отвратить исполненіе (Парал. xxxiii, 10) ¹⁶).

Виноградарь, который заступается за дерево и хотѣлъ бы милостиво пріостановить, а если можно, совсѣмъ отвратить приговоръ, говоря: «господинъ! оставь ее и на этотъ годъ, пока я окопаю ее и обложу навозомъ», очевидно есть Самъ Сынъ Божій, Ходатай за человѣковъ (Іов. xxxiii, 23; Зах. 1, 12; Евр. viii, 25). Не должно однако понимать это въ томъ смыслѣ, будто Отецъ и Сынъ не согласны въ мнѣніи о грѣшникахъ, что совѣтъ Отца есть гнѣвъ, а совѣтъ Сына милосердіе; ибо праведность и любовь не суть лишь качества Того, Кто есть сама праведность и сама любовь; поэтому въ Немъ одно не можетъ быть противопоставлено другому, будучи Его сущностью. Между тѣмъ, избѣгая одного заблужденія, мы не должны впадать въ противоположное, ослабляя въ глазахъ нашихъ дѣйствительность гнѣва Божія противъ грѣшника, дѣйствительность жертвы Христа, не только по отношенію къ людямъ, но и по отношенію къ Богу; ибо страданія Христа умилостивляютъ Бога, а не свидѣтельствуютъ только о любви Бога къ грѣшникамъ. Какъ примирить эти двѣ истины и какъ избѣжать помянутыхъ двухъ заблужденій, это явствуетъ изъ Писанія: «Агнецъ, закланный отъ созданія міра» (Апок. xiii, 8), «предназначенный еще прежде сотворенія міра» (1 Петр. 1, 20). Жертва, по необходимости, принесенная виѣшнимъ образомъ и въ опредѣленное время въ совѣтъ Того, Кто принесъ и Кто принялъ, имѣла мѣсто прежде всѣхъ временъ или лучше виѣ времени, такъ что мы не можемъ представить человѣка несозерцаемымъ во Христѣ Богомъ; совѣтъ Божескій не измѣнялся въ отношеніи къ человѣку ¹⁷), поелику Тотъ, Кто видитъ конецъ въ самомъ началѣ, искони ви-

безплодно не только свою тѣнью, но также и своими корнями, которыми оно отнимаетъ отъ сосѣднихъ лозъ влагу почвы». Тоже самое говорится и у Шекспира: „вредные верески безъ пользы истощаютъ плодородіе почвы и отнимаютъ ее у полезныхъ цвѣтовъ“.

¹⁶⁾ Августинъ: „если бы онъ желалъ разрушать, онъ оставался бы молчаливъ. Ибо никто желающій ударить не говоритъ: берегись!“ Златоустъ (De Poenit. Hom. 7): „онъ угрожаетъ наказаниемъ, чтобы мы избѣгали искушающаго наказанія. Онъ устрашаетъ словами, чтобы не пришлось ему наказывать насть дѣлами“.

¹⁷⁾ Августинъ (Serm. cciv, 2): „сострадательный пробуждаетъ страдательнаго. Ибо тотъ, кто хотѣлъ показать себя сострадательнымъ, самъ противопоставилъ себѣ сострадательнаго“.

дѣлъ его примиренного и возстановленного въ Сынѣ (Рим. xiv, 25, 26). Съ этой точки зре́нія мы и должны рассматривать перво-священническое ходатайство Христа, имѣвшее спасительную силу до восшествія Его отъ земли на небо, и тамъ представшаго за насъ предъ Богомъ; къ этому представительству должно относить долготерпѣніе Божіе къ грѣшникамъ, попущеніе грѣховности въ ветхозавѣтномъ мірѣ и наступившее *отпущение* (Рим. iii, 25) чрезъ совершившееся искупленіе «во Христѣ Іисусѣ»¹⁸⁾; «колеблется земля и всѣ живущіе на ней: Я утвержда столпы ея» (Пс. lxxiv, 4). Многіе изъ отцевъ церкви видятъ въ этомъ или представительство Церкви въ ея здравыхъ членахъ за немощныхъ, или представительство Церкви за міръ¹⁹⁾). Такое представительство несомнѣнно имѣть важное значеніе предъ Богомъ (какъ обѣ этомъ свидѣтельствуютъ: Быт. xviii, 23—33; xx, 7; Исх. xxxii, 11; Йов. xlii, 8; 1 Цар. xii, 19—23; 4 Цар. xix, 4, 20; Іер. xv, 1; 1 Тим. ii, 1—4; Іак. v, 14—28; 1 Иоан. v, 16). Не исключая безусловно здѣсь этого представительства, мы должны прежде всего и преимущественно относить его къ единому Ходатаю, на представительствѣ котораго должны основываться всѣ другія. Но, будучи Ходатаемъ, Онъ вмѣстѣ есть и исполнитель приговора. Только Онъ, поставленный Судіею міра, рѣшилъ участъ безплодной смоковницы («сруби ее»); такой власти не могло быть дано человѣку (Мате. xiii, 29, 30).

Этотъ великий Ходатай представительствуетъ за людей, но не для того, чтобы они, продолжая грѣшить, оставались ненаказанными, а чтобы временно отдалить приговоръ, и такимъ образомъ испытать, обратятся ли грѣшники и раскаются ли. Ходатайство Его вѣрно выражено застушеніемъ виноградаря за безплодное дерево, не для того однако, чтобы оно праздно занимало мѣсто, оставалось по прежнему безплоднымъ (въ этомъ послѣднемъ случаѣ онъ признаетъ приговоръ совершенно справедливымъ²⁰⁾); Онъ проситъ

¹⁸⁾ О различіи между πάρεσις (Рим. iii, 25) и ἀφεσις ἀμαρτιῶν см. Synonyms of the New Testament. § 33.

¹⁹⁾ Такъ, Августинъ (Serm. cx, 1): „виноградарь, дѣлающій это заступничество, есть образъ каждого святаго, который самъ будучи внутри церкви, молится о тѣхъ, которые вѣрѣя“.

²⁰⁾ August. Serm. xc, 4: Dilata est securis, noli esse secura—„ударъ топора отстраняется, но не считай себя совершенно безопаснымъ“. То же въ др. мѣстѣ:

только годичнаго срока: «не принесет ли плода ²¹⁾; если же не принесет, то въ следующий годъ срубиши ее».

Въ продолженіе этого года онъ окопаетъ ее и обложитъ навозомъ, какъ и теперь это дѣлаютъ съ апельсинными деревьями на югѣ Италии. Эти вспомогательныя средства соотвѣтствуютъ различнымъ кроткимъ мѣрамъ, предпринимаемымъ для исправленія народовъ и отдельныхъ людей ²²⁾). Такъ, предъ потопомъ Ной проповѣдывалъ покаяніе,—передъ великою катастрофою іудейскаго народа нѣкоторые изъ его величайшихъ пророковъ, напр. Іеремія—передъ покореніемъ Іерусалима халдеями, а предъ своимъ конечнымъ разсѣяніемъ они могли внимать ученію Христа и Его апостоловъ. Послѣднее и разумѣется здѣсь, какъ обильнѣйшій даръ благодати, какъ сопствѣ Духа, слѣдовавшее за смертью, воскресеніемъ и вознесеніемъ Господа. «Если они не сдѣлялись лучшими, толкуетъ Феофилактъ, чрезъ законы пророковъ, и не принесли плодовъ покаянія, то увлажу ихъ Моимъ ученіемъ и страданіями, когда отъ ихъ воли будетъ зависѣть явить плоды послушанія». Когда бы исторіи отдельныхъ лицъ были написаны такъ же обширно, какъ исторіи народовъ и церкви, мы бы чаще замѣчали, что къ нимъ прилагаются одинъ и тѣ же истины; мы бы замѣтили въ жизни людей рѣшительные моменты, отъ которыхъ зависитъ все ихъ будущее,—это именно время благодатныхъ посѣщеній, которыя они не должны оставлять незамѣченными, и которыми должны пользоваться. Для іудейскаго народа такою эпохой посѣщенія были служенія Господа и Его апостоловъ (Лук. xix, 42); это было послѣднее удобрение почвы для смоковницы, столь долго остававшейся безплодною. И вотъ, дни милосердія кончились, и она неумолимо была посѣчена. Въ самой притчѣ Господь не утверждаетъ положительно, до конца ли останется смоковница безплодною, и допускается иное предположеніе—«не принесетъ ли плода»; такимъ образомъ дверь покаянія

Distulit securitatem, non dedit securitatem (Онъ отложилъ ударъ топора, но не далъ тебѣ полной безопасности). Мѣста, въ которыхъ встречается игра словами *securis* и *securus*, едва ли могутъ быть переведены съ точностью.

²¹⁾ Тотъ же самый смыслъ съ предположеніемъ частички *еъ* или какого либо другаго подобнаго слова встречается въ Лук. xxii, 42 и у Фукидита ш. 3.

²²⁾ August. Serm. ccclv, xi, 1: *Sordes cultoris: dolores peccatoris.* Ср. Ambros. de Poenit. п. 1.

нія остается еще отверстою; выражено признаніе свободной воли человѣка и отдана ей справедливость; грѣшники не отвергаются, если только, по своей злой волѣ упорствуя въ невѣріи и жестокосердіи, сами не навлекутъ на себя неизбѣжнаго и страшнаго приговора ²³).

ПРИТЧА ДВАДЦАТЬ ПЕРВАЯ.

О ВЕЛИКОЙ ВЕЧЕРИ.

Лук. xiv, 15—24.

ИЗЛИШНЕ было бы доказывать, что эта притча и та, которая изложена ев. Матеемъ (ххп, въ 1—14), существенно различаются между собою какъ по своей цѣли, такъ и по вызвавшимъ ихъ обстоятельствамъ.

Въ настоящемъ случаѣ Господь былъ приглашенъ однимъ изъ начальниковъ фарисейскихъ вкусить хлѣба (ст. 1). Это было не простое обыкновенное угоженіе. Столъ былъ богатый и пышный. Тутъ, вѣроятно, собрались друзья, родственники и богатые соседи хозяина (ст. 12) (между которыми происходили споры за первое мѣсто ¹). Между этими гостями, какъ можно думать, большою частію непріязненными къ молодому галилейскому Учителю, однако же нашелся одинъ, который не могъ не выразить своего сочувствія къ

²³) Rosenthaler, Das Alte und Neue Morgenland, vol. v. p. 187 приводить изъ арабскаго писателя симпатическое средство, чтобы сдѣлать безплодное дерево плодоноснымъ: „Ты долженъ взять топоръ и идти къ дереву съ своимъ другомъ, которому ты скажешь: я хочу срубить это дерево, потому что оно безплодно. А онъ отвѣтитъ: не дѣлай этого, въ этомъ году оно навѣрно принесетъ плодъ. Но тогдѣ говорить: это нужно такъ, его нужно срубить, и затѣмъ дѣласть по стволу дерева три удара обухомъ топора. Его другъ удерживаетъ его, говоря: нѣтъ, не дѣлай этого; въ этомъ году ты навѣрно получишь плодъ отъ него, только имѣй терпѣніе и не торопись срубать его; если оно и опять не принесетъ плода, то тогда и сруби его. Тогда дерево несомнѣнно сдѣлается плодоноснымъ въ томъ году и принесетъ плодъ обильно“ Ср. Rückert, Brahmanische Erzähungen; Sd. Sacy, Chrest. Arabe, vol. II. p. 379; то же встрѣчается въ собраніи трактатовъ De re rustica, подъ названіемъ Geoponica.

¹) Страсть гоняться за подобными почетнѣшими мѣстами Феофрастъ называетъ *μικροφιλοτѣрпіа* (мелочное самолюбіе). См. Беккеръ, Charicles, vol. I p. 427.

словамъ Господа (ст. xv). Но въ его заявлениі тѣмъ не менѣе было иѣкоторое чувство самоудовлетворенности. Если читать его заявленіе помимо всякой связи съ послѣдующей притчей, кото-рая, какъ выразительно говорится, обращена была именно къ нему, то у него очевидно не было никакого опасенія за свое мѣсто среди тѣхъ, что «вкусять хлѣба въ царствѣ Божиѣмъ». И однако-же было совершенно возможно, что въ самый рѣшительный моментъ онъ могъ лишиться блаженства, о которомъ онъ говорилъ такъ назидательно; довольный настоящимъ, земнымъ, онъ могъ отказатьться подняться въ тотъ горній міръ, куда его приглашали.

Къ нему то, а въ его лицѣ и ко всѣмъ намъ Христосъ благово-лилъ обратиться съ слѣдующею притчею: «*Одинъ человекъ сдѣ-лалъ большой ужинъ и звалъ многихъ*». Нерѣдко толковали, что подобно тому, какъ этотъ пиръ происходилъ вечеромъ, такъ и при наступленіи великаго вечера въ послѣднее время (1 Иоан. п, 18; 1 Кор. х, 11) пришелъ Христосъ и звалъ людей къ участію въ еван-гельскихъ блаженствахъ. Но это значило бы давать слишкомъ широкое значеніе слову, принадлежащему къ разговорному языку, слову, которое и у позднѣйшихъ грековъ преимущественно означаетъ ужинъ и здѣсь имѣть смыслъ лишь главной дневной тра-пезы. Люди такъ мало расположены къ небесному, что для при-влеченія ихъ отъ житейскихъ предметовъ къ божественнымъ, Го-сподь нашъ духовную пищу представляеть въ видѣ тѣлесной ²⁾). *Многие*, которыхъ велѣль пригласить богатый человѣкъ, суть іudeи ³⁾), не въ качествѣ цѣлаго народа, а лишь тѣ, которыхъ можно считать наиболѣе расположеннымъ къ принятію истины,

²⁾ Григорій Вел. въ словѣ на эту притчу (Hom. 36 in Evang.) начинаетъ прекраснымъ вступленіемъ о различіи между тѣлесными и нравственными удо-вольствіями. Первые воспѣваниютъ въ человѣкѣ сильное желаніе и по наслажде-ніи ими оставляютъ тоску и скучу; послѣднія кажутся слабыми и ничего не обѣ-щающими, но затѣмъ, чѣмъ болѣе наслаждается ими человѣкъ, тѣмъ большую вкушаютъ радость и не знаетъ пресыщенія.

³⁾ *Καλεῖν*, vocare, есть техническое слово для приглашенія на праздне-ство и на пиршество (Матео. ххи, 3; Иоан. п, 2; 1 Кор. х, 27). Чрезъ него же ап. Павель выражаетъ соединеніе виѣшняго зова и внутреннее духовное влеченіе по волѣ Божией, призывающаго въ царствіе Его, въ соотвѣтствіе глаголу *έλκειν* у ев. Иоанна (чт, 44; хп, 32). То и другое выражаютъ, что могущество, дѣйствую-щее на волю человѣка, есть нравственное существо; онъ способенъ и свободенъ идти и не идти на зовъ, можетъ противиться зову. Это привлеченіе виѣшнимъ словомъ и внутреннимъ духомъ и составляетъ (2, 1, 9), *χλῆσις τοῦ Θεοῦ* (Рим. xi, 29), *χλῆσις ἐποράγιος* (Евр. ш, 1), *ἡ ἀνωχλῆσις* (Фил. ш, 14).

люди, наиболѣе религіозные, слѣдовательно стражи и хранители вѣры, священники и старѣйшины, книжники и фарисеи въ противоположность мытарямъ и грѣшникамъ, презрѣннѣйшему классу народа, очередь которыхъ наступаетъ послѣ того, какъ первозванные не уважили приглашенія.

«*И послалъ раба своею сказать званнымъ: идите, ибо уже все готово*». По мнѣнію нѣкоторыхъ, самое напоминаніе гостямъ о наступлениі пиршства обнаруживаетъ уже, что они мало цѣнили приглашеніе. Но это несправедливо и, какъ уже было показано, объясняется тогдашимъ обычаемъ; пренебреженіе къ сдѣланной имъ чести и нарушеніе данного слова, которое можно предполагать здѣсь,—начинается съ ихъ извиненія явиться на пиршество. Въ исторіи міра была эпоха, когда болѣе чѣмъ въ какое либо другое время надлежало сказать—*все готово*;—полнота времени ⁴⁾), въ которое именно, а не прежде, пришло царство небесное, и люди были призываляемы, первыми юдеи, а за ними язычники, вступить въ это царство (Галат. IV, 1—4). Слуга, вушцій гостей, по толкованію јеофилакта, есть именно «великій Апостоль и Первосвященникъ нашего исповѣданія»,—Тотъ Самый, Кто принялъ зракъ раба и можетъ быть названъ такъ. Подъ этимъ однимъ слугою во всякомъ случаѣ нельзя понимать ветхозавѣтныхъ пророкъ, ибо слуга былъ посланъ не прежде какъ уже дѣйствительно наступила *пора ужина* (вечери); поэтому многіе толкователи видѣть въ немъ не глашатыхъ, идущихъ впереди, а слугъ, сопровождающихъ Царя, евангелистовъ и апостоловъ, всѣхъ, кто, напоминая юдеямъ пророчества о наступлениі царствія, и о ихъ въ ономъ участії ⁵⁾), звали ихъ къ благодатной трапезѣ, уже не отдаленной, а близкой. Но мы склоняемся къ первому толкованію.

«*И начали вспѣ* ⁶⁾, какъ бы говоривши съ, извиняться» ⁷⁾.

⁴⁾ Јеофилактъ уподобляетъ рѣшительныхъ мѣры Промысла къ исправленію человѣчества дѣйствію врача, который выжидаетъ пароксизмовъ недуга, чтобы подать помощь больному.

⁵⁾ Августинъ Apostoli; Григорій Великій Praedicatorum ordo.

⁶⁾ Καὶ ἤρξαντο ἀπὸ μιᾶς παρατεῖσθαι πάυτες. Въ церк.-славянск. переводѣ: „И начаша вкупѣ отрицатися вси“. Лексикологи опущеніе $\alpha\pi\delta$ μιᾶς дополняютъ чрезъ φωνῆς (upa voce), или лучше чрезъ γυμνῆς, φωνῆς (uno consensu), καρδίας, ὄρμῆς.

⁷⁾ Παρατεῖσθαι выражаетъ recusare и excusare; въ первомъ значеніи дѣян. xxv, 11; во второмъ ст. 19, гдѣ $\epsilon\chi\varepsilon$ με παρηγγένεου скорѣе есть латин-

Есть ли существенное различие между извинениями со стороны первого и второго гостя; представляют ли они существенно разные препятствия, которые удерживают тѣхъ или другихъ отъ послѣдованія Христу, или преподаютъ намъ общее наставлѣніе, что любовь въ міру заглушаетъ всякое желаніе и исканіе небесныхъ благъ, это не легко опредѣлить. Вѣроятно между ними есть различіе. Можетъ быть первый, извинявшійся тѣмъ, что *купилъ поле и ему нужно пойти посмотретьъ его*, представляетъ собою людей, которые надмеваются нажитымъ богатствомъ. Онъ идетъ на поле не какъ Ахавъ, посѣщающій виноградникъ, пріобрѣтенный цѣною крови (3 Цар. xxI, 15, 16), и не дѣлаетъ ничего предосудительнаго; важность предостереженія заключается въ томъ, что хотя каждый изъ гостей оправдываетъ себя причинами, въ которыхъ нѣть ничего преступнаго, но всѣ они грѣшатъ тѣмъ, что подчиняются побужденіямъ, надъ которыми должны бы господствовать. Онъ обозрѣваетъ свое пріобрѣтеніе и тщеславится имъ подобно тому, какъ Навуходоносоръ, вступая въ свой дворецъ, говоритъ: «это ли не величественный Вавилонъ, который построилъ я въ домѣ царства силою моего могущества и въ славу моего величія!» (Дан. iv, 27). Итакъ, онъ представляетъ собою тѣхъ, кого «похоть очесь» и «гордость житейская» удерживаютъ отъ Христа; второй же гость олицетворяетъ собою заботу объ этой жизни, не гордость обладанія, но страсть къ стяжанію, до того наполняющую его душу, что въ ней не остается мѣста высшимъ помысламъ или желаніямъ. Онъ сдѣлалъ значительную покупку и ни на день не можетъ отложить испытанія оной ⁸⁾: «я *купилъ пять паръоловъ; иду испытать ихъ*». Онъ самимъ выраженіемъ (порѣборахъ) даетъ понять, что собрался уже

скій идомъ (habeas me excusatum), чѣмъ греческій. Επανυεῖν τὴν κλῆσιν есть болѣе классическое выраженіе.

⁸⁾ Такъ, Августинъ (Serm. cxli, 2): „указывается хозяйничанье въ купленномъ полѣ: поэтому укоряется гордость“. Его мистическое объясненіе того, что удержало отъ приглашенія второго гостя, менѣе удовлетворительно, но слѣдующее мѣсто превосходно: „привязанность къ земнымъ вещамъ препятствуетъ человѣку возноситься горѣ и есть какбы бремя для духовныхъ крыльевъ. Вотъ ты бы желалъ полетѣть, но ты обремененъ. Кто дастъ тебѣ крылья голубиные, когда бы ты хотѣлъ летѣть туда, гдѣ могъ истинно успокоиться, видѣть, что здѣсь, гдѣ ты обремененъ дѣлами, ты напрасно желалъ бы успокоиться?“ Си. Епагг. in Ps. cxxxviii, 10.

идти на свое дѣло, и просить не задерживать его. Число пять не должно смущать насъ; когда Илія нашелъ Елисея, то послѣдній пахаль на двѣнадцати парахъ воловъ (3 Цар. xix, 19). Оба они отѣлываются отъ приглашенія вѣжливымъ отказомъ: «*прошу тебя, извини меня*». Извиненія этого нельзя считать вымышленнымъ, хотя въ дѣйствительности бываетъ наоборотъ, т. е. сначала смотрѣть вещь, а затѣмъ покупаютъ ее. Такъ въ книжѣ притчей выразительно говорится о добродѣтельной женѣ: «*поразсудить она о полѣ и пріобрѣтеть его*» (xxxI, 16), т. е. не такъ, какъ званный гость въ притчѣ, а сначала посмотреть, и затѣмъ уже купить.

Первые двое извиняются суетностью и житейскими хлопотами, послѣдняго удерживаютъ отъ послѣдованія Христу удовольствія. «Развѣ вы не видите, что у меня собственный праздникъ?» *Я женился и потому не могу прийти*⁹). По Моисееву закону это могло служить достаточною причиной, чтобы не идти на сраженіе (Втор. xxIv, 5), но это не отговорка для того, чтобы не явиться на праздникъ¹⁰) (1 Кор. vii, 30). Приглашаемый однако считаетъ ее болѣе чѣмъ достаточною. Другое, сознавая несостоительность предлога къ отказу, извинились и поручили слугѣ передать хозяину пиршства благовидныя отговорки; этотъ же послѣдній увѣренъ въ полной законности своего несогласія и свое прямое «не хочу» облекъ въ форму: *я не могу*, не озабочиваясь никакимъ оправданіемъ своего отсутствія¹¹).

Здѣсь мы находимъ въ поведеніи гостей ту же возрастающую непокорность, хотя не такъ сильно выраженную, какъ и въ другой притчѣ (Мате. xxII, 5, 6), гдѣ одни съ прене-

⁹) По такой же причинѣ Крѣзъ хотѣлъ извинить сына своего за неучастіе въ большой охотѣ, имѣвшей столь роковой для него исходъ (Herod. I, 36): *Νεόγαρος γάρ ἐστι καὶ ταῦτα οἱ νῦν μέλει.*

¹⁰) Gerhard выражаетъ всѣ препятствія въ трехъ словахъ: Dignitates, opes, voluptates; также объясняетъ и Hildebert:

Villa, boves, uxori, coenam clausere vocatis;

Mundus, cuga, caro coelum clausere renatis

(теперь поле, пара воловъ, жена закрыли вечеромъ для званныхъ гостей; мѣръ, по-печенье о дѣлахъ, плоть закрываетъ небо для возрожденныхъ людей).

¹¹) Бенгель: „сдѣлавшій это извиненіе, который повидимому имѣлъ лучшее и болѣе уважительное основаніе, вмѣстѣ съ тѣмъ превосходить другихъ своею дерзостью. Мы можемъ также привести здѣсь слова Сенеки (Еп. 19): „причина заключается въ нежеланії, а невозможность есть лишь одно извиненіе“.

брежениемъ встрѣтили зовъ, другіе оскорбили и умертвили зовущихъ. Первый изъ этихъ гостей, повидимому, очень бы радъ былъ прийти, еслибы только имѣлъ возможность, если-бы не встрѣтилось препятствія, его задержавшаго. Это, по его словамъ, была необходимость, о которой онъ безъ сомнѣнія хотѣлъ сообщить распорядителю пиршства. Второй вовсе не оправдывается такою крайностію, но находитъ достаточный поводъ идти за другимъ дѣломъ; впрочемъ и онъ просить его извинить. Третій имѣть собственныя обязательства и прямо объявляетъ: *не могу прийти*. Слѣдя прекрасному замѣчанію Бенгеля, есть иная покупка «поля» (Мате. xiii, 44), иное «вложеніе руки на плугъ» (Лук. ix, 62), участіе въ иномъ «обрученіи» (2 Кор. xi, 2), которыя не помѣшили бы имъ принять приглашеніе, такъ какъ всѣ они имѣли одну и ту же цѣль и были тождественны.

Замѣчательна связь этихъ извиненій съ слѣдующимъ изреченіемъ Спасителя: «если кто приходитъ ко мнѣ, и не возненавидитъ отца своего и матери, и жены, и дѣтей, и братьевъ, и сестеръ, а притомъ и самой жизни своей, тотъ не можетъ быть Моимъ ученикомъ»¹²⁾ (Лук. xiv, 26). Комментаріемъ къ этому служать слова ап. Павла: «я вамъ сказываю, братія: время уже коротко; такъ что имѣющіе женъ должны быть какъ не имѣющіе; и плачущіе какъ не плачущіе; и радующіеся какъ не радующіеся; и покупающіе какъ не пріобрѣтающіе; и пользующіеся міромъ симъ какъ не пользующіеся» (1 Кор. viii, 29—31). Не обладаніе само по себѣ, ибо они не имѣли ничего такого, что было бы незаконно имѣть, но чрезмѣрная привязанность къ предметамъ, вотъ что служило имъ препятствіемъ и лишило ихъ участія въ пиршествѣ.

«И возвратившись, рабъ тотъ донесъ о всемъ господину своему», т. е. о дурномъ успѣхѣ зова; передалъ ему о заявленныхъ гостями извиненіяхъ; все это было именно и въ дѣйствительности, такъ какъ, по всей вѣроятности, изъ духовныхъ старѣйшинъ іудейскаго народа едвали хоть одинъ послѣдовалъ открыто и безусловно ученію Христа (Іоан. viii, 48).

¹²⁾ Обо всѣхъ извиненіяхъ отказавшихся отъ приглашенія на пиршество Бенгель говоритъ: His omnibus mederi poterat sanctum illud odium, ver. 26.

«Тогда ¹³⁾, разгневавшиесь, хозяинъ дома сказалъ рабу своему: пойди скорѣе по улицамъ и переулкамъ ¹⁴⁾ города, и приведи сюда нищихъ, увечныхъ ¹⁵⁾, хромыхъ и слѣпихъ». Этаъ второй разрядъ приглашеныхъ приходилось искать внутри го- рода, а потому еще рѣчь не касается призванія язычниковъ. Здѣсь Господь прямо указываетъ на то наставленіе, которое предъ этимъ Онъ высказалъ хозяину пиршства: «зови нищихъ, увѣчныхъ, слѣпыхъ и хромыхъ» (ст. 13). Великіе міра также войдутъ въ царствіе Божіе, если напередъ въ душѣ своей со- знаютъ свою нищету и немощь. Великій Учредитель небеснаго пиршства исполняетъ Свое собственное приказаніе,—Онъ при- зываетъ къ Своей трапезѣ духовно-недужныхъ, духовно-оскудѣв- шихъ; между тѣмъ богатые собственными своими добродѣтельми, собственными заслугами, удаляются сами; Господь исключаетъ ихъ (Лук. vi, 24—25; Апок. щ, 17). Народъ, не знавшій закона, презрѣнныи и отверженныи, мытари и грѣшники вой- дутъ въ царствіе Божіе прежде тѣхъ мудрыхъ и разумныхъ, которые благодарятъ Бога, что не походить на другихъ людей и ни въ чёмъ не имѣютъ нужды.

«И сказалъ рабъ: Господинъ! исполнено какъ приказалъ ты, и еще есть място». На такое донесеніе—ибо благодать, какъ и природа, пустоты не терпитъ ¹⁶⁾—ему снова приказано: «пойди по дорогамъ и изгородямъ и убѣди прийти, чтобъ наполнился домъ мой». Если званые «съ улицъ и переулковъ города» были самые послѣдніе изъ іudeевъ, менѣшіе, наиболѣе невѣжественные и преданные грубѣйшимъ порокамъ, то живущіе въ городахъ, который принимается за символъ теократіи, под- городные, безпріютные, странствующіе по дорогамъ, живущіе подъ изгородями ¹⁷⁾ считались еще болѣе презрѣнными бродагами,

¹³⁾ Амвросій: „постѣ безпечныхъ оскорблений богатыхъ“.

¹⁴⁾ Πλατεῖαι и ὕματι встрѣчаются вмѣстѣ (Ис. xv, 2 по LXX).

¹⁵⁾ Τοὺς ἀναπόρους. Слово это, встрѣчающееся дважды въ этой главѣ (ст. 321), еще никогда не встречается въ Новомъ Завѣтѣ, ни разу у LXX и только однажды въ неканоническихъ книгахъ (2 Макк. viii, 24). У Платона (Crit. 53, a) ἀναπόροι ведутъ сообщество, какъ и здѣсь, съ χωλοῖ и τοφλοῖ (хромыми и слѣ- пыми).

¹⁶⁾ Nec natura nec gratia patitur vacuum („природа и благодать одинаково боятся пустоты“).

¹⁷⁾ Бенгель: „изгороди, которыя служатъ для нищихъ стѣнами“.

какъ нынѣшніе цыгане, и это были язычники, идолопоклонники въ полномъ значеніи этого слова¹⁸⁾) Отсюда явствуетъ, что притча, будучи до сихъ поръ историческою, дѣлается пророческою, возвѣщаю, что всеобъемлющая благодать не удовлетворяется пріятіемъ части или одного іудейскаго народа, что уготованное пиршество должно быть многолюдно, что церковь способна вмѣстить и іудея, и язычника, что всѣ содѣлаются согражданами святыхъ и присными (domestici) Богу (Ефес. п, 19). Это объявлено не прямо, такъ какъ еще не наступило время разоблаченія сокровенной тайны¹⁹⁾.

«*Убѣди (или принудь) ихъ прийти*»—этотъ текстъ по своему толковали инквизиторы, фанатики и всѣ тѣ, которые, насилия совѣсть, думали найти въ Писаніи для этого основаніе или предлогъ; между тѣмъ странно, какъ могли они отсюда извлекать доказательство для какого либо другаго побужденія, кромѣ нравственнаго. Во первыхъ, принимая въ разсужденіе основное содержаніе притчи, въ которомъ нельзя допустить никакого противорѣчія, было бы нелѣпо предполагать въ рабѣ, посланномъ для приглашенія, иной образъ дѣйствія, кромѣ усердной просьбы. Можно ли вообразить, чтобы этотъ *одинъ рабъ* гналъ передъ собою съ поля въ городъ стадо понуждаемыхъ гостей, и притомъ гостей, собранныхъ изъ грубаго и беспорядочнаго сословія, за коими онъ наконецъ былъ посланъ? Это «*убѣди ихъ прийти*» поставлено совершенно съ другимъ намѣреніемъ. Учредитель пиршства конечно не ожидалъ теперь встрѣтить сопротивленія въ принятіи его зова и не разсчитывалъ на насильственный мѣры въ случаѣ ихъ равнодушія. Напротивъ того, онъ могъ предполагать, что эти бездомные бѣдняки, живущие по дорогамъ и подъ изгородями, до того сочтутъ себя недостойными приглашенія, что едва ли повѣрять, чтобы оно къ нимъ относилось; едва ли безъ особенного ободрѣнія и настоятельно-

¹⁸⁾ Евѳимій: „жилища язычниковъ, какъ неукрѣпленны закономъ и особыннымъ храненіемъ Божімъ, какъ это было съ жилищами іудеевъ, были по-пираемы діаволомъ“.

¹⁹⁾ Годе весьма удачно замѣчаетъ здѣсь: „какъ стихъ 21 служить текстомъ первой части Дѣяній (1—хп, обращеніе Іудеевъ), такъ и стихи 22, 23—второй части (съ хп главы до конца, обращеніе язычниковъ) и даже настоящаго домостроительства“.

сти они рѣшатся войти въ жилище богатаго человѣка и раздѣлить съ нимъ его угощеніе. Переходя къ духовному значенію этихъ предметовъ, мы не можемъ допустить никакихъ насильственныхъ мѣръ, кроме усиленныхъ убѣждений²⁰⁾ со стороны посланниковъ Христа, глубоко сознающихъ важность своего посольства и предусматривающихъ роковыя послѣдствія для приемлющихъ или отвергающихъ призваніе. Они побуждаютъ, но подобно ангеламъ, которые, взявъ за руку медлившаго Лота, выводятъ его за стѣны осужденного города (Быт. xix, 11). Посланники Христовы побуждаютъ и другимъ образомъ, исполняя порученіе Того, Кому должны взять Его созданія, Кто не только упрашиваетъ, но повелѣваетъ всѣмъ и всюду принести покаяніе и вѣровать въ Евангелие²¹⁾. По замѣчанію Анзельма, люди побуждаются и другимъ образомъ, когда Богъ посѣщаетъ ихъ Своими бѣдствіями, прибѣгать къ Нему и спасаться въ Его церкви²²⁾; или обильною проповѣдью о законѣ, устрашающею совѣсть²³⁾ и ведущею ко Кресту, какъ единому убѣжищу и единой надеждѣ.

Притча заключается строгимъ заявленіемъ негодующаго хозяина: «ибо *сказываю вамъ, что никто изъ тѣхъ званыхъ²⁴⁾ не вкуситъ моего ужина».* Множественное число

²⁰⁾ Так же объясняетъ это и Мальдонатъ: „Грѣшники, говорить онъ, призываются съ нѣкоторымъ побужденіемъ“ (*ut quodam modo compelli videantur*). Бенгель: *Non est commoda coactio.* „Иначе (продолжаетъ онъ) Савлъ изступленно ратуетъ за живодѣство, иначе Павелъ служитель Иисуса Христа“. Августинъ, основываясь на этомъ выраженіи, оправдывается нѣкоторую степень принужденія для привлечения людей во вѣнчшее единеніе съ церковю. *De Unit. Eccl. xx; Ep. 50. Serm. xii, 7, Foris inveniatur necessitas, nascitur intus voluntas.* Ср. Bernard, *De Grat. et Lib. Arb. xi.*

²¹⁾ Евѳимій прекрасно выясняетъ мысль, лежащую въ этомъ „убѣди“: „Въ этихъ случаяхъ Евангелие должно быть проповѣдуемо съ большою настойчивостью, какъ бы по отношению къ людямъ, сильно захваченнымъ бѣсами и спящимъ среди глубокой тьмы обольщенія“.

²²⁾ Григорій Великий (Hom. 36): „тѣ, поэому, которые, когда подавлены мірскими бѣдствіями, возвращаются къ любви Божіей, принуждаются войти въ нее“.

²³⁾ Такъ, Бонавентура: „угрозою, то есть вѣчныхъ, наказаний, и проявленіемъ настоящихъ“.

²⁴⁾ Бенгель обращаетъ здѣсь вниманіе на то, что Спаситель употребляетъ здѣсь *ἀνδρῶν*, а не *ἀνθρώπων*. Хотя это и не выражено ясно, однако же весь ходъ притчи показываетъ, что это были *Homines ampli*, знатные и богатые люди города, которымъ именно и сдѣлано было первое приглашеніе; къ нимъ только

«вамъ» относится здѣсь къ слугѣ, который одинъ былъ посланъ. Это изреченіе Христа нельзя отнести къ окружавшимъ Его фарисеямъ; оно произнесено хозяиномъ пиршства. Представляеть ли этотъ единый рабъ многихъ, въ присутствіи которыхъ сдѣлано заявленіе, или допустить, что тѣ, къ которымъ хозяинъ обращается, суть уже собравшіеся гости? Конечно, исключенные и недопущенные на торжество, видя входящихъ, могли также пожелать войти за другими, основываясь на прежде сдѣланномъ приглашеніи,—и вотъ они за свое пренебреженіе наказаны рѣшительнымъ отлученіемъ. Такъ раскаивается Исаевъ и со слезами просить, видя, что право первородства досталось другому, но уже не можетъ возвратить себѣ благословенія (Евр. xii, 17). Онъ навсегда лишился его; и ничто не можетъ отмѣнить рабъ сдѣланного приговора (Притч. I, 28; Мате. xxv, 11, 12; Иоан. vш, 21).

Сравнивая эту притчу съ притчею «о бракѣ царскаго сына», мы должны замѣтить, съ какимъ тонкимъ искусствомъ распределены всѣ малѣйшія обстоятельства во взаимномъ соотвѣтствіи. Тамъ главное лицо царь, начальствующій надъ войсками и высылающій толпы слугъ, а не одного только раба, исполнителя его приказаний. Тамъ непринятіе царскаго приглашенія, по восточнымъ обычаямъ о покорности, было не менѣе какъ бунтъ; оно сопровождалось оскорблениемъ посланныхъ слугъ и вызвало страшное возмездіе. Здѣсь оскорблѣніе представляется менѣе важнымъ, и ему соотвѣтствуетъ наказаніе, т. е. во внѣшнихъ обстоятельствахъ, дополняющихъ содержаніе притчи—отлученіе отъ пиршства; впрочемъ оно не легче въ духовномъ смыслѣ и означаетъ лишеніе царства Божія, вѣчное отлученіе отъ лица Божія и славы Его всемогущества.

однимъ обращается угроза о наказаніи ихъ отказомъ. Все это заключается здѣсь въ употреблении слова *ஆுදரே*, которое было бы непримѣнно ни ко второму разряду гостей, ни къ третьему: эти отказавшіеся суть тѣ мудрые, сильные и знатные, о которыхъ говорится въ 1 Кор. I, 26 и для которыхъ небесное призваніе столь часто оказывается тщетнымъ. Бенгаль хорошо также замѣчаетъ то, что мѣстоименіе „тѣхъ“ имѣть здѣсь особую силу.

ПРИТЧА ДВАДЦАТЬ ВТОРАЯ.

О ЗАБЛУДШЕЙ ОВЦѢ.

Мате. xvi, 12—14; Лук. xv, 3—7.



ЛОВА, служащія введеніемъ къ тремъ послѣдующимъ притчамъ хв гл. евангелиста Луки, «*приближались къ Нему всѣ мытари и грѣшники слушать Его*», не должно принимать за означение какого либо извѣстнаго и опредѣленнаго времени. Скорѣе они указываютъ на преобладающій характеръ служенія Христа въ этотъ періодъ (ср. Марк. ii, 15; Лук. viи, 37), когда нѣкая тайная сила влекла къ Нему и къ слушанію словесъ Еgo отребіе народа ¹⁾). Извѣстніе о послѣдніе, призываѣмые Имъ къ покаянію и исправленію, слышили за нарушителей закона Божія (Лук. viи, 39). Онъ же не только ихъ не отвергалъ и не избѣгалъ ихъ прикосновенія, которыхъ боялись оскверниться фарисеи, но милостиво принималъ, охотно поучалъ и сближался съ ними. Смот-

¹⁾ Гроцій: „Этотъ способъ выраженія: ἡσαν ἐγγέρουτες означаетъ продолжающееся и ежедневное явленіе“. Ср. Лук. iv, 31; Марк. ii, 18.

²⁾ Мытари—publicani, τελῶναι (изъ τέλος, пошлина и φύεμαι, беру на откупъ) были двухъ родовъ. Римскіе publicani, откупщики госуд. доходовъ, бывшіе всегда изъ почетнаго сословія „всадниковъ“ (equites), называются у Цицерона homines honestissimi et honoratissimi. Но сюда относились также сборщики разныхъ податей и пошлины, напр. за проѣздъ черезъ границу, за мости и перевозы черезъ рѣки и пр.—portitores, exactores. Телῶναι, мытари Н. З., люди низшаго сословія возбуждавшіе за свои обманы, алчность и притѣсненія, общую ненависть (vendentes ipsius coeli et terrae transitus. Tertull.). Ср. Cicer. in Vatin. 5.—Златоустъ (Hom. ii, 4) выражается такъ: οὐδὲν ἀλλο ἔστι τελῶνης ἡ πεπαρρήσιας μένη βία, ἔννομος, ἀμαρτία εὐπρόσωπος πλεοεῖα; а въ новогреч. есть пословица: ὁ διάβολος ὅταν πτωχόνη, τελῶνης γένεται (когда діаволь дѣлается бѣднымъ, онъ становится сборщикомъ податей). Всего болѣе мытари были ненавистны въ глазахъ іудеевъ, какъ ренегаты и измѣнники, изъ видовъ корысти передавшіеся врагамъ ихъ и для нечистыхъ язычниковъ собиравшіе съ нихъ дань, свидѣтельствовавшую о рабствѣ народа Божія подъ чуждымъ игомъ. Это презрѣніе и ненависть обнаруживались при всякомъ случаѣ: изъ кассы мытарей не были принимаемы милостыни; мытарей не призывали свидѣтелями на судъ (см. Лук. xix, 9); а въ нѣкоторомъ отношеніи они считались хуже язычниковъ (См. Dict. of the Gr. and Rom. Antt. s. v. Publicani. p. 806. Deyling, Obs. sac. vol. I p. 206. Herzog, Real. Encycl. s. v. Zoll, Zöllner).

ря на это, книжники и фарисеи роптали и соблазнялись³). Они лучше могли понимать предтечу Иоанна, который удалился въ пустыню, не вступалъ въ сообщество съ грѣшниками, былъ подвижникомъ какъ по виѣшнему образу жизни, такъ и по своему внутреннему настроенію. Это виѣшнее отдаленіе отъ грѣшниковъ, составлявшее форму ветхозавѣтной праведности, считалось нужнымъ для людей, которые заботились объ огражденіи своей чистоты въ тѣ подзаконныя времена, до пришествія Того, Кто прінесъ въ міръ силы добра для торжества надъ зломъ, силы болѣе мощныя и доселъ невѣдомыя. Доселъ сами предрасположенные къ заразѣ, считали мудростю убѣгать зараженныхъ. Онъ же былъ врачъ, смѣло искашпій зараженныхъ, дабы его здравіе осилило ихъ немощи, его праведность восторжествовала надъ ихъ грѣховностію. Между тѣмъ книжники и фарисеи вовсе не понимали, чего ради Онъ искалъ общенія грѣшниковъ, а не избѣгалъ ихъ. Они не имѣли ни любви, внушающей надежду на возстановленіе падшихъ, ни спасительныхъ средствъ для возстановленія, ниже противоядія для предохраненія самихъ себя при первомъ искушениі.

Сдѣланное ими раньше выраженіе своего неудовольствія на это вызвало замѣчательныя слова Господа: «не здоровые имѣютъ нужду во врачѣ, но больные; Я пришелъ призвать не праведниковъ, а грѣшниковъ къ покаянію» (Лук. v, 31, 32); теперь новый ихъ ропотъ подалъ поводъ къ тремъ послѣдующимъ притчамъ. Въ нихъ Христосъ хотѣлъ пристыдить этихъ ропотниковъ, представляя имъ, что ангелы Божіи и Самъ Богъ радуются обращенію грѣшника, и противополагая эту чистую радость на небесахъ узкой досадѣ и завистливому негодованію на землѣ. Небо и святые небожители привѣтствуютъ кающагося, а подобные ему грѣшники горделиво держатся вдали отъ него, боясь, чтобы прикосновеніе его не осквернило ихъ, а прощеніе грѣховъ его считаются для себя оскорбительнымъ.

Но это еще не все. Не просто была радость на небесахъ о кающемся грѣшнике, но была большая радость о немъ одномъ, чѣмъ о девяности девяти такихъ, какими были сами строгіе его

³) Григорій В. (Hom. 34 in Evang): „отъ сухости своихъ сердцъ они порицали Его, источниѣ страданія“.

порицатели. Что и въ нихъ могло быть нѣчто доброе, Онъ не отрицаєтъ. Многіе между ними, безъ сомнѣнія, питали ревность по Богу, были послѣдователями праведности, какъ они ее понимали, праведности по закону. Но теперь, когда съ откровеніемъ высшей праведности, праведности по вѣрѣ, съ учениемъ о новой евангельской жизни, они упорно отказываются принять въ этомъ участіе, отвергаютъ тѣхъ, которые возродились чрезъ Него для новой жизни, эти послѣдніе, хотя до сего времени удалявшіеся отъ Бога, несравненно болѣе ихъ къ Нему приблизились; такъ одна овца была принесена *домой*, а девяносто девять оставлены въ пустынѣ; такъ для блуднаго сына закланъ упитанный телецъ, а старшій братъ не получилъ и козленка. Имъ наконецъ было объявлено, что, коснѣя въ своихъ убѣжденіяхъ, они вовсе будутъ исключены изъ этого нового царства праведности и мира, и радости о Святомъ Духѣ, вступленіе въ которое имъ свободно было предложено вмѣстѣ съ мытарями и грѣшниками.

Изъ трехъ притчей этой главы двѣ первыя представляютъ главнымъ образомъ *ищущую любовь* Божію, третья же въ особенности изображаетъ соотвѣтственно этой любви объемъ и возрастаніе раскаянія въ сердцѣ грѣшника. Такимъ образомъ одна и та же истина послѣдовательно представляется съ разныхъ точекъ зре-
нія,—причемъ первою выставляется ищущая любовь Божія, такъ какъ отъ нея исходятъ всѣ добрыя движения; но во всѣхъ одна и та же истина, ибо изъ сліянія этихъ двухъ родниковъ,—ищущей любви извнѣ и вѣры, внутренно пробуждающейся, изъ обыкновенной благодати и вѣры—проистекаетъ раскаяніе. Такимъ образомъ эти притчи, вмѣстѣ взятые, составляютъ одно совершенное гармоническое цѣлое. Въ двухъ первыхъ ничего не говорится об охлажденіи сердца и внутреннемъ удаленіи отъ Бога; ибо дѣйствитель-
но «заблудшая овца» и «потерянная драхма» суть образы, не соотвѣтствующіе этому значенію; послѣдняя лишь говоритъ о та-
кой перемѣнѣ, умалчивая о предшествующемъ дѣйствіи Духа Божія въ сердцѣ, о предваряющей силѣ и любви, которая обрѣтаются странника, прежде чѣмъ онъ самъ оглянулся на себя и обратился къ Богу. Итакъ эти притчи составляютъ трилогію, состоя-
щую изъ двухъ главныхъ частей, изъ которыхъ начало второй имѣть мѣсто у еванг. Луки въ 11 ст.

Укажемъ и на другія внутреннія между ними соотношениа. Въ слѣдующихъ одна за другою притчахъ усматривается постепенное понижение чиселъ (количественный anticlimax): 1 изъ 100, 1 изъ 10, 1 изъ 2⁴⁾; тогда какъ въ смыслѣ цѣны или внутренней стоимости понесенныхъ утратъ находимъ восходящую прогрессію (climax realis). Равнымъ образомъ различаются человѣческія ощущенія и интересы, затронутые въ этихъ послѣдующихъ притчахъ, изъ которыхъ въ каждой постепенно усиливается боязнь относительно возврата того, чему угрожаетъ погибель. Хозяинъ стада во сто овецъ можетъ въ нѣкоторомъ смыслѣ счи-таться человѣкомъ зажиточнымъ, а потому конечно онъ не столь-ко огорчается потерей одной овцы, сколько женщина потерей од-ной изъ десяти драхмъ, и въ тоже время сила ея скорби отнюдь не можетъ идти въ сравненіе съ сокрушеніемъ отца, у котораго одинъ изъ двухъ сыновъ дѣлается жертвою разврата. Такъ мы постепенно переходимъ изъ одного въ другой тѣснѣйшій и болѣе замкнутый кругъ, испытываемъ сильнѣйшія ощущенія надежды, страха и любви, съ каждою притчею болѣе и болѣе приближаем-ся къ внутреннему средоточію и самому сердцу истины.

Съ другой стороны, въ каждомъ изъ приведенныхъ случаевъ представляется образъ большей человѣческой виновности и вящшаго милосердія Божія. Въ первой притчѣ вина кажется наименьшее: грѣшникъ является въ притчѣ подъ образомъ простой заблудившейся овцы. Это одна только сторона истины, но и самая существенная, т. е. что грѣхъ не только часто, но и во-обще въ большей или меньшей степени есть невѣденіе (Лук. xxvii, 34; Дѣян. iii, 17; 1 Тим. i, 13); грѣшникъ не понимаетъ, что онъ дѣлаетъ, и если съ одной стороны навлекаетъ на себя гнѣвъ, то съ другой возбуждаетъ состраданіе. Онъ есть заблудшая овца, часто еще не опознавшаяся, что ей должно дѣлать, не понимающа, что у ней есть пастырь, или что она принадлежитъ къ стаду. Другіе грѣшники представляются въ образѣ потерянной драх-мы. Они знаютъ, что они созданія Божія, что въ душѣ ихъ на-

⁴⁾ Таковъ обычный способъ счисленія и раздѣленія между іudeями, при-мѣры которого приводятся здѣсь Лайтфутомъ. Магомету приписываютъ изрече-ніе: Господь Богъ раздѣлилъ милость и состраданіе на сто частей, изъ которыхъ 99 удержалъ за Собою, а одну послалъ на землю. Hammer, Fundgruben des Orients. Vol. I, p. 308.

печатлѣнъ образъ Великаго Царя, но, не смотря на то, отмечается, отрекаются отъ своего высокаго происхожденія и добровольно погружаются въ водоворотъ мірской суеты. Грѣхъ ихъ конечно болѣшій; но грѣхопаденіе блуднаго сына еще тѣгостнѣе. Извѣдать любовь Божию, познать Бога, напечатлѣвшаго въ насъ Свой образъ Бога и Отца, къ семейству Котораго мы принадлежимъ, и пренебречь этою любовью, покинуть этотъ домъ: это есть верхъ грѣха; но при всемъ томъ милосердіе Божіе столь велико, что прощаетъ этотъ грѣхъ и возвращаетъ бѣглеца его семейству⁵⁾.

Предпославъ такое введеніе, приступаемъ къ послѣдовательному разсмотрѣнію этихъ притчей по одиночкѣ, и во первыхъ притчи о заблудшемъ овцѣ. «*Кто изъ васъ, имѣя сто овецъ и потерявъ одну изъ нихъ, не оставитъ девяноста девяти въ пустынѣ, и не пойдетъ за пропавшему, пока не найдетъ ея?*». Съ первого взгляда можетъ показаться, что пастухъ заботится объ одной заблудшемъ овцѣ на счетъ всѣхъ другихъ и что онъ покидаетъ девяносто девять въ пустынѣ; но *пустыня* не означаетъ здѣсь утесистаго или песчанаго и безводнаго края; это не убѣжище хищныхъ звѣрей или кочующихъ разбойническихъ ордъ; скорѣе это обширная и злачная равнина, степь, названная пустынею лишь по безлюдію, а собственно представляющая удобнѣйшее пастище овецъ⁶⁾). Такъ мы читаемъ у ев. Иоанна (vi, 10), что «было много травы» на мѣстѣ, которое у ев. Матея называется пустыннымъ (xiv, 15; си. Іезек. xxxiv, 25). Мы обыкновенно подъ пустынею въ Писаніи представляемъ однообразную, бесплодную и безжизненную глушь, а это не согласно съ дѣйствительностью. Правда, что некоторые части пустынь Палестины и Аравии каменисты и песчаны, но въ цѣломъ они представляютъ болѣе разнообразные виды, изобилуютъ обширными и

⁵⁾ Бенгель нѣсколько иначе передаетъ это замѣчаніе: „овца, серебряная монета, блудный сынъ—всѣ они соответствуютъ глупому грѣшнику, тому, который ясно не зналъ самого себя, и сознательному и добровольному“.

⁶⁾ 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 скотъ пасется денно и нощно въ теченіе цѣлаго мѣсяца и переходитъ въ отдаленные пустыни, не имѣя опредѣленнаго мѣста покоя: такъ велико пространство равнинъ“).

плодородными полосами или по крайней мѣрѣ удобными пажитями⁷). Поэтому мы въ правѣ заключить, что когда пастухъ пошелъ на поиски одной заблудшой овцы, стадо оставлено было на обычномъ и безопасномъ пастбищѣ. Этотъ образъ особенно вѣренъ по отношенію къ духовнымъ водителямъ іудейского народа. Они также были пастыри, непрестанно обвиняемые, порицаемые, предостерегаемые подъ этимъ самимъ именемъ (Іезек. xxxiv; Зах. хI, 16); подъ именемъ пастырей Того, Кто, также именуя Себя, являетъ бдительную заботливость о Своемъ народѣ (Ис. хI, 11; Іер. xxxI, 10; Іезек. xxxiv, 12; xxxvII, 24; Зах. хIII, 7; ср. Пс. xxII, 1; lxxix, 1); но они не только не искали пропавшихъ⁸), не только не приносили назадъ на плечахъ своихъ овецъ заблудшихъ, не только не собирали разсѣянныхъ, но роптали на Него «Пастыря Израилева», «Великаго Пастыря овецъ» за то, что Онъ лично дѣлалъ то, чѣмъ Его представители столь долго пренебрегали, Самъ исправляя ихъ опущенія.

Въ обыкновенномъ порядкѣ вещей, отставшая овца могла бы сама возвратиться къ стаду. Но не такъ бываетъ съ овцею Божией: разъ заблудившись, она повидимому не въ силахъ воротиться назадъ. Грѣхъ увлекаетъ центробѣжною силою, и чѣмъ дольше блуждаетъ странникъ, тѣмъ болѣе и болѣе удаляется; а потому, разъ сбившись съ пути, онъ неминуемо гибнетъ⁹), если

⁷) О пустыняхъ одинъ изъ новыхъ путешественниковъ по восточнымъ странамъ говорить: „Суровою и однообразною представляется вообще пустыня; но она не вездѣ безлюдна. Коегдѣ проѣзжая сотни миль, вы видите передъ собою лишь вздымающіяся желтоватыя сыпучія волны какъ на Атлантическомъ океанѣ, но далѣе нерѣдко встрѣчаете дикую растительность, густой благовонный кустарникъ; но особенно услаждается путникъ при видѣ лѣсныхъ просѣкъ, по которымъ ступаетъ верблюдъ и распространяютъ на вѣтеръ вдыхаемыи имъ испаренія тысячи ароматическихъ травъ. Коегдѣ тянутся полосы, будто выстланные плотнымъ хрящемъ, посреди деревцевъ и низменныхъ голыхъ скалъ, и въ нихъ попадаются желтые куропатки и черноглазыя газели“.

⁸) „Больной овцы не врачевали, и пораненной не перевязывали, и угнанной не возвращали, и потерянной не искали“ (Іезек. xxxiv, 4).

⁹) August. Enarr. in. Ps. lxxxII, 19: „Возвращается пропавшая овца, но не сама собою, а несомая на плечахъ пастуха; она могла пропасть, бродя своевольно, и найтись не могла и совершиенно погибла бы, если бы не была взыскана милосердымъ пастыремъ. Не разнится отъ этой овцы и (блудный) сынъ, который, прийдя въ самого себя, сказалъ: встану, пойду къ отцу моему. Онъ также былъ взысканъ и воздвигнутъ тайнымъ и вдохновеннымъ призваніемъ Того, Кто все животворить; чѣмъ же онъ былъ обрѣтенъ какъ не Тѣмъ, Кто не коснѣя спасаетъ и ищетъ заблудшихся“?

только Самъ Пастырь не взыщетъ его; въ противномъ случаѣ, разъ затерявшись, онъ конечно оканчиваетъ своею гибелью. Сынъ Божій въ Своемъ воплощеніи препоясался на этотъ подвигъ; вся Его земная жизнь была посвящена возвращенію заблудившихся на путь истины. Онъ не утомлялся трудностію этого пути, не останавливался, когда терпѣ язвило Его тѣло или вонзалось въ Его ноги; Онъ извѣдалъ всю глубину нашихъ золъ, понесъ на Себѣ заслуженное человѣкомъ проклятие, ибо Онъ искалъ пропавшей, «пока не нашелъ ея», хотѣлъ совершить Свой трудъ до конца. Съ какою нѣжностью пастырь заботится о найденной заблудившейся овцѣ, обрѣтенье которой стоило ему всѣхъ этихъ трудовъ! Онъ не гонитъ ее грубо къ стаду, никому ее не поручаетъ, *a нашедши, беретъ ее на плеча свои съ радостью* и заботливо несетъ ее къ своему стаду (ср. Второз. xxxii, 10). Въ этомъ мы узнаемъ образъ подкрѣпляющей благодати Христовой, дѣйствіе которой не прекращается, пока не содѣлаетъ искупленныхъ Имъ участниками конечнаго спасенія. Но если нѣкоторые придаютъ великую важность утомленію пастуха подъ тяжестью его бремени, разумѣя подъ этимъ страданія Того, Кто «грѣхи наши Самъ вознесъ тѣломъ Своимъ на древо»¹⁰⁾ (1 Петр. п, 24); на Кого возложены всѣ наши беззаконія — то это есть непониманіе истиннаго смысла. Въ словахъ: *пока не найдетъ ея*, выражается все изнеможеніе, все источеніе на пути Того, Кто принесъ для обрѣтенья Своей заблудившейся твари¹¹⁾. И это есть образъ торжественнаго возвращенія Его на небеса съ Своимъ трофеемъ, добычею, которую Онъ, сильнѣйший Давидъ, освободилъ отъ льва и медведя (1 Цар. xvii, 34, 35¹²⁾).

¹⁰⁾ Кастанъ: „Возложеніе овцы на рамена есть искупленіе человѣческаго рода цѣною самопожертвованія, а какъ это совершено добровольно, то и говорится о радующемся пастыре“¹³⁾. Меланхтонъ: „обрѣтенную овцу возлагаетъ на рамена, т. е., Самъ бремя наше на Себя воспринимаетъ“.

¹¹⁾ Григорій В. Ном. 34 in. Evang. „Съ обрѣтенною овцею возвращается въ домъ свой; ибо Пастырь нашъ возвращаетъ искупленнаго человѣка въ небесное царство“.

¹²⁾ Приводимъ прекрасные стихи Пруденція Hymn. post. Jejun.

Ille ovem morbo residem gregique

Perditam sano, male dissipantem

Vellus affixis verribus per hirtae

Devia silvae

«И подобно какъ человѣкъ, пришедши домой, созвоветъ друзей и соспѣдей и скажетъ имъ: порадуйтесь со мною¹³⁾), я нашелъ свою пропавшую овцу», — дѣлаеть ихъ участниками своей радости, какъ прежде они принимали участіе въ его горѣ (ибо онъ предполагаетъ своихъ друзей сочувствующими его потерѣ), такъ бываетъ радость и на небеси, когда одинъ заблудившійся возвращенъ къ небесному стаду, ибо небо и искупленная земля образуютъ единое царство, соединяемое тою любовью, которая есть «союзъ совершенства». «Сказываю вамъ, что такъ на небеси болѣе радости будетъ обѣ одномъ грѣшникѣ, нежели о девяноста девяти праведникахъ, не имѣющихъ нужды въ покаяніи». Въ словахъ: *сказываю вамъ* должно замѣтить тонкое, но величественное указаніе на достоинство лица Своего, подобно какъ у св. Иоанна: «мы говоримъ, что знаемъ»; ибо Христосъ, говоря о небесныхъ предметахъ, говорить о нихъ какъ Своихъ собственныхъ (Іоан. 1, 51; ш, 11). О радости сказано въ будущемъ времени: *болѣе радости будетъ*, и это вполнѣ понятно, такъ какъ здѣсь разумѣется радость Великаго Пастыря; ибо Онъ еще не вознесся на небо, куда Онъ «приведеть» и всѣхъ Имъ искупленныхъ.

Если это было все, то тутъ не было бы ничего неяснаго; но въ притчѣ говорится не просто о радости обѣ одномъ кающемся, но о томъ, что радость обѣ одномъ кающемся бываетъ большою, *нежели о девяноста девяти праведникахъ, не имѣющихъ нужды въ покаяніи*. Легко понять, почему между людьми можетъ быть большая радость при избавлениіи отъ не-

Impiger pastor revocat, lupisque
Gestat exclusis, humeros gravatus;
Inde purgatam revehens aprico
Reddit ovili,
Reddit et pratis viridique campo,
Vibrat impexis ubi nulla lappis
Spina, nec germen sudibus perarmat
Carduus horrens:
Sed frequens palmis nemus, et reflexa
Vernat herbarum coma, tum perennis
Gurgitem vivis vitreum fluentis
Laurus obumbrat.

¹³⁾ Григорій В. (Hom. 34 in Evang): „онъ не говорить, радуйтесь съ овцею обрѣтенною, но: радуйтесь со Мною; потому что наша жизнь есть Его радость, и когда мы опять возвращаемся къ Нему, мы завершаемъ торжественность Его радости“.

большой утраты, нежели при постоянномъ и безопасномъ обладаніи многимъ. Такъ мать, сосредоточивая всю свою нѣжность на больномъ дѣтишѣ, кажется, любить только его одного, и при выздоровленіи его, болѣе радуется, чѣмъ видя постоянно здоровыми всѣхъ другихъ. Или, выражаясь словами Августина: ¹⁴⁾ «что такое происходитъ въ душѣ, что она болѣе услаждается, снова находя или возвращая любимые предметы, чѣмъ когда безпрерывно ими обладаетъ? Полководецъ торжествуетъ свою победу и ощущаетъ тѣмъ большую радость, чѣмъ большими опасностями подвергался. Буря бросаетъ плавателей, угражаетъ крушениемъ, всѣ блѣднѣютъ при видѣ смерти, но проясняется небо, утихаетъ буря и общая радость тѣмъ сильнѣе, чѣмъ больше испытано ужаса. Другъ нашъ боленъ, биеніе пульса его наскѣ пугаетъ, всѣ, кому дорого его выздоровленіе, страдаютъ вмѣстѣ съ нимъ, но ему становится легче, хотя онъ еще не обнаруживаетъ прежнихъ силъ, между тѣмъ чувствуется такая радость, которой не ощущали, пока онъ былъ здоровъ и силенъ ¹⁵⁾). Отчего же происходитъ такая безмѣрная радость? Конечно отъ неожиданного исхода; отъ временной неизвѣстности. Но такая неизвѣстность не имѣть мѣста предъ Богомъ, Который знаетъ конецъ, при самомъ началѣ; небесная радость не вызывается и не усиливается предшествующимъ страхомъ. Высокая любовь Божія не усиливается къ находящимся въ опасности, какъ въ представленномъ примѣрѣ матери и дѣтей ея—не отдаляетъ на второй планъ и любовь къ другимъ, такъ что аналогія и объясненіе, извлекаемое изъ человѣческой природы, не представляютъ рѣшенія трудностей.

Далѣе, кто можетъ не имѣть нужду въ покаяніи, когда всѣ, подобно овцѣ, заблудились и потому всѣ должны вступить на истинный путь? Вообще, предлагаемыя толкованія не решаютъ всѣхъ трудностей ¹⁶⁾). Мы можемъ ихъ устранить, усматривая

¹⁴⁾ Confessiones, III, 3.

¹⁵⁾ Bernard (in Cant. Serm. 29): „Не знаю однако, почему-то нѣжнѣе ко мнѣ привязаны тѣ, которые послѣ порицанія и при посредствѣ порицанія испѣлились отъ слабостей, чѣмъ тѣ, которые всегда съ самого начала, будучи твердыми, никогда не нуждались въ подобномъ врачеваніи“.

¹⁶⁾ Таково напр. толкованіе Гроція, который подъ этимъ разумѣеть людей, не имѣющихъ нужды измѣнять весь строй своей жизни.—По Кальвину, покаяніе специально касается обращенія тѣхъ, которые, совершенно отвратясь отъ Бога, ставши мертвѣцами, воскресаютъ для новой жизни. Иначе, непрестанное

здесь строгий, но исполненный любви упрекъ т. е. что эти «девяносто девять, коимъ не нужно покаяніе», уподобляются тѣмъ, которые не нуждаются во врачи (Мате. ix, 12),—людямъ самооправдывающимся, и потому Богу не угодны, не радующимъ неба; потому неудивительно, что обращеніе одного грѣшника можетъ произвести большую радость. Трудно однакоже представить, чтобы мысль Господа этимъ ограничивалась, и это опровергается всѣмъ ходомъ въ изложеніи притчи. Девяносто девять овецъ *не* заблуждались, девять драхмъ *не* были потеряны, старшій сынъ *не* покидалъ отеческаго дома; единственная точка зреінія, при которой эти трудности исчезаютъ, слѣдующія: мы должны считать этихъ праведныхъ праведниками лишь по отношенію къ закону, по ветхозавѣтному установленію, такъ что меньшій въ царствіи небесномъ болѣе ихъ. Законъ отчасти совершилъ свое дѣло по отношенію къ нимъ, обуздывая ихъ отъ грубѣйшихъ преступленій, а потому имъ не нужно, подобно мытарямъ и грѣшникамъ, каяться въ нихъ; но законъ не совершилъ другой части своего дѣла, онъ не былъ «пѣстуномъ во Христѣ», не обличалъ ихъ виновности и послѣдующей необходимости искупленія. Мытари и грѣшники, хотя инымъ путемъ, но обратились къ Нему, и здесь то Господь произносить, что обѣ одномъ изъ нихъ¹⁷⁾ бываетъ болѣе радости при его вступленіи во внутреннее святилище вѣры, чѣмъ о девяноста девяти стоящихъ въ предверіи и невходящихъ¹⁸⁾.

помышленіе о покаяніи потребно въ теченіе цѣлой жизни, и никто не изъять изъ этой необходимости, такъ какъ всякий отъ своихъ пороковъ долженъ ежедневно исправляться. Нельзя допустить толкованіе тѣхъ, которые подъ девяноста девятыми не нуждающихся въ покаяніи разумѣютъ всѣ непричастныя паденію творенія, т. е. міръ ангеловъ. Сіи послѣдніе оставлены въ небесной возвышенной сферѣ, ради взысканія падшаго человѣчества.

¹⁷⁾ Григорій В. такъ разсуждаетъ: „Полководецъ больше любить того воина, который, послѣ бѣгства, тѣмъ съ большими мужествомъ нападаетъ на непріятеля, чѣмъ того, который никогда не обращалъ тыла, и никогда ничего отличного не сдѣлалъ“. У Аньельма читаемъ (Hom. 12): „Нѣкоторые ведутъ праведную жизнь и воздерживаются отъ соблазновъ, но никогда великаго добра не дѣлаютъ. Другіе напротивъ, ведя порочную жизнь, приходить въ самихъ себя, рассматриваютъ свои поступки и въ сердечномъ сокрушеніи воспламеняются любовью къ Богу, упражняются въ благочестії, преуспѣваютъ въ добродѣтеляхъ, превозмогаютъ въ святой борьбѣ со всѣми трудностями, оставляютъ прелести міра сего и, памяту о своихъ заблужденіяхъ, прежніе грѣхи очищаются своимъ исправленіемъ. Ср. *Taylor, Life of Christ* пг. § 16 прим. 12.

¹⁸⁾ Въ церкви первенствующей особенно часто воспроизводился этотъ образъ на стѣнахъ и сводахъ (См. *Tertull. De pudic.* 7), въ барельефахъ, на саркофагахъ,

ПРИТЧА ДВАДЦАТЬ ТРЕТЬЯ.

О ПОТЕРЯННОЙ ДРАХМѦ.

Лук. xv, 8—10.

ВЪ ПРЕДШЕСТВУЮЩЕЙ притчѣ сказано было много такого, что относится и къ настоящей; но близкое сходство не есть еще тождество: это не двѣ притчи на одну тему. Въ притчахъ «о жемчужинѣ» и «скрытомъ сокровищѣ», «о квасѣ» и «горчичномъ сѣмени», вторая съ первого взгляда могли казаться повтореніемъ первыхъ; но при ближайшемъ изслѣдованіи между тѣми и другими оказалось важное различіе. Такъ и здѣсь. Въ предыдущей притчѣ Пастырь означалъ Христа, а въ настоящей «жена», потерявшая драхму, безъ сомнѣнія означаетъ церковь ¹). Если здѣсь разумѣть Божественную мудрость ²), столь часто превозносимую въ «притчахъ» Соломона, ищущую спасенія людей, воплощенную въ видѣ озабоченной своею утраченой женой, то въ этомъ взглядѣ не будетъ разногласія и оба tolkovaniia приводятъ насъ къ одному выводу, т. е. что чрезъ посредство церкви Св. Духъ возвращается заблудшихся на путь истины, и что, будучи только оживляема и подкѣпляема Божественнымъ Духомъ, она возбуждается къ дѣятельному служенію любви для спасенія погибающихъ, для обрѣтенія погибшихъ душъ (Апок. xxii, 17). Церковь естественно олицетворяется въ образѣ женщины; Духъ же Святый въ разныя времена, по непосредственной близости съ нашою душою, былъ олицетворяемъ въ образѣ матери ³).

въ картинахъ катакомбъ: иногда другія оицы у Его ногъ, вообще двѣ, съ наслажденiemъ смотрящія на Него и Его бремя; въ Своей правой руцѣ Онъ чаще всего держитъ семисоставную трубу *pappa*—символъ привлекательности божественной любви, а въ лѣвой руцѣ Онъ придерживаетъ бремя, которое несетъ. Иногда Онъ изображается сидящимъ, какбы утомленный отъ большаго пути. Это изображеніе часто занимаетъ почетное мѣсто въ центрѣ 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.

¹) Амвросій: «Кого означаютъ здѣсь эти: „отецъ“, „пастырь“, „жена“? Не прообразуетъ ли отецъ Бога, пастырь—Христа, жена—Церковь?»

²) Григорій В. (*Nom. 34 in Evang.*): *Ipse etenim Deus, ipse et Dei Sapientia* (Самъ Онъ Богъ и Онъ же премудрость Божія).

³) Слова Христа (Лук. xiii, 34) проникнуты материнскою нѣжностью.

«Или какая женщина, имѣя десять драхмъ, если потеряетъ одну драхму, не зажжетъ свѣчу и станетъ мести⁴) комнату и искать тщательно, пока не найдетъ». Въ этой драхмѣ древніе и новые толкователи особенно любили находить подобіе души человѣческой, первоначально запечатлѣнной образомъ и надписью Великаго Царя⁵) («Богъ сотворилъ человѣка по образу Своему», Быт. 1, 27), и всегда хранящей слѣды своего происхожденія, хотя грѣхъ едва не изгладилъ ихъ и надпись едва можетъ быть прочитана. Нѣкоторые съ особеннымъ удовольствіемъ останавливаются на этомъ, такъ какъ сближеніе это очень назидательно; но въ то же время не должно забывать, что греческая драхма, именно здѣсь названная, не имѣла на себѣ императорскаго изображенія и надписи, какъ это было на римскомъ динарѣ (Мате. xxii, 20); штемпель ея состоялъ изъ какой либо эмблемы, напр. совы, черепахи или головы Минервы. Какъ женщина тщательно ищетъ затерянную монету, такъ церковь въ лицѣ своихъ служителей печется объ исправленіи грѣшника, о возвратѣ потерянной драхмы въ сокровищницу Божію, въ мѣсто ея первоначального происхожденія⁶).

См. нѣкоторыя интересныя замѣчанія у бл. Іеронима (Comm. in Esai. xI, 3 р. 303), оправдывающія этотъ способъ выраженія; въ то же время онъ говоритъ „въ Божествѣ нѣть пола“.

⁴) Слова св. Луки (xv, 8) о женѣ, которая потеряла одну изъ своихъ десяти драхмъ и, чтобы найти ее, мететь комнату, въ Вульгатѣ среднихъ вѣковъ читались ошибочно, а именно: вмѣсто глагола evertit—мететь, читали evertit „ставитъ вверхъ дномъ“, „все переставляетъ“. — Такъ у Григорія В. (Hom. 34 in Evang.): „Домъ ставится вверхъ дномъ (domus evertitur), когда совѣсть человѣка, сознавая свою виновность, возмущается (perturbatur). Равнымъ образомъ Thauler: Deus hominem quaerit, domumque ejus penitus e vertit. Въ одной изъ проповѣдей Тейлора есть намекъ на это ошибочное чтеніе, въ примѣненіи къ реформаціи: „Мы много говоримъ о реформаціи, добрыя послѣдствія которой мы испытали, но въ послѣднее время мы сильно пострадали подъ тяжестью этого понятія и требованій (излишнихъ). Жена, потерявшая драхму, мела храмину, а не все въ ней переничила. То была бѣдовая реформація, которая сняла крышу дома, прогромола стѣны и подкопалась подъ самыи фундаментъ.“

⁵) Такъ, Августинъ (Enarr. in Ps. cxxxviii): „Премудрость Божія потеряла драхму. Что такое драхма? Это монета, на которой было изображеніе нашего императора“. Ср. Игнатій (ad Magn. 5): „есть двѣ монеты: одна—Божія, и другая—мірская, и каждая изъ нихъ имѣть на себѣ свой собственный образъ: не вѣрна имѣть образъ этого міра, а вѣрна и любящая образъ Бога Отца чрезъ Иисуса Христа“.

⁶) H. de Sto victore: „драхма обрѣтается, когда въ человѣкѣ обновляется

Зажиганіе свѣчи или лампады, часто служащее указаніемъ на таинство воплощенія, на Божественное величіе, проникающее тѣлесный покровъ⁷), не соотвѣтствуетъ принятому здѣсь толкованію притчи; и гораздо удовлетворительнѣе объясняется изъ Мате. в. 14, 15; Филип. п. 15, 16 и Еф. в. 13. «Свѣча»—это слово Божіе; ее зажигаетъ церковь и ею освящаєть, такъ какъ въ этомъ состоить ея служеніе Слову. При свѣтѣ этого пламени церковь обрѣтаєть заблудшихъ грѣшниковъ, они сами познаютъ свои заблужденія⁸). Съ этою свѣчкою она «мететъ комнату», причемъ, по замѣчанію Бенгеля, не обходится безъ пыли⁹). Какъ беспорядокъ начинается при этомъ въ покоѣ, какъ пыль, доселѣ терпимая и лежавшая слоями, вдругъ поднявшись носится въ воздухѣ; какъ приятно все происходящее для тѣхъ, кто живеть въ покоѣ и равнодушень ко всему, что въ немъ дѣлается, лишь бы не тревожили его эгоистической безопасности; такъ обвиняли и Евангелие, что оно возмущаетъ міръ (Дѣян. xvi, 6). Это и дѣйствительно бываетъ въ нѣкоторомъ смыслѣ: ибо какъ только возвѣщается великая проповѣдь, вражда къ истинѣ, скрытая дотолѣ, явно обнаруживаетъ себя. Съ какимъ негодованіемъ встрѣчаются этихъ возмутителей Израїля, свидѣтелей, одѣтыхъ во вретище, которые «мучили живущихъ на землѣ» (Апок. хI, 10)! Но та, которая несетъ эту свѣчу Господню посреди этого мятежа и волей, ищетъ лишь потеряннаго и не успокоится, «пока не найдетъ».

Въ предыдущей притчѣ пастырь идетъ за овецемъ, заблудившимся въ пустынѣ, но драхма потеряна въ комнатѣ, гдѣ слѣдовательно и должно ее искать и найти¹⁰). Различіе это не случайное.

подобіе его Творца».—Bernard (De Grat. et Lib.): „Такъ оставался бы помраченный и поврежденный образъ, еслибы онал евангельская жена не засвѣтила свѣтильника, т. е. еслибы не воплотилась Премудрость, не вымела храмины, не нашла потерянной драхмы, т. е. своего образа, омрачившаго прирожденную ему красоту, покрывшуюся нечистою корою грѣха; но обрѣтиши ее, Она извлекла ее изъ праха, и возвратила ей первоначальное достоинство, ея святозарную славу“.

⁷) Каэтанъ: „свѣча возжигаемая есть таинство воплощенія, Слово въ плоти, именно какъ свѣтъ въ кувшинѣ“.

⁸) Тертулліанъ (De Pубic. 7): „драхма обрѣтається при свѣтѣ свѣчки, какъ бы слово Божіе“.

⁹) „Она поднимается не безъ пыли“, какъ замѣчаетъ Бенгель.

¹⁰) „Заваленные колодези воды“ (Быт. xxvi, 18) означаютъ, по Оригену, ключи вѣчной жизни, которые закопали филистимляне, т. е. сатана и грѣхъ, и

Въ выше приведенной притчѣ описано возвращеніе Сына въ небесное жилище, а здѣсь указывается на церковь, основанную на землѣ и въ лоно которой грѣшники возвращаются. Сверхъ того находятся и другія легкія различія, а именно: въ первой усматривается болѣе личное и непосредственное служеніе Христа; а здѣсь вспомогательное служеніе Его церкви. Пастырь говоритъ: «я нашелъ свою пропавшую овцу», а женщина: «я нашла потерянную драхму», а не «свою потерянную», ибо она никакъ не ея; тогда какъ овца у пастыря своя. Онъ говоритъ: «пропавшую», т. е. которая пропала ($\tau\delta\ \alpha\pi\omega\lambda\delta\sigma$, quae perierat); а она говоритъ: «потерянную мною» ($\eta\ \alpha\pi\omega\lambda\epsilon\sigma\alpha$, quam perieram), признавая чрезъ то свою вину; тогда какъ овца сама по себѣ уходитъ, драхма же теряется по неосторожности той, кому она принадлежала. Женщина эта, если мы правильно истолковываемъ, есть Церковь, невѣста то есть доброго Пастыря. Удивительно ли, что въ чась радости она поступаетъ и говоритъ такъ, какъ поступалъ и говорилъ Онъ? И прежде всего: она созываетъ подругъ и сестрокъ» (Руе. IV, 14, 17)¹¹), чтобы онъ были участницами ея радости. Это объясняется заключеніемъ притчи, въ которой сказано: «*Такъ, говорю вамъ, бываетъ радость у ангеловъ обѣ одномъ грѣшникъ*

которые „вновь выкопаль“ для насъ нашъ Исаакъ, сынъ радости. „Такіе заваленные кладези, замѣчаетъ онъ, находятся въ каждомъ изъ насъ“ (ср. Иоан. IV, 14), и при этомъ онъ обращаетъ наше вниманіе на то, что потерянная драхма найдена не въѣ, а вънутри храмины; ибо въ глубинѣ души каждого человѣка кроется образъ Божій, затерявшійся и загроможденный между тысячью другихъ, покрытый ирахомъ и тленiemъ. Обрѣтеніе этого образа всегда возможно, а равно и возстановленіе въ прежней славѣ и величіи (In Gen. Rom. 13): „женщина потерявшая драхму, нашла ее не въѣ дверей, но въ своемъ домѣ послѣ того, какъ она зажгла свѣчу и очистила домъ отъ сора и нечистотъ, которые накопились вслѣдствіе ея лѣноты и бездѣятельности; и тамъ она нашла драхму. Такъ если и ты зажигаешь свѣчу, если приносишь къ себѣ освѣщеніе св. Духа и при его свѣтѣ захочешь увидѣть свѣтъ, ты также найдешь драхму внутри тебя. Ибо, когда въ началѣ Богъ творилъ человѣка, Онъ сотворилъ его по Своему образу и подобію: и этотъ образъ Онъ поставилъ не въѣ, а внутри его. Но его нельзѧ было видѣть въ тебѣ, пока твой домъ былъ грязный, наполненный нечистотами и всякимъ соромъ. Внутри тебя поставленъ источникъ знанія, но онъ не могъ течь, потому что филистимляне завалили его землею и сдѣлали въ тебѣ образъ земнаго. Тогда ты носилъ въ себѣ образъ земнаго, но теперь когда ты услышалъ объ этомъ и по слову Божію очистился отъ всякаго земнаго времени и угнетенія, смотри, чтобы ты представлялъ въ себѣ образъ небеснаго, который въ тебѣ долженъ проявляться блестательно“.

¹¹) Съ тою же точностью въ соблюденіи свойствъ, премудрость, какъ женское олицетвореніе, посыпаетъ не слугъ своихъ, но своихъ служанокъ (Притч. IX, 3).

кающемся!» Предъидущая же притча заключается словами: «на небесахъ болѣе радости будетъ обѣ одномъ грѣшникъ кающемся». Между ангелами, которые восходятъ и нисходятъ на землю, присутствуютъ въ собраніяхъ вѣрующихъ, скорбять при видѣ неустройства (1 Коринт. xi), радуются порядку, но всего болѣе обращенію грѣшниковъ, — между этими ангелами будетъ болѣе радости, когда церковь искупленныхъ, оживотворяемая Св. Духомъ, созывается ихъ къ себѣ для воздаянія хвалы Богу за спасеніе погибшей души. Ибо если ангелы Божіи восхваляли гласомъ велимъ Бога при первомъ твореніи (Іов. xxxviii, 7), то сколь большая радость имѣть мѣсто при новомъ возрожденіи души для вѣчной жизни (1 Петр. 1, 12; Ефес. ш, 10). Ибо, по прекрасному выражению Бернарда, слезы кающихся грѣшниковъ составляютъ какбы вино для ангеловъ¹²⁾.

ПРИТЧА ДВАДЦАТЬ ЧЕТВЕРТАЯ.

О БЛУДНОМЪ СЫНЬ.

Лук. xv, 11—32.

ПРИТЧА «о блудномъ сынѣ», если только позволительно сравнивать между собою Божественные предметы, по справедливости можетъ быть названа перломъ и вѣнцемъ всѣхъ прочихъ притчей Писанія¹³⁾; она есть самая обработанная и изящная по своему вдохновенному и свободному изложению, если только пригоденъ этотъ эпитетъ, который, впрочемъ, по совершенству всѣхъ подробностей въ ней, вполнѣ соотвѣтствуетъ ей. Совмѣщая въ себѣ кругъ благодатнѣйшихъ истинъ, она совершенно оправдываетъ приписываемое ей название «Евангелія

¹²⁾ „Слезы покаянія заставляютъ и ангеловъ плакать“, какъ говоритъ Бернардъ. Та же мысль выражается и въ слѣдующемъ стихотвореніи Прudenція:

Amissa drachma regio
Recondita est aerario,
Et gemma, deterso luto,
Nitore vincit sidera.

¹³⁾ Гропій: „среди всѣхъ притч Христа эта несомнѣнно самая замѣчательная, какъ исполненная чувства и начертанная самыми яркими красками“.

въ Евангелии. Объ отношении ея къ двумъ предшествующимъ въ той же ху главѣ уже сказано было выше, и поэому безъ дальнѣйшаго предисловія мы приступаемъ къ толкованію притчи.

«У некотораго человѣка было два сына». Толкователи, при самомъ приступѣ ея, распадаются на двѣ группы. Нѣкоторые въ этихъ двухъ сынахъ видѣли язычника и іудея, а именно: въ младшемъ, покидающемъ отцевскій домъ—исторію великаго отпаденія язычниковъ, а въ его возвращеніи—благодатное возсоединеніе ихъ въ Новомъ Завѣтѣ; въ старшемъ сынѣ—типа себѧлюбиваго и самодовольнаго іудея, ропщущаго, что грѣшные язычники уравнивались съ ними въ правахъ и упорно отказывающагося отъ благодатныхъ даровъ, которые долженствовали быть у нихъ общими. Другие, напротивъ, признаютъ въ двухъ сынахъ не язычниковъ и іудеевъ, и въ особенности не этихъ послѣднихъ, а грѣшниковъ кающихся и грѣшниковъ горделивыхъ, гдѣ то встрѣтившихся, и примѣръ первыхъ естественно видѣли въ мытаряхъ, вторыхъ въ фарисеяхъ, полагая, что Господь произнесъ эту притчу, съ тою цѣллю, дабы предъ этими послѣдними оправдать благодатное воспріятіе первыхъ.

Эти послѣдніе по справедливости возражаютъ на толкованіе другихъ, что оно не согласно съ цѣллю притчи, что при такомъ объясненіи она не удовлетворяетъ потребности, ее вызвавшей, или убѣждаетъ лишь отдаленнымъ наведеніемъ въ истинѣ, преподать которую такъ очевидно намѣревался Христосъ. Онъ желалъ спасительнымъ обличеніемъ подѣйствовать на іудеевъ, соблазнявшихся Его столь свободнымъ и милостивымъ сообществомъ съ отпадшими членами іудейской церкви. Если бы дѣйствительно «мытари и грѣшники», которыхъ Онъ такъ благосклонно допускалъ къ Себѣ, были язычники, а не іудеи, то первые толкователи отчасти имѣли бы основаніе для такого пониманія. Тогда милосердное принятіе небеснымъ Отцемъ обратившагося къ Нему языческаго міра послужило бы собственнымъ оправданіемъ тѣхъ, которыхъ Онъ началъ призывать и которыхъ можно считать первенцами изъ язычниковъ. Нѣкоторые упорно утверждаютъ, что подъ «мытаремъ и грѣшникомъ» разумѣются язычники. Тертулліанъ напр., бывшій того же мнѣнія, опасается, что если принять ихъ за отпадшихъ членовъ іудейской церкви, то можно заключить, что на такомъ основаніи должно

повторять торжественное воспріятіе тѣхъ, которые въ лонѣ Церкви послѣ крещенія совершили тяжкіе грѣхи. Онъ смѣло утверждаетъ, что мытари были вообще язычники, забывая, что, по заявлению Самого Господа, Закхей²), начальникъ мытарей (Лук. xix, 9), былъ сынъ Авраама, что апостолъ Матѳей былъ мытарь, сидѣвшій у сбора податей (Лук. v, 27), что мытари крестились крещеніемъ Іоанновымъ (Лук. vп, 29)³). Въ обществѣ своихъ соотчичей, поставляемые въ уровень съ язычниками, считавшіеся измѣнниками самыи дорогимъ интересамъ своего народа, пока слово Господне не пробудило ихъ къ благороднѣйшей жизни, всѣ, или почти всѣ заслуживавши презрѣніе, мытари были безъ всякаго сомнѣнія іудеи⁴), а потому мы смѣло заключаемъ, что здѣсь не говорится о таинствѣ пріобщенія язычниковъ къ обѣтованію, о чемъ Господь въ продолженіе Своей земной жизни говорилъ лишь слегка, но что здѣсь провозглашается та высокая истина, что согласно обѣтованію Онъ пришелъ призвать грѣшниковъ къ покаянію. Если такого толкованія и нельзя признать за очевидное,

²⁾ Это однакоже не имѣть для него рѣшающаго значенія, такъ какъ о немъ онъ говорить (Adv. Marc. iv, 17): „хотя Закхей и иноплеменникъ (ἀλλόφυλος), но по своимъ связямъ съ іudeями пріобрѣлъ нѣкоторыя свѣденія въ Писаніи“.

³⁾ См. также Lightfoot, Hor. Heb. Matt. v, 46.

⁴⁾ Иеронимъ, приводя многія тому доказательства (Ep. 21, ad Damasum), удивляется смѣлости Тертулліанова отрицанія. Послѣдній въ своемъ трактатѣ *Dѣ pudicitia 7—9* (написанномъ имъ по оставленію вселенской церкви) доказываетъ, что въ этой притчѣ нѣтъ ничего въ пользу тѣхъ, которые послѣ крещенія тяжко согрѣшаютъ, и въ запальчивомъ увлеченіи смѣло ссылается на то, что фарисеи роптали на Господа, не отвергавшаго мытарей и грѣшниковъ, которые были язычники. Онъ боится, что грѣшники закоснѣютъ въ своихъ грѣхахъ, обнадеживаясь, по примѣру блудного сына, скорымъ прощеніемъ. „Кто, спрашиваетъ онъ, устранился расточать то, что можно легко возвратить? Кто станетъ сберегать то, за невознаградимую потерю чего не боится?“ Но развѣ люди грѣшатъ потому, что обглазняются такими разсчетами, а не потому, что пущутъ болѣе земныхъ благъ и удаляются отъ Бога? Какъ мало способствуетъ успѣхамъ святости это ученіе, запечатленное мнимою къ ней ревностію! Отнимите у людей глубоко падшихъ всякую надежду на прощеніе или, что почти то же, дайте имъ слабую, сомнительную и отдаленную надежду, и за одного такимъ образомъ отвращеннаго отъ блудной расточительности своего благодатнаго наслѣдства вы воспрепятствуете десяткамъ тысячъ, сознавшимъ бѣдствіе жизни, удаленной отъ Бога, обратиться къ Его милосердію и вступить на путь жизни, согласной съ Его святою волею. Златоустъ (Ad Theod. Laps. v, 1; de Poenit. Hom. 1, 4) говоритъ между прочимъ: „этотъ сынъ посему есть образъ тѣхъ, которые падаютъ послѣ крещенія“, и приводить дальнѣйшіе доводы. Ср. Ambros. De Paenit. II, 3, и противъ новитіанъ.

то еще не слѣдуетъ вовсе отвергать его. Притча эта находить свое осуществлѣніе всюду, гдѣ только есть кающіеся и нераскаянныя грѣшники, а такимъ образомъ вполнѣ позволительно въ меньшемъ, блудномъ сынѣ видѣть язычество, въ старшемъ, самооправдывающемся—іудейство. Но значеніе притчи чрезъ это не исчерпывается. Она и для насть имѣть силу. И въ христіанской церкви всегда имѣются блудные и старшіе братья. Тысячи и десятки тысячъ блудныхъ сыновъ почерпнули въ ней мужество возвратиться въ домъ Отца Небеснаго, и до скончанія вѣковъ будутъ тысячи, у которыхъ никакое превратное, узкое, завистливое настроеніе не отниметь великой отрады, предлагаемой притчею.

«И сказалъ младший своему отцу: отче! дай мнъ слѣдующую мнъ часть имѣнія».

Не безъ намѣренія изъ двухъ сыновей младшему именно приписывается роль блуднаго. Юношескому возрасту свойственно тицеславіе (Притч. үп, 7). Это требованіе своей части, облечено въ законную форму, въ форму права⁵⁾, а не какъ испрашиваніе милости, этотъ благовидный приемъ характеризуетъ разрывъ нѣжныхъ семейныхъ связей, доселъ дорогихъ его сердцу. Такое право Господь могъ допустить, въ немъ. И безъ сомнѣнія обычай этого рода существовалъ между нѣкоторыми восточными племенами, напр. между индусами. Но нѣтъ достаточныхъ доказательствъ, чтобы это дѣжалось у іудеевъ⁶⁾. Но намъ нѣтъ надобности и предполагать, чтобы онъ требовалъ своей доли иначе, а не какъ особенной милости. Онъ требуетъ слѣдующей себѣ части, хочетъ получить теперь то, что ему предназначается впослѣдствіи. Эта часть по іудейскимъ законамъ о наслѣдіи составляетъ половину доли старшаго брата (Второз. xxI, 17; 4 Цар. II, 9). Въ духовномъ смыслѣ этимъ требованіемъ выражается

⁵⁾ Τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας, гата hereditatis pars, классическое и, подобно другимъ изречениямъ св. Луки, мѣткое выраженіе. См. Wettstein in loc.

⁶⁾ Rosenmüller, Alte u. Neue Morgenl. vol. v, p. 115. Авраамъ дѣйствительно при жизни своей отдалъ все имѣніе свое Исааку, а сыновьямъ отъ наложницъ далъ въ тоже время дары (вѣроятно слѣдовавшиа имъ части) и отпустилъ ихъ отъ Исаака. Быт. xxv, 5, 6. Это была конечно предусмотрительная мѣра для отвращенія споровъ, которые могли возникнуть по смерти его.

желаніе независимости отъ Бога, желаніе быть самому себѣ богою (Быт. ш, 5), расположить жизнь свою для своего собственаго удовольствія. Тяготясь жить отъ полноты щедротъ Божихъ, онъ хочетъ добиться того, чтобы онъ самъ служилъ источникомъ своего счастія, какъ убѣждень, что, живя для себя, онъ лучше распорядится своею жизнью, чѣмъ Богъ устроилъ бы ее для него⁷). Этотъ грѣхъ гордости есть самый тяжкій изъ грѣховъ, совмѣщающій въ себѣ, какъ въ сѣмени, всѣ прочіе, изъ него одного развивающіеся. Въ противоположность требованію блудного сына: «дай мнѣ слѣдующую мнѣ часть» дѣти молятъ: «хлѣбъ нашъ насущный дай намъ днесъ», объявляя черезъ то желаніе непрестанно надѣяться на Бога и отъ Его руки получать свой хлѣбъ насущный.

«И отецъ раздѣлилъ имъ имущество». Было бы бесполезно противъ воли удерживать того, кто уже въ сердцѣ своемъ отчуждилъ себя отъ своего дома: лучше ему горькимъ опытомъ убѣдиться въ своемъ безумномъ требованіи. Таковъ и промыслъ Божій. Богъ сотворилъ человѣка духовно свободнымъ существомъ, а когда его служеніе оказывается не вполнѣ свободнымъ, когда человѣкъ обѣщаетъ себѣ нѣчто лучшее въ другой сфере, то онъ воленъ сдѣлать опытъ⁸). Онъ узнаетъ и, если нужно, самымъ тяжкимъ испытаніемъ, что истинная свобода въ единомъ Богѣ, что удалиться отъ Него не значитъ сбросить иго, а промѣнять легкое иго на тяжкое и одного благодушнаго владыку на тысячу суровыхъ повелителей и деспотовъ⁹).

«По прошествіи немногихъ дней младший сынъ собралъ все». Получивъ свою часть, онъ еще остается нѣсколько дней, прежде чѣмъ окончательно покинуть домъ отца. Это утонченный, деликатный приемъ; сердечное отступничество, по замѣчанію

⁷) „Зловѣщій знакъ, замѣчаетъ Бернардъ, это желаніе сына раздѣлить добро, которымъ отраднѣе было владѣть сообща, и имѣть одному то, что отъ соучастія не умалиется, а отъ дѣлежа на части утрачивается“.

⁸) Златоустъ, De Poenit. Hom. 1, 4.

⁹) Августинъ: „Если ты прильнешь къ небесному, то будешь попирать земное; а если отступишь отъ небеснаго, то земное обратится тебѣ въ кару“. Ср. итальянскую пословицу: Chi non vuol servir ad un sol signor, a molti ha da servir (кто не хочетъ служить одному Господу, будетъ служить многимъ господамъ).

Бернарда, часто предшествуетъ отступничеству въ жизни ¹⁰). Грѣшникъ дѣйствительно ощущаетъ самодовольство, такъ какъ не тотчасъ же открывается, что его воля расходится съ волею Божией. Это впрочемъ не можетъ замедлиться. Подобно тому, какъ младшій сынъ притчи, остановясь на долгое или короткое время, обращаетъ все доставшееся на его часть въ деньги и драгоценныя вещи, «идетъ въ дальнюю страну», такъ «по прошествіи немногихъ дней» явно отдалается отъ Бога тотъ, кто въ своей волѣ и своихъ наклонностяхъ уже отчуждился отъ Него. Обдуманно, собравъ всѣ свои силы и способности, рѣшаясь съ помощію ихъ добыть себѣ отъ міра ¹¹) всѣ чаемыя имъ блага и уже открыто предпочитая тварь Творцу, онъ уходитъ «въ дальнюю страну» ¹²), въ страну безбожія.

И вотъ ему привольно, онъ удовлетворенъ, онъ достигъ желаемаго; отнынѣ онъ самъ себѣ господинъ и не знаетъ власти надъ собою;— но лишь для того, чтобы бѣдственнымъ опытомъ убѣдиться въ своемъ заблужденіи. Опытъ не заставилъ себя ждать долго. Въ этой отдаленной странѣ блудный сынъ (такъ мѣтко названный на церковномъ языке ¹³), хотя этого эпитета и нѣть въ Пи-

¹⁰) De Divers. Serm. viii: „Человѣкъ еще находится подъ своимъ собственнымъ контролемъ, когда онъ исполняетъ свои удовольствія, но еще не вполнѣ подчинилъ порокамъ и грѣхамъ. Но теперь онъ отправляется въ далекую страну, и не только просто отдѣляется отъ Своего Отца, но и удаляется отъ Него“.

¹¹) Кастанъ: „собираніе всѣхъ своихъ благъ есть увѣренность человѣка во всѣхъ его дарахъ природы и благодати, души и тѣла“.

¹²) По выражению Августина: „Далекая страна есть забвение Бога“; а по выражению Беды: „не странами мы удаляемся отъ Бога, а душевнымъ расположениемъ“.

¹³) Ο διὸς ἀσωτος (изъ α и σώφ, σώζω), „блудный, распутный сынъ“. Выраженіе это поясняется въ концѣ 13 ст. Ζῶν ἀσωτος, „живя блудно, распутно“; у классиковъ это преимущественно говорится о расточителяхъ отцовскаго наслѣдства; прил. ἀσωτος (predigus, perditus) вовсе не встрѣчается въ Новомъ Завѣтѣ; въ Ветхомъ ЕХХ только однажды Прич. vii, п; —ἀσωτία трижды (Ефес. v, 18; тит. 1, 6; Петр. iv, 4). У Златоуста ἀσωτος, οὐ γὰρ σώζει ἀλλ' ἀπόλλυσιν; у Феофилакта ἀσωτίа тоже что ἄμετρος χρήσις (Siccer, подъ этимъ словомъ). Но для другихъ ἀσωτος есть страдательное и=ἀσωτος т. е. σώζεσθαι μὴ δυνάμεσθαι, слово пророческое относительно судьбы того, кто произносить его; онъ есть одинъ изъ „безнадежныхъ“. Такъ Климентъ Александрийскій (Poed. п, 1), и Плутархъ (Alci. 3). Также Гроцій: „разрядъ людей“, которые настолько погрузились въ порокъ, что спасеніе ихъ стало безнадежнымъ; здѣсь также, какъ и часто вообще, изъческая правоучительная терминология говоритъ больше, чѣмъ она разумѣла или знала.

санії) «расточилъ имъніе свое, живя распутно» (ср. Притч. xxix. 3); какъ скоро собираніе его обратилось въ расточеніе, такъ мало оно заслуживало и названія собиранія. Пока еще тянулся достатокъ, имъ захваченный, до тѣхъ поръ онъ благодушествовалъ и находилъ, что, вырвавшись на свободу, поступилъ умно. «Когда же онъ прожилъ все, насталъ великий голодъ въ той странѣ¹⁴». Голодъ далъ себя почувствовать и ему. Какая картина душевнаго паденія для человѣка, добровольно удалившагося отъ источника своего счастія и радости! Злое не вдругъ открывается. Міръ имѣть свои прелести, плоть свои удовольствія, не всѣ сердечныя привязанности исчезаютъ вдругъ, не мгновенно изсякаетъ источникъ наслажденій. Между тѣмъ грѣшникъ болѣе или менѣе быстро приближается къ этому духовному банкротству, и неизбѣжно наступаетъ время, когда міръ перестаетъ удовлетворять его; онъ чувствуетъ въ свою очередь, что обнаруживается «великий голодъ»¹⁵) въ странѣ, избранной имъ для жительства¹⁶), голодъ истины

Съ одной стороны мы не должны ограничивать *ἀσφάτια* понятіемъ неумѣренности и излишка въ этомъ, какъ это дѣлалъ Гроцій; въ этомъ смыслѣ Цицеронъ (De Fine, II, 8) латинизировалъ *asotus*; равнымъ образомъ съ другой стороны не должны ограничивать его приложеніемъ къ плотскимъ похотямъ и безнравственности. Оно означаетъ беспечную распущенную жизнь въ самомъ широкомъ значеніи этого слова. Въ Таблицѣ Кевы, с. 'Асфатіа какъ одна изъ искусствительныхъ куртизанокъ живетъ въ обществѣ с. 'Ахрасіа, 'Апльстіа и Колахеіа. С. Deyling, Obs. Sac. vol. III, p. 435 и наше сочиненіе: *Synonyms of the New Testament*, § 16.

¹⁴⁾ Бульгата не упустила изъ вида выразительности слова *et ipse coepit eger*. (см. Винерь, Gramm. § 22, 4). Прекрасно разсуждаетъ Годе: „свобода наслаждаться не безпредѣльна, какъ обольщаетъ себя грѣшникъ; ей поставляются два рода грешей: одинъ самимъ грѣшникомъ, какъ напр. пресыщеніе, угрязеніе совѣсти, перспектива лишений и униженій, ожидающихъ разорившагося расточителя; другое—стечениемъ виѣшнихъ неблагопріятныхъ обстоятельствъ, которыя выражаются въ ощущеніи этого голода, домашнія и общественные бѣдствія, сокрушающія уже удрученное сердце, нигдѣ не находящаго себѣ отрады и благодатнаго угѣщенія. При совпаденіи этихъ двоякаго рода причинъ мѣра злополучія исполняется. Тогда наступаетъ то, что Христосъ называетъ „*οὐτερεῖσθαι*“ („нишатися“, въ русск. пер. нуждаться; въ латин. *inopia laborare, victu carere*),—участъ человѣка, который все въ жизни посвятилъ наслажденію и которому остается одно страданіе.

¹⁵⁾ Λιφός ἵσχυρὰ (*fames valida*, гладъ крѣпокъ) = λιφός σκληρὰ (Ис. viii, 21), λιφός κραταιός (3 Цар. viii, 2); λιφός μεγάς (4 Цар. vi, 25), πεῖνα μεγάλη Лук. vi, 25); λιφός στενός (Іов. xviii, 12).

¹⁶⁾ Ambros. Exp. in Luc. viii, 215: „Кто удаляется отъ слова Божія, тотъ алчетъ; ибо не хлѣбомъ однимъ живетъ человѣкъ, но всякимъ словомъ Божіимъ; удаляющійся отъ источника жаждетъ, удаляющійся отъ сокровища нищенствуетъ, удаляющійся отъ мудрости тупѣетъ, удаляющійся отъ добродѣтели развращается“.

и любви, и вообще всего, что составляетъ существенную потребность духа,—чувствуетъ, что горе и бѣда тѣмъ, которые оставили источникъ живой воды и выскѣли себѣ водоемы разбитые, которые не могутъ держать воду (Іер. II, 13; XVII, 5, 6, 13). И безъ всякихъ виѣшнихъ бѣдствій, въ которыхъ впрочемъ не бываетъ недостатка, этотъ голодъ скоро даетъ себя знать. Человѣкъ можетъ быть окружено мірскими благами; обиліе ихъ можетъ возрастать; всѣ виѣшнія средства для счастливой жизни могутъ оставаться во всей силѣ, а онъ, расточивъ всѣ истинныя богатства, начинаетъ «нуждаться»¹⁷⁾). Голодъ, о которомъ говорить Христосъ, часто предсѣдаетъ за пышными столами богачей, проникаетъ въ царскіе дворцы. Въ самыхъ величественныхъ дворцахъ, за самыми роскошными столами бессмертная душа можетъ алѣть, можетъ «умирать съ голоду». Такъ это и бывало не разъ.

Мы уже предупредили, что во второстепенномъ значеніи этой притчи имѣемъ право видѣть отпаденіе языческаго міра отъ истинаго богоопознанія и богоочитанія. Растрата имѣнія въ этомъ смыслѣ точно описана въ посл. къ Римл. I, 19—23; а все остальное содержаніе этой главы соотвѣтствуетъ тому, какъ блудный сынъ жилъ у обитателя чужой страны, принужденъ былъ питаться свиными рожками. Въ языческомъ мірѣ особенно ощущаемъ былъ великий голодъ, когда снизшелъ на землю и воплотился Спаситель: въ этомъ отчасти состояло «исполненіе временъ», наибольшая потребность Его пришествія. Слава древняго міра какбы увядала и гибла; дѣтская вѣра въ древнія религіи изсякла; отжившія вѣрованія нисколько не удовлетворяли духа людей. Греческая философія довершила свой посильный трудъ, но не дала удовлетворительного отвѣта на вопросы, не разсѣявъ сомнѣній, которыя томили человѣчество. «Что есть истина?» спрашивалъ каждый, одни съ насмѣшкой, другіе въ отчаяніи, иные безъ всякаго желанія; но всѣ безъ надежды получить отвѣтъ.

Расточитель «началъ нуждаться», еще слегка предвкушая наступающую бѣду: это было первое напоминаніе возвратиться въ домъ, имъ покинутый. Но горделивое сердце еще не укроти-

¹⁷⁾ Свѣтскіе геніальные поэты не разъ изображали ужасное состояніе души, пресытившейся мірскими наслажденіями и чуждой небесныхъ угашеній. Авторъ ставитъ въ примѣръ Байрона.

лось: увѣренность въ собственныхъ средствахъ хотя и поколебалась, не вовсе еще ослабла. Первый судъ Божій не всегда смиряетъ; пораженный грѣшникъ, подобно Ефрему, восклицаетъ: «кирпичи пали, построимъ изъ тесанаго камня; сикоморы вырублены, замѣнимъ ихъ кедрами» (Ис. ix, 10; лvii, 10; сн. Іер. v, 3; Амос. iv, 6—10; Апок. xvi,—11). Въ такомъ настроеніи онъ «*пошелъ и присталъ къ одному изъ жителей страны*», присталь, по выражению Гамонда, въ надеждѣ своими усилиями возстановить сокрушившееся благосостояніе ¹⁸⁾, исцѣлить свои раны (Іер. ii, 36; Осія v, 13; 1 Цар. ii, 5). «Этотъ житель, говорить Бернардъ, по моему понятію, есть никто иной, какъ одинъ изъ злобныхъ духовъ, которые, грѣша съ неисправимымъ упорствомъ и вполнѣ предавшись нечестію и злобѣ, уже не пришельцы и гости, а граждане и обитатели въ царствѣ грѣха». Но терминъ этотъ не выражаетъ ли глубокаго различія между блуднымъ сыномъ и хозяиномъ, къ которому онъ присталь на время? При всей своей винѣ, онъ не былъ «жителемъ» а—пришельцемъ въ этой «далекой странѣ»; ему не жилось тамъ, какъ дома, и онъ еще не обрѣлъ тамъ себѣ новаго отечества. Тому же было хорошо; голодъ его не коснулся, но между тѣмъ насколько болѣе онъ жалокъ, чѣмъ тотъ, кто «началъ нуждаться»! Тому еще есть надежда, кто чувствуетъ себя жалкимъ пришельцемъ: но на что можетъ надѣяться тотъ, кто получилъ тамъ право гражданства, кто не томится тоскою по небесной родинѣ, кто не чувствуетъ святой скорби, не воспоминаетъ о лучшей странѣ, о покинутомъ домѣ Отца? Здѣсь раскрывается предъ нами картина глубочайшаго паденія: человѣкъ, непосредственно погружаясь въ бездину грѣха, добровольно и сознательно служитъ злу. Онъ продаетъ себя миру, обманчивый призракъ обладанья исчезъ;—онъ очевидно дѣлается его рабомъ. Тутъ дѣлается для насъ указаніе на страшную тайну душевно падшаго человѣка, который сначала прибѣгаєтъ къ миру, какъ къ послуш-

¹⁸⁾ Такъ Унгеръ: „έχολλήθη—contemtim, se obtrusit“. См. *Suicer. Thes*, подъ словомъ *χολλάωμι*. Кейль влагаетъ въ это слово не сколько больше, чѣмъ оно, какъ мнѣ думается, содержитъ, когда онъ объясняетъ его такъ: „'Εχολλήθη указываетъ на то обстоятельство, что граждане той страны не хотѣли принять его въ свою службу, но что онъ прежде всего принужденъ быть настойчиво просить ихъ“. Но тоже употребленіе глаголовъ *haerere*, *adhaerere*, безъ всякой особой выразительности, обычно въ латинскомъ языке.

ному исполнителю своихъ удовольствий, а оканчиваетъ обратною перемѣною отношеній, становится невольникомъ міра и рабомъ грѣха. Міръ, которому онъ поработилъ себя, цѣнитъ его дешево. Ему уже не предлагаютъ добра го вина,—упившемуся подаютъ худшее ¹⁹⁾ (Іоан. п, 10). Міръ отвергаетъ его, подобно тому какъ море выбрасываетъ трупы, недавно имъ же поглощенные.

И вотъ теперь въ конецъ раззорившійся расточитель находитъ скудную помошь у новаго господина, которому онъ ввѣрился и который, при встрѣчѣ съ бѣднякомъ, подчиняющимся ему изъ за куска хлѣба, удаляетъ его съ глазъ. «*И тотъ послалъ его на поля свои пасти свиней*»,—осуждаетъ его на трудъ, въ глазахъ еврея самый презрѣнныи и унизительныи ²⁰⁾. «*И онъ радъ былъ наполнить чрево свое рожками* ²¹⁾, которые пти свиньи, но ни кто не давалъ ему». Значило-ли это, что онъ смотрѣлъ завистливыми глазами на свиные рожки, что даже и въ этомъ кормѣ ему отказывали? Такъ толкуютъ вообще ²²⁾; но правдоподобиѣ допустить, что, томимый неразборчивымъ голодомъ, «онъ былъ радъ наполнить чрево свое этими рожками», и наполнялъ ²³⁾; такъ какъ никто не давалъ ему лучшаго пропитанія. Не безъ

¹⁹⁾ De divers. Serm. 8. Феофилактъ: „преуспѣвшій во злѣ“. Каэтанъ: „Поработился демону, истому гражданину грѣховной страны“.

²⁰⁾ Lightfoot, Hor. Heb. on Matt. viii, 30; Gfrörer, Urchristenthum, vol. I p. 115; по свидѣтельству Геродота (п, 47), одни только свиные пастухи не допускались въ египетскіе храмы.

²¹⁾ Эти „рожки“, *κεράτια*, суть плоды „рожковаго дерева“ (*κερατωνία*, *κερατέα*, *κερατία* и *κερατεία*, caroubier, Johannisbrodtbaum). По преданію наз. „хлѣбнымъ деревомъ Иоанна Крестителя“. Оно ростетъ въ южной Италии, въ Испаніи, по сѣв. берегамъ Африки и въ Левантѣ и употребляется въ пищу иногда бѣдными людьми, но обыкновенно только животными. По формѣ плодъ похожъ на серпъ или козій рогъ, отсюда и называется *κεράτιον*, рожокъ, и самое дерево понѣмецки называется Bockshornbaum. Пліній называетъ ихъ *praedulces siliquae* См. Rosenmüller, Das Alte und Nene Morgenland. vol. v, p. 108.—Winer Realwörterb. подъ сл. Johannisbrodtbaum. Косточки этого плода употреблялись для вѣса. И такимъ образомъ случилось, что слово это, долго странствовавшее на востокѣ, вернулось въ Европу въ формѣ „каратъ“.

²²⁾ Говоря о голоданіи блудного сына, Бернардъ (De Convers. 8) прибавляетъ: „По дѣламъ алкалъ рожковъ и ихъ не получалъ тотъ, кто предпочелъ пасти свиной сообществу за родительской трапезой“.

²³⁾ Кальвинъ не преминулъ замѣтить: „томимый голодомъ, онъ уже не помышлялъ о прежнихъ вкусныхъ обѣдахъ, а съ жадностью пожиралъ рожки, и засыпая такой кормъ свиньями, не могъ имѣть въ немъ недостатка... Объясняется и причина, почему никто не давалъ ему: потому что, по моему сужденію, связь должна быть принимаема за причинную“.

намѣренія поставлено это грубое выражение²⁴⁾: свинымъ кормомъ онъ могъ только наполнить чрево свое, а не утолить голодъ²⁵⁾). Въ этихъ словахъ заключается глубокая нравственная истина, что никто кромъ Бога не можетъ насытить алчущую бессмертную душу; что сердце, для Него сотворенное, Имъ только наполняется.

Все это описание чудесно и всего болѣе по внутреннему соотвѣтствію между карою и грѣхомъ. Кто, какъ сынъ, не захотѣлъ пользоваться щедрымъ содержаніемъ отцовскимъ, тотъ принужденъ сдѣлаться слугою и батракомъ чужеземца; кто не захотѣлъ жить по волѣ Божіей, тотъ подчиняется волѣ діавола; кто не захотѣлъ оставаться въ царскихъ чертогахъ отца, тотъ отсылается на поле къ свиньямъ; кто не захотѣлъ быть въ обществѣ братьевъ и князей, тотъ принужденъ быть служителемъ и товарищемъ скота; кто не захотѣлъ питаться ангельскимъ хлѣбомъ, тотъ, голодный, будетъ выпрашивать свиныхъ рожковъ²⁶⁾). Въ этой свиной пищѣ какая эмблема человѣка, порабощеннаго страстямъ, въ которомъ божественное временно померкло совсѣмъ и преобладаетъ одно животное, и въ этомъ напрасномъ покушеніи наполнить рожками чрево какой образъ человѣка, ищащаго неограниченнымъ угожденіемъ плоти утолить неутолимый душевный голодъ! Онъ лишь расширяетъ свои пожеланія, какъ адъ, какъ смерть, и не удовлетворяется. Нельзя угасить огонь, подливая масло; нельзя утолить желаній, угождая имъ²⁷⁾) (Іезек. xvi, 28, 29). Верхъ злонополучія въ томъ, что человѣкъ, утоляя этотъ голодъ и поблажая порочнымъ страстямъ, болѣе и болѣе раздражаетъ; его ощущеніе ожидаемаго удовольствія обманываетъ его на-

²⁴⁾ Выраженіе это столь вульгарно, что пѣкоторые манускрипты, какъ напр. великий Александрийскій, замѣнили его болѣе утонченнымъ *хартазѳѹа*.

²⁵⁾ Амеросій (Exp. in Luc. viii, 217): „пища, которою тѣло не питается, но наполняется“. Августинъ: „онъ питался рожками и не насыщался“. Стелла: „оны не удовлетворяютъ человѣка, но только обременяютъ его желудокъ“. Ср. Лукрецій: „Atque explere bonis rebus satiageque pupniam“ („наполняли добрыми вещами, никогда не удовлетворяли“).

²⁶⁾ Согр. а Lapide.

²⁷⁾ Еронимъ ad Dam. Exp. xxi, 13: „онъ не могъ насытиться, ибо сластолюбіе всегда алчетъ новыхъ удовольствій и, насладившись ими, не утоляетъ своего голода“. Бернардъ, De Convers. 14: „Не изобиліе, а пренебреженіе удовольствій насыщаетъ. Такъ безумные сыны Адама, пожирая свиные рожки, не питаются алчущей души, а раздражаютъ ея голодъ не свойственною ей пищею“.

дежды и слабъеть, а снова возбужденная жажда удовольствій усиливается; сила, потребная для сверженія ига страстей, истощается²⁸). Вся чудовищная роскошь и безумное распутство императорскаго Рима были именно подобны отчаянному голоду блуднаго сына, желавшаго наполнить чрево свое рожками²⁹). Съ этой именно точки зрења мы можемъ смотрѣть на великолѣпные праздники, на золотые дворцы, громадные театры и великолѣпныя зрѣлища и на всю пышность и гордость, доведенную до крайнихъ предѣловъ³⁰), на естественные и неестественные пороки; а между тѣмъ изъ всей этой среды громче всего раздавался голосъ страждущаго человѣчества. Опытъ, произведенный въ такихъ самыхъ широкихъ размѣрахъ, всего болѣе изобличилъ всю несостоительность земныхъ наслажденій и вполнѣ доказалъ, что пища, насыщающая скотовъ, не можетъ питать человѣка.

Могутъ возразить, что картина, представленная въ притчѣ, преувеличиваетъ распутство и бѣдствія тѣхъ самыхъ, которые оставили Бога; что во времена господствующаго разврата не всѣ, а въ болѣе нравственную эпоху только немногіе столь глубоко погрязаютъ въ порокахъ и несчастіи, и что милосердіе щадить ихъ и въ паденіи. Это совершенно вѣрно, однако и всѣ могутъ пасть такъ. При первомъ отпаденіи отъ Бога такая виновность и такое злополучіе дѣлаются возможными какъ естественные результаты, которые лишь потому не всегда послѣдуютъ, что Богъ, по Своему безконечному милосердію, не допускаетъ, чтобы грѣхъ приносилъ всѣ горькіе плоды, которые отъ горькаго корня произрастаютъ. Въ настоящемъ случаѣ представляется попущеніе наигорчайшаго, гибельнѣйшаго плода; мы видимъ человѣка, который низшелъ до ада, — безъ этого притча была бы неполною; она не была бы притчею для всѣхъ грѣшниковъ; она не достаточно уяснила бы, что нѣтъ такой степени удаленія отъ Бога, которая бы дѣлала возвратъ невозможнымъ.

²⁸) Каэтанъ: „демоны, обезпечивъ себѣ господство надъ человѣкомъ, сами завидуютъ пресыщенію того, кому угощали, пока не вовсе себѣ подчинили“.

²⁹) Августинъ уподобляетъ „рожки“ бесплодному ученію, какимъ были для него никогда манихейскія измышленія. Ср. Теронимъ (ad Damm. Ep. xxi, 13); и H. de Sto Victore: „жаднія измышленія поэтовъ и философскія ученія, запятнанныя различными заблужденіями“.

³⁰) См. напр. *Suetonius*, Caligula, xix, 37.

До сихъ поръ мы шагъ за шагомъ слѣдовали за этимъ странникомъ по пути, который все болѣе удалялъ его отъ Бога; теперь наступилъ поворотъ, перипетія въ этой душевной трагедіи, и намъ предстоитъ болѣе отрадная задача, указать слѣды его возвращенія, отъ первого раскаянія до полнаго возстановленія сыновнихъ правъ и преимуществъ. Онъ оставилъ своего Бога, но Богъ не оставилъ его—ни въ отдаленной странѣ, ни на свиномъ пастбищѣ; ибо всѣ падшія на него бѣдствія выражали гневъ Божій противъ грѣха, но вмѣстѣ съ тѣмъ и любовь къ грѣшнику. Богъ заграждаетъ путь его терпіемъ, чтобы онъ не нашелъ стези своей (Ос. п, 6); даетъ ему чувствовать горечь грѣха, чтобы онъ не прильпался къ нему; преслѣдуется Своихъ бѣглецовъ и зоветъ ихъ опять къ Себѣ словами языка, который теперь одинъ только понятенъ для нихъ³¹). Онъ попускаетъ міру обратить ихъ въ рабовъ, дабы они узнали разность между служеніемъ Ему и служеніемъ царствамъ земнымъ (2 Пар. хп, 8; xxxviii, 11—13³²). Здѣсь передъ нами бѣглецъ, надъ которымъ строгія, но родительскія средства не истощаются. Не такъ бываетъ, къ несчастію, со многими, кто не свергаетъ ига, а мнѣяетъ его одно на другое. Они переходятъ только къ иному жителю въ той же чужой странѣ, который имъ обѣщаетъ нѣсколько лучшее содержаніе или менѣе унизительное обращеніе. Или, какъ можетъ статья, они учатся какъ приправить эти рожки, придать имъ видъ человѣческой пищи и не считать ее уже свиною. Можетъ статья и то, что, величаясь своимъ срамомъ, они валяются въ скотскомъ хлѣбѣ съ свиньями, которыхъ кормятъ, и разглашаютъ, что никто и не думалъ никогда о различіи между скотскою и человѣческою пищей, между скотскими и человѣческими удовольствіями. Но такъ бываетъ не со всѣми. Не такъ было и съ тѣмъ, о комъ теперь идетъ рѣчь. Испытывая эту строгость любви, онъ приходитъ въ себя³³),—слова глубокознаменательныя, изъ которыхъ заключаемъ, что прийти въ себя и прийти къ Богу одно и тоже; что познавая самихъ себя, мы познаемъ Его, или лучше, находя Его, мы

³¹) Августинъ (Enarr. in Ps. cxxxviii, 3, 4).

³²) Августинъ: „суровая дисциплина божественного состраданія“.

³³) Ср. Seneca, Ep. 53: „Почему никто не признается въ своихъ грѣхахъ? Потому что и теперь отъ нихъ не исправляется. Разсказывать оные свойствен-

находимъ и самихъ себя ^{³⁴⁾}); ибо тотъ человѣкъ не въ союзѣ съ Богомъ, который ставить себя выше истинныхъ условій человѣчества,—это человѣкъ, не состоящій въ этомъ союзѣ и въ своемъ отпаденіи ужающій человѣческое достоинство.

«*Пришедши же въ себя*», онъ теперь впомнилъ свой родительскій домъ и свое прежнее въ немъ довольство. «*Сколько наемниковъ* ^{³⁵⁾ у отца моего избыточествующихъ хлѣбомъ, а я умираю отъ голода» ^{³⁶⁾). Черта весьма вѣрно изображающая человѣческую природу; ибо никогда грѣшникъ не чувствуетъ такъ сильно внутренней дисгармоніи, до которой самъ себя довѣль, какъ сравнивая себя съ одушевленною и неодушевленною природою, его окружающею. Онъ видить около себя счастливыхъ тварей, не знающихъ внутренней борьбы, чуждыхъ преступлений; онъ созерцаетъ небесныя свѣтила, стройно вращающіяся, и всю природу, вѣрную цѣли своего назначенія: вездѣ миръ и радость; онъ только одинъ нарушаетъ всеобщую гармонію. Многіе изъ его собратій, не возвышающіеся своимъ воззрѣніемъ до того, чтобы жить во славу Бога, чтобы восторженно къ Нему стремиться, удовлетворяются однако исполненіемъ своего дневнаго долга; трудятся въ духѣ рабовъ, а не какъ сыны; обращаютъ къ Нему взоры, какъ къ своему владыкѣ, а не по свободному побужденію любви, — и остаются безъ награды. Правда, они лишаются чистѣйшей радости, испытываемой нѣкоторыми изъ сыновъ его; но, съ другой стороны, они далеки отъ бѣдствій и злополучія, въ которыхъ погрязъ онъ. Они *наемники* отца его, однако *избыточествуютъ хлѣбомъ*, тогда какъ онъ, сынъ, и нѣкогда имѣвшій сыновнюю долю и мѣсто, умираетъ съ голоду ^{³⁷⁾.}}}

но пробудившемуся, и признаваться въ своихъ порокахъ есть признакъ выздоровленія⁴. Ср. Lucret. iv, 994.

³⁴⁾ „*Пришедши же въ себя*“. August. Serm. xcvi, 2: Si reversus est ad se, exierat a se. — Poenitentia est resipiscentia. Это послѣднее слово принадлежитъ Тертулліану и выражаетъ греч. μετάνοια.

³⁵⁾ Положеніе наемниковъ (*μισθίοις*), кажется, было хуже рабскаго. Рабъ (*δοῦλος*) имѣлъ нѣкоторое признанное положеніе въ домѣ господина, обезпечиваемое гуманными условиями работы на востокѣ. Положеніе наемника ничѣмъ не обезпечивалось и зависѣло отъ произвола домохозяина. „*Блудный сынъ*“ находился въ такомъ униженномъ состояніи, что завидовалъ „*наемникамъ*“ въ домѣ отца своего.

³⁶⁾ „*Умереть позорною голодною смертью*“. Фукидидъ III, 59.

³⁷⁾ Такъ Иеронимъ, Ad Dam. Ep. xxi, 14. Амвросій, Exp. in Luc. vii, 220,

Мы легко можемъ представить себѣ картину, какъ молодой человѣкъ долго сидѣлъ на землѣ, ибо земля представляется *естественнымъ трономъ для крайняго злополучія* (Іов. п, 8—13; Исаія ш, 26; хlvп, 1; Пл. Іер. п, 10; Іезек. xxvi, 16), и погруженъ быть въ размышенія о безднѣ несчастій, въ которую онъ впалъ. Но вотъ упадшая сила души его снова пробуждается, въ сердцѣ его воскресаетъ лучшая надежда. Зачѣмъ ему медлить долье и оставаться между свиньями? — «*Встану, пойду же отцу моему*», — слова, которыхъ пелагіане приводили въ доказательство того, что человѣкъ можетъ самостоятельно обращаться къ Богу и что ему не нужно внушенія свыше, не нужна благодать предваряющая и руководящая. Подобнымъ образомъ и унитаріи (социніане) новыхъ временъ въ возвращеніи блудного сына находили доводъ, что раскаяніе человѣка само по себѣ достаточно для примиренія его съ Богомъ безъ посредства Искупителя или жертвы. Такъ думали и германскіе рационалисты текущаго вѣка. Но противъ этого заблужденія имѣются достаточныя и весьма ясныя доказательства: во первыхъ, у ев. Іоанна vi, 44; во вторыхъ, въ посланіи къ Евреямъ х, 19—22; да и нельзя ожидать, чтобы каждый текстъ Нового Завѣта содержалъ въ себѣ цѣлое христіанское ученіе, тѣмъ менѣе притчи, ограничиваются самыми предѣлами развивающей истини. Желающій познать истину о Богѣ долженъ вникнуть не въ одно изъ Писаній, а разсмотрѣть все совокупно, и умолчаніе въ одномъ мѣстѣ ни мало не служить къ опроверженію другихъ мѣсть Писанія.

«*И скажу ему: отче!*» Это родственное отношеніе установлено не его послушаніемъ, а потому не могло быть и разрушено его непокорностю. На немъ утверждалась его увѣренность. Сынъ всегда остается сыномъ. Усыновленіе при крещеніи, а равно да-

Бернардъ, De Div. Serm. 81: „ибо кто связанный привычками грѣха не счелъ бы себя счастливымъ, если бы ему дано было быть однимъ изъ тѣхъ, которыхъ онъ видитъ живущими тепло въ мірѣ безъ преступленій и однако же весьма мало заботясь о горнемъ и скорѣе помышляя о земномъ“. Ср. Schoettgen, Hor. Hebr. vol. 1, p. 260, 532. Гёбель, въ Theol. Stud. u. Crit. 1874, p. 525, высказываетъ мысль, что онъ проводить молчаливое сравненіе и противоположность не между нимъ самимъ, какъ сыномъ, и другими, какъ наемными слугами въ домѣ Отца своего, но скорѣй между самимъ, какъ наемникомъ чужаго господина, и тѣми другими, которые служатъ наемниками въ домѣ отца его. Здѣсь наемный слуга гибнетъ отъ голода, а тамъ они изобилуютъ въ хлѣбѣ. Мысль эта весьма остроумна, но только такой характеристикой ея и можно ограничиться.

ры и призываіе Божіе остаются съ нимъ неотъемлемо. Тѣ конечно могутъ погибнуть и погибаютъ, которые намѣренно рѣшаются оставаться до конца въ преступномъ *непризнаніи*; но разъ эти дары имъ ниспосланы по свободному благоволенію Божію, они имѣютъ на нихъ право во всякое время, и преступное непризнаніе ихъ не можетъ уничтожить ихъ. «*Я согрѣшилъ противъ неба и предъ тобою*»; придавая этимъ словамъ высшее значеніе, мы оба признанія соединимъ въ одно (Исх. x, 16): «*я согрѣшилъ противъ тебя, Отецъ Небесный*», — и къ этому онъ прибавляетъ, «*и уже недостойнъ называться сыномъ Твоимъ*». Этимъ онъ показываетъ, что его раскаяніе внушиено ему свыше, что оно есть дѣйствіе Духа; онъ признаетъ свой грѣхъ въ его кориѣ, что онъ есть нарушеніе заповѣди Божіей, грѣхъ предъ Богомъ. Такъ каялся Давидъ: «*Тебѣ Единому согрѣшилъ я*» (50 пс.), тогда какъ онъ согрѣшилъ противъ второй скрижали. Своимъ зломъ мы *вредимъ* самимъ себѣ; *преступление* совершаємъ противъ ближняго; но въ строгомъ смыслѣ мы *грѣшили* только *противъ Бога*, и сознаніе содѣяннаго зла въ смыслѣ оскорблениія Господа составляетъ сущность истиннаго покаянія, и отличаетъ его вообще отъ угрызенія совѣсти или иного рода скорби, обыкновенно послѣдующей за дурными дѣлами. Эта готовность къ сознанію въ Писаніи всегда принимается за начало истиннаго раскаленія; равно какъ нежеланіе грѣшника смириТЬ себя въ исповѣданіи предъ Богомъ есть признакъ продолжающагося ожесточенія (2 Цар. хп, 13; Ездр. ix, 6; Іов. ix, 20; xxxi, 33; xxxiii, 27; Пс. xxxi, 5; xxxviii, 18; Притч. xxviii, 35; Іер. ii, 35; iii, 13; xvi, 10; Ос. xiv, 2; 1 Іоан. i, 9, 10). По словамъ бл. Августина, онъ являеть себя достойнымъ, исповѣдуя свое недостоинство ³⁸⁾, и ученикъ Бернарда восклицаетъ при этомъ: «*храни, счастливый грѣшникъ, заботливо и неусыпно твое истинное чувство смиренія и благоговѣнія, чрезъ это ты можешь всегда съ вѣрностю судить о себѣ въ смиреніи и благости Божіей. Нѣть большаго дара между дарами Св. Духа, нѣть ничего болѣе драгоцѣннаго въ сокровищницахъ Божіей, ничего болѣе святаго въ милостяхъ, ничего болѣе спасительнаго въ тайн-*

³⁸⁾ Но Августинъ (Ер. 186): „явилась ли бы въ немъ эта добрая мысль, еслибы сострадательнѣйший Отецъ тайно не внушилъ ему ее?“ Ср. Enarr. in Ps. lxxviii, 39.

ствахъ. Храни, повторяю я, если хочешь быть самъ хранимъ; храни смиреніе этого чувства, и слово, съ которымъ ты исповѣдуешься предъ Отцемъ твоимъ: Отче! я уже недостоинъ называться сыномъ Твоимъ! Смиреніе есть главнѣйшій изъ даровъ благодати, хотя вовсе и не сознаетъ себя благодатию. Съ него они начинаютъ, чрезъ него преусѣзываютъ, въ немъ совершаются, чрезъ него сохраняются⁴¹⁾). До сихъ поръ все это ясно, но слова: «*прими меня въ число наемниковъ твоихъ*»⁴²⁾ подаютъ по-водь къ вопросу: выражаютъ ли они духовное исцѣленіе такъ, что желательно было бы слышать ихъ изъ глубины души *истинно кающагося?* Въ настоящемъ случаѣ должно замѣтить, что позднѣе (ст. 21) онъ ихъ опускаеть, но обѣ этомъ сказано будетъ болѣе впослѣдствії.

Теперь ему нечего медлить: онъ спѣшить, дорожить временемъ и приводить въ исполненіе свое намѣреніе. «*Всталъ и пошелъ къ отцу своему*». Онъ вѣрилъ въ любовь своего отца, и теперь убѣдился, что любовь эта гораздо сильнѣе, чѣмъ онъ смѣлъ вѣрить. «*И когда онъ былъ еще далеко, увидѣлъ его отецъ его*». Не случайностью было то, что отецъ именно первый увидѣлъ его. Онъ несомнѣнно уже много дней, утѣшая себя надеждой, ожидалъ и слѣдилъ за его возвращеніемъ; и теперь дальновор-

³⁹⁾ Притча, по Риггенбаху, не можетъ обнять всю истину, но можно допустить, что отецъ, дающій поцѣлуй возвратившемуся сыну, есть символъ Ходатая и Искунителя.

⁴⁰⁾ Далѣе: „будь обвинителемъ самого себя, и Онъ будетъ твоимъ Заступникомъ“. Ср. Enarr. in Ps. xxxi, 5. — У Тертулліана встрѣчается много общаго съ этой притчей о силѣ всецѣлаго покаянія: „столъ многое покаяніе облегчаетъ бремя грѣховъ, сколько притворство отягощаетъ. Исповѣданіе предполагаетъ намѣреніе исправиться, притворство есть признакъ закоснѣлости. Въ какой мѣрѣ ты самъ не пощадишь себя, въ такой будешь пощаженъ Богомъ“. Весь этотъ трактатъ проникнутъ духомъ, отличнымъ отъ того, въ какомъ изложенъ трактатъ De Pudicitia; но тѣмъ не менѣе изъ него явствуетъ, какую важность Церковь въ первые вѣка придавала покаянію, тѣсно связанному со смиреніемъ и само-преданіемъ. Guerricus (Bernardi opp. vol. 11. p. 986): „Во всякомъ случаѣ смиреніе, не сознавая себя за добродѣтель, есть величайшая изъ всѣхъ добродѣтелей: съ нея начинаютъ, ею преусѣзываютъ, въ ней совершаются, чрезъ нее спасаются“.

⁴¹⁾ Guerricus (Bernardi Opp. vol. II, p. 986).

⁴²⁾ Каэтантъ: „я не дерзну просить возстановленія своего въ прежніи сыновнія права, не дерзну ожидать великодушныхъ даровъ; я буду ждать милосердія, оказываемаго оглашенному, въ чаяніи вѣчной награды, вступающему на служеніе Богу“.

кая любовь еще издали открыла ему того, кого онъ такъ долго ждалъ. «*И сжалися, и, поблѣдавъ, палъ ему на шею* (Быт. xxxviii, 14; xlvi, 14, 15; xlvi, 29; Дѣян. xx, 37), *и цѣловалъ его*»⁴³⁾. Любовь отца описана съ трогательными подробностями; не ожидая, чтобы бѣдный возвращающійся странникъ прошелъ одинъ весь путь, онъ самъ спѣшилъ ему на встречу; онъ не принимаетъ напередъ вида суровости, чтобы потомъ смягчить его и изгладить, но прямо привѣтствуетъ не знаками простаго расположения, а поцѣлуемъ, который въ особенности на востокѣ служить знаменательнымъ залогомъ примиренія и мира (Быт. xxxviii, 4; 2 Цар. xiv, 33; Пс. п, 12). Такъ Богъ приближается къ тѣмъ, которые къ Нему приближаются (Іак. iv, 8)⁴⁴⁾. Онъ слышитъ первое, слабое вздоханіе о Себѣ, ибо Онъ Самъ пробудилъ ихъ вздохающее сердце. И хотя «они еще далеко», едва начинаютъ помышлять о содѣланныхъ ими грѣхахъ, о святости Бога, Онъ уже срѣтайтъ ихъ съ явными знаками Своего благоволенія. Онъ не принуждаетъ ихъ подвергнуться тяжелому искусу рабскаго страха вдалекѣ отъ Него, но отверзаетъ имъ объятья любви и въ первыя же минуты ободрительно утѣшаетъ—можетъ быть даже сильнѣе чѣмъ потомъ, когда они, съ большою твердостью, совершаютъ путь христіанской жизни; ибо теперь они имѣютъ нуждуувѣриться въ свое мѣсто прощеніи; ихъ нужно убѣдить въ томъ, чemu часто не легко вѣрять кающіеся,—что Богъ дѣйствительно отпускаетъ ихъ прегрѣшенія и съ ними примиряется.

Но блудный сынъ, хотя и принятый такъ милостиво, что о его проступкѣ вовсе не упоминается, тѣмъ не менѣе долженъ принести раскаяніе, которое пробудилось въ его сердцѣ при первой мысли о возвращеніи. «*Отче! я согрѣшилъ противъ Неба и предъ тобою и уже недостоинъ называться сыномъ твоимъ*». И это справедливо, ибо если Богъ прощаетъ человѣка, то это не даетъ права человѣку забывать о своихъ грѣхахъ. Замѣтимъ также, что *послы*, а не *прежде* примирительного поцѣлуя, дѣ-

⁴³⁾ Катерфілдсъ—„цѣловалъ его“, то есть, не однажды только, но много и много разъ.

⁴⁴⁾ „Если, говорить восточная пословица, человѣкъ приблизится къ Богу на палецъ, Богъ приблизится къ нему на локоть“. Ср. Hammer, Fundgruben, vol. iv, p. 91.

ляется признаніе; поцѣлуй этотъ не заграждаетъ, а отверзаетъ уста его; ибо чѣмъ болѣе грѣшникъ сознаетъ и ощущаетъ любовь Божію, тѣмъ болѣе сокрушается обѣ оскорблениі этой любви.

Подъ благотворными лучами сыновней любви это сердце, прежде скованное мертвящимъ холодомъ, таетъ и свободно изливается въ слезахъ раскаянія. Познаніе любви Божіей во Христѣ это—соль, которая превращаетъ горькія воды угрызенія въ целительную влагу (4 Цар. п, 19—22). Такъ искреннѣйшее и глубочайшее раскаяніе послѣдуетъ, а не предшествуетъ чувству прощенія: къ тому же раскаяніе продолжается всю жизнь, ибо каждая мысль о прощающей любви побуждаетъ грѣшника сокрушаться о содѣланныхъ противъ нея прегрѣшеніяхъ. Несправедливо думать, что люди (я разумѣю тѣхъ, въ которыхъ дѣйствительно совершаются духовное возрожденіе) перестаютъ чувствовать раскаяніе, какъ только они убѣдились въ прощеніи своихъ грѣховъ; и такъ какъ раскаяніе полезно со средоточеніе, продолжительное, сопровождаемое сердечнымъ сокрушеніемъ, то поэтому—чѣмъ болѣе люди остаются въ недоумѣніи о своемъ прощеніи, тѣмъ лучше, ибо такимъ образомъ раскаяніе въ насъ укореняется. Нелѣпо думать такъ о взаимномъ отношеніи между раскаяніемъ и прощеніемъ. Это отношеніе открываетъ намъ пророчество Іезекіиля (xxxvi, 31): «тогда, говорить Господь (а что значить это *тогда*, см. стихи 24—30), «когда Я очищу васъ и дамъ вамъ сердце новое, и испошлю на васъ всѣ Мои благословенія, когда вы все это почувствуете, тогда вспомните о злыхъ путяхъ вашихъ и недобрыхъ дѣлахъ вашихъ, и почувствуете отвращеніе къ самимъ себѣ за беззаконія ваши и за мерзости ваши». Выше (гл. xvi, 60—63) Господь объявляетъ, что онъ съ этого цѣлію возстановить союзъ съ Іудою, и говорить устами пророка для того, чтобы «ты вспомнила и постыдилась, и чтобы впередъ нельзя было тебѣ и рта открыть отъ стыда, когда Я прошу тебѣ *все, что ты дѣлала*». Младшій сынъ хотя съ полною очевидностію убѣждается въ примиреніи съ нимъ отца, тѣмъ не менѣе признается въ своемъ постыдномъ поведеніи ⁴⁵). Правда, онъ не высказываетъ того, что прежде хотѣлъ сказать; онъ не говоритъ

⁴⁵) Каэтанъ: „принималъ такую милость, онъ не откладываетъ, но выполняетъ свое святое намѣреніе“.

«прими меня въ число наемниковъ твоихъ»; хотя нѣкоторые и вносили эти слова изъ ст. 9, гдѣ они на своемъ мѣстѣ, въ этотъ стихъ; ибо это предположеніе удалиться отъ любви отца своего и отъ его предупредительного милосердія, которое готово возвратить ему всѣ его права, было смутнымъ дѣйствіемъ только что пробудившагося въ немъ раскаянія, и въ опущеніи имъ этихъ словъ, въ его нетерпѣливомъ ожиданіи отцовскаго благословенія явствуетъ доказательство, что это милосердіе оказано не напрасно. Бенгель допускаетъ, что сыновняя самоувѣренность при видѣ отца, благодушно идущаго на встрѣчу, заглушила въ немъ всякое раболѣпное чувство, или родительская нѣжность заставила умолкнуть уста сына ⁴⁶⁾). Если такъ, то ученикъ Бернарда, прекрасныя мысли котораго о смиреніи приведены выше, ошибается, увѣщавая кающагося упорно оставаться рабомъ, даже и послѣ приказанія ему отца занять прежнее сыновнее положеніе. Это есть ложное смиреніе, которое особенно часто встрѣчается въ монашествѣ, хотя въ св. Писаніи и умалчивается о немъ. Истинное смиреніе не запрещаетъ стать выше, когда на то есть высшая воля. Истинное смиреніе побудило Петра дать Господу свои ноги для умовенія, такъ какъ было бы ложнымъ смиреніемъ и даже не послушаниемъ сопротивляться долѣ, чѣмъ онъ это дѣлалъ (Іоан. хш, 6 — 10). Блудный сынъ истинно смирялся, когда по волѣ отца своего занялъ прежнее сыновнее положеніе.

«А отецъ сказалъ рабамъ своимъ: принесите ⁴⁷⁾ лучшую одежду и оденьте его, и дайте перстень на руку его и обувь на ноги его». Все это составляеть нарядъ не раба, а свободнаго ⁴⁸⁾), все означаетъ возстановленіе его прежняго достоинства и чести. Нельзя полагать, что въ этихъ подробностяхъ заключался намекъ на римскій обычай отпущенія на волю рабовъ, едва ли известный въ Палестинѣ; известно однако, что на востокѣ

⁴⁶⁾ Въ лучшихъ критическихъ изданіяхъ здѣсь въ текстѣ вставляется слово *такъ*, которое требуется смысломъ рѣчи.

⁴⁷⁾ „Потому ла, что благодушною встрѣчею любящаго отца возбужденная сыновняя увѣренность подавила всякое раболѣпное чувство, или потому, что предъ благодушiemъ отца онъмѣль языкъ благодарнаго сына“. Такъ Августинъ (Quaest. Evang. 11, 33): „Лишенній насущнаго хлѣба, онъ желалъ быть принятъмъ даже въ наемники, но отцовскій поцѣлуй истребилъ въ немъ прежнее желаніе“.

⁴⁸⁾ Такъ Тертулліанъ (De Res. Carg. 57) выражается объ отпускаемомъ на волю римскому рабу: „онъ удостоенъ чести облечься въ одежду блестательной

считалось высшимъ знакомъ милости и почета пожалованіе одѣж-
дою и кольцомъ: такой же смыслъ оно имѣть и въ настоящемъ
случаѣ (Быт. xii, 42; 1 Макк. xi, 15; Есѳ. vi, 7—11).

Этимъ подробностямъ придавали духовное значение даже и
тѣ изъ толкователей, которые вообще считаютъ ихъ неважными.
Подвергался обсужденію вопросъ: какое чтеніе — «лучшай», или *пер-
вая одѣжда*⁴⁹) т. е. прежде принадлежавшая сыну, когда онъ еще оста-
вался въ отцовскомъ домѣ, долго для него сберегаемая и теперь
возвращенная, лучше соответствуетъ смыслу подлинника. Разли-
чие неважное (въ слав. пер. πρώτη переведено «первый», въ рус-
скомъ «лучший») будемъ ли мы принимать дарованіе этой одѣжды
за вмѣненіе праведности Христа,⁵⁰) или за возстановленіе ду-
шевной святости. То и другое соединяется въ таинствѣ крещенія.
«Приносящіе лучшую одѣжду» вообще принимаемы были за
служителей примиренія, а если притомъ представить себѣ, что
они сняли бѣдное пастушеское рушище, его прикрывавшее, тогда
мы найдемъ близкую параллель этому у пр. Захар. (ш, 4).
Стоящіе у него предъ лицемъ Господа соответствуютъ слугамъ
притчи, и исполняющіе повелѣніе Іерея Великаго, отымая ризы
гнусныя, облекая его въ подиръ и возлагая кидарь чистый на
главу его, суть слуги, дѣлающіе тоже для сына, съ тою разни-
цею, что вместо кидара, обыкновенного украшенія первосвящен-
ника, здѣсь упоминается о кольцѣ и обуви, а символическое дѣй-
ствіе равно знаменательно въ обоихъ случаяхъ и ясно выражено
у пророка: «Се, отняль отъ тебя беззаконія твои». Изъ этого со-

бѣлизны и украситься золотымъ перстнемъ, называемы именемъ своего патрона,
принадлежать къ его роду и участвовать въ его трапезѣ».—Гроцій: „Перстень у
римлянъ служилъ знакомъ отличія для людей свободныхъ и почетного званія, у
народовъ восточныхъ знакомъ высокаго сана или богатства. Іак. ii, 2; Быт. xii,
42. Ср. Elsner, Biblioth. Brem. vol. iii, 906 и Dict. of Gr. and Roman Antt. подъ
словомъ Rings, p. 824.

⁴⁹) Въ церк.-слав. „одѣжду первую“ (τὴν στολὴν τὴν πρώτην), stolam pri-
mat (Вульгата), vestem pristinam, priorem (Тертулл.); τὴν στολὴν ἀρχαῖαν
(Θеофил.), stolam illam praestantissimam; τὴν τιμωτάτην (Евсей). Ср. Быт. xxvii,
15, τὴν στολὴν τὴν καλήν. Прѣтос часто употребляется въ смыслѣ „наилучшій“—
Числ. xxvii, 33; Іезек. xxvii, 22. Στολὴ, vestis talaris, верхняя широкая одѣжда
людей сановитыхъ, царей.

⁵⁰) Тертулліанъ: „облаченіе Св. Духа“ (indumentum Spiritus Sancti); въ дру-
гихъ притчахъ: „брачная одѣжда“ „высокое званіе, утраченное Адамомъ“ (Авгу-

поставленія заключаемъ, что одѣяніе въ лучшую одежду знаменуетъ благодатное дѣйствіе, въ смыслѣ отрицательномъ—избавленіе отъ суда, отъемлющее отъ грѣшника его беззаконіе, — въ смыслѣ положительномъ, вмѣненіе ему заслугъ и праведности Христа (Ис. лxi, 10).

Это объясненіе является предпочтительнымъ и по другимъ причинамъ, такъ какъ даръ духовнаго возстановленія часто означается чрезъ кольцо, а имъ именно украшаетъ отецъ возвратившагося сына⁵¹⁾). Употребленіе кольца вмѣсто печати на востокѣ и между нами (Ес. ш, 10—12; Іер. xxii, 24) подаетъ также поводъ къ сближеніямъ со многими мѣстами Писанія, наприм. Ефес. i, 13, 14; 2 Кор. i, 22, гдѣ говорится о запечатлѣніи Духомъ Божіемъ, которое свидѣтельствуетъ вѣрнымъ объ ихъ усыновленіи и обѣтованномъ наслѣдіи (Гал. iv, 6; Рим. viii, 23; 2 Кор. v, 5). Кольцо имѣть значеніе и въ другой сфере образовъ, не чуждое вышеизложеному, а именно какъ залогъ обрученія⁵²⁾). У пророка Осії п, 14, 20 читаемъ: «и обручу тя себѣ въ правдѣ и въ судѣ, и въ милости, и въ щедротахъ: и обручу тя себѣ въ вѣрѣ, иувѣси Господа»⁵³⁾). На ноги дана ему обувь, чemu соотвѣтствуетъ обѣщаніе: «укрѣплю ихъ въ Господѣ, и они будутъ ходить во имя Его» (Зах. x, 12). Кающійся снабженъ всѣмъ для святаго послушанія⁵⁴⁾); ноги его «обуты въ готовность благовѣстовать миру» (Ефес. vi, 15). Средства и силы ни въ чемъ ему не измѣнятъ (Второз. xxxviii, 25).

«И приведите откормленного теленка и заколите» (Быт.

стинъ), и въ другомъ мѣстѣ: „надежда бессмертія, въ крещенії“ (Ѳеофилакт); тѣ єѹдиа тѣς ἀφωρίας, „освященіе Духа, въ которое крещенный облачается, а кающійся вновь облачается“ (Guerricus).

⁵¹⁾ Clem. Alex. Potter's ed. p. 1017: „Царская печать и божественный перстень“, и далѣе „печать славы“. Климентъ или другой кто, авторъ замѣчательнаго отрывка, изъ которого приведены эти слова утверждаетъ, что блудный сынъ не только расточалъ природные дары Божіе, но и благодать крещенія.

⁵²⁾ По толкованию св. Амвросія (de Benit. п, 3) перстень есть знакъ до-вѣренности и Св. Духа.

⁵³⁾ Во всей главѣ содержатся глубокомысленные сопоставленія: конецъ ст. 15 соотвѣтствуетъ 11, 12 здѣсь; 6—13—13—19; 14—23—20—24.

⁵⁴⁾ Guerricus: „Обувь для защиты отъ яда попираемыхъ змѣй или приготовленіе для распространенія Евангелія“.—Гроцій: „кающімся и разрѣщеннымъ отъ грѣховъ Богъ даруетъ способность поучать другихъ и словомъ, и примѣромъ“.

хвѣш, 7; 1 Цар. ххvш, 24; Ам. vi, 4; Малах. iv, 2⁵⁵). Возвращаться⁵⁶) здѣсь къ жертвѣ искупительной, которая уже подразумѣвалась подъ облаченіемъ въ новую одежду, значить производить сбивчивость образовъ. Притомъ эта жертва не есть слѣдствіе возвращенія грѣшника, какъ закланіе упитаннаго тельца есть слѣдствіе возвращенія блудного сына, а причина, дѣлающая возвращеніе возможнымъ⁵⁷). Равнымъ образомъ нельзя въ этомъ видѣть символъ⁵⁸) св. Евхаристіи, а скорѣе торжественной радости и веселія въ небесныхъ обителяхъ о покаявшемся грѣшнику⁵⁹).

Какъ пастухъ сзываетъ своихъ друзей, а женщина своихъ сосѣдокъ, такъ здѣсь отецъ—своихъ слугъ, чтобы быть участниками въ радости. Истинная радость переполняется и спѣшить сообщиться другимъ; а если такъ происходитъ на землѣ, то сколь чище и сколь шире разливается радость на небесахъ!⁶⁰). Отецъ семейства сзываетъ своихъ слугъ, чтобы раздѣлить съ ними свою радость. Изъ числа ихъ, можно думать, многихъ не было при отѣзданѣ молодаго человѣка, которымъ слѣдовательно нужно объявить, что странникъ, прибывшій въ пастушью рубищѣ, есть домохозяинъ, имѣющій право на должное къ нему уваженіе, и въ доказательство того отецъ торжественно востановляетъ его во всѣхъ его правахъ. «Ибо сей сынъ мой», говорить онъ, называя его такъ въ присутствіи всѣхъ, «былъ мертвъ» (грѣховное состояніе всегда въ Писаніи уподобляется смерти—1 Ioan. iii, 14; Мате. vш, 22; 1 Тимоѳ. v, 6; Ефес. п, 1; Кол. II, 13) «и ожилъ» (ибо жизнь по Богу есть единая истинная жизнь, Ioan. x, 28);—«пропадалъ и нашелся»

Съ этимъ онъ сближаетъ Пс. ь, 13. Клим. Алекс., по поводу этой „обуви“ *ὑποδήματα*, выражаетъ прекрасныя мысли (Potter ed. p. 1018). Самая обувь вероятно состояла изъ сандалій (*soleae*).

⁵⁵) Σιτευτός здѣсь и Суд. vi, 25, тоже что *σιτιστός*; Мате. xxп, 4.

⁵⁶) Это дѣлаетъ Оригенъ. Hom. I in Lev.

⁵⁷) Августинъ старается обойти эту трудность: „ибо для каждого человѣка Христосъ тогда убивается, когда человѣкъ вѣруетъ, что Онъ былъ убить такъ“.

⁵⁸) Тертулліанъ (De Pudic. 9) и Клим. Алекс.

⁵⁹) Арітъ (De Vero Chrſt. п, 8). Эта пиръ обозначаетъ радость ангеловъ или то жизнедательное, радостнодательное и величайшее состраданіе, которое изображается въ Пс. lхп, 5; Ис. lxvi, 13.

⁶⁰) Оригенъ (Hom. 23 in Lev.) спрашиваетъ: „и такъ, Богъ имѣть Свои торжества? Имѣть. Ибо для Него великое торжество спасеніе человѣческое“.

(1 Пет. и, 25); и вотъ потому то, что онъ пропадалъ и нашелся, былъ мертвъ и ожилъ, они и начали веселиться (Соф. и, 17; Пѣсн. и, 4).

Здѣсь притча подобно двумъ предыдущимъ могла бы окончиться. Но упоманіе о *двухъ сынахъ* въ ст. 11 и въ соединеніи съ второю частію, она представляетъ болѣе обширное значеніе и притомъ разительную противоположность между всеобъемлющею любовію Бога и узкимъ, завистливымъ, человѣческимъ сердцемъ.

*«Старший сынъ его былъ на полѣ*⁶¹). Подробность эта не лишняя: она даетъ знать, что между тѣмъ какъ младшій его братъ расточалъ свою долю имѣнія, этотъ занимался дома на полѣ отца своего, трудолюбиво добывая отъ земли тяжело достающійся прибытокъ, и теперь, проведя одинъ изъ многихъ рабочихъ дней, возвращается домой, ничего не зная о всемъ случившемся, и только тогда, «*когда подошелъ къ дому, услышалъ пиніе и ликованіе*». Было бы чуждо обычаемъ и расположению восточныхъ жителей предполагать, что сами гости предавались такому увеселенію; они были только слушателями и зрителями нанитыхъ на этотъ случай пѣвцовъ и музыкантовъ. Онъ былъ удивленъ этимъ необыкновеннымъ шумомъ, «*и призвавъ одного изъ слугъ, спросилъ: что это такое?*» Съ какою тонкостію очерченъ недоброжелательный характеръ этого человѣка, онъ не вдругъ входить; онъ не вѣрить, что если отецъ его сдѣлалъ праздникъ, то конечно не безъ достаточной причины. Онъ уже заранѣе предубѣженъ и лучше хотѣть развѣдать отъ слугъ, что подало поводъ къ веселью: «*что это такое?*» спрашиваетъ онъ, призвавъ одного изъ слугъ. Тотъ сказалъ ему: «брать твой пришелъ, и отецъ закололъ откормленного теленка, потому что принялъ его здоровымъ»⁶²). Съ какою тщательностью соблюдены здѣсь всѣ подробности поѣствованія! Сердце отца полно радостныхъ ощущеній, а вмѣстѣ погружено въ размышеніе о возвратѣ сына, который уже не

⁶¹) Годе: „въ то время, какъ все семейство ликовало, старший сынъ былъ на работѣ. Здѣсь мы имѣемъ образъ фарисея, занятаго соблюдениемъ своихъ обрядовъ, между тѣмъ какъ кающіеся грѣшники наслаждались въ благостномъ свѣтѣ благодати“.

⁶²) „Здрава“ (*ὑγιαίνωτα* = salvum et servatum, Plaut. Aulul. iv, 6, 11; — salvum et sospitem. Capt. iv, 2, 93.

тотъ, какимъ быль до своего удаленія или во время своего странствованія въ чужой странѣ. Предаваясь радости, онъ теперь видить въ немъ истиннаго сына, прежде умершаго, а теперь ожившаго, прежде потеряннаго для себя и для Бога, а теперь обрѣтшагося для обоихъ. Но слуга объясняеть старшему брату дѣло лишь виѣшими чертами⁶³). Онъ хотя и могъ сообщить большія подробности, но удерживается: такъ какъ онъ для всѣхъ были очевидны.

Объясненіе не удовлетворило спросившаго. Радость отца, исправленіе брата не нашли сочувствія въ его сердцѣ, а встрѣчены напротивъ досадою: «онъ осердился и не хотѣлъ войти. Отецъ же его, вышедшій, звалъ его». Но онъ не только не смягчился, а громко сѣтоваль на свое скучное содержаніе въ родительскомъ домѣ и на щедрость къ виновному брату. «Онъ сказалъ въ отвѣтъ отцу: вотъ я столько лѣтъ служу тебѣ и никогда не преступалъ приказанія твоего; но ты никогда не далъ мнѣ⁶⁴) и козленка (Быт. xxvii, 9; xxxviii, 17; Суд. xv, 1), чтобы мнѣ повеселиться съ друзьями своими»⁶⁵). Затѣмъ онъ завистливо указываетъ на великодушную встрѣчу брату: «А когда этотъ сынъ твой (онъ не хочетъ сказать: братъ мой), расточивший имѣніе твое (новый взрывъ зависти, ибо онъ расточилъ лишь свою часть) съ блудницами⁶⁶) (правдоподобію придаетъ онъ характеръ несомнѣнности) пришелъ⁶⁷) (не говорить — обратился, а какбы называя его пришлецомъ), «ты закололъ для него от-

⁶³) Гофманъ смотритъ въ менѣе благопріятномъ свѣтѣ на отвѣтъ этого раба на вопросъ старшаго брата: „съ безсердечнымъ презрѣніемъ къ отцу, котораго возвращеніе такого сына можетъ сдѣлать столь счастливымъ, онъ говоритъ въ такомъ тонѣ, который лучше всего могъ понравиться выражавшему очевидное неудовольствіе брату, котораго онъ такимъ образомъ склоняетъ на свою собственную сторону“. Но въ текстѣ нѣть ничего такого, что бы оправдывало такое толкованіе.

⁶⁴) Мѣстоименіе *емо* здѣсь имѣть особенную выразительность по самому своему положенію.

⁶⁵) Иеронимъ (ad Damm. Ep. 21) по поводу словъ „съ друзьями моими“ спрашивается его: „можешь ли ты веселиться, когда твой отецъ не будетъ прышествовать съ тобою?“ Ср. Бернардъ in Cant. Serm. xiv, 4.

⁶⁶) Массильонъ держится того же мнѣнія. Въ своей проповѣди „о распутствахъ“ онъ считаетъ его главнымъ грѣхомъ „блуднаго сына“.

⁶⁷) Бенгель обращаетъ вниманіе на способъ выраженія: *Venit, dicit, non reddit.*

кормленного теленка» (не козла, а лучшаго теленка). Что же сказаль бы онъ, когда бы ему было все известно?—еслибы увидѣль брата, одѣтаго въ лучшую одѣжду и въ прочихъ украшенияхъ, чтобы сказаль онъ, когда уже это одно пересказанное ему слугою воспламенило въ немъ такое негодованіе?

Для отца настоящій случай былъ слишкомъ радостенъ, чтобы онъ могъ обидѣться этимъ упрекомъ, какъ можно понимать по тону и характеру заявленія. Чтобы ничье чело не омрачалось грустію, онъ вмѣсто строгаго отвѣта доказываетъ ему неосновательность его жалобъ, остерегая его въ то же время, что онъ въ сущности впадаетъ въ тотъ же грѣхъ, какъ и братъ его, сказавшій: «дай мнѣ слѣдующую мнѣ часть имѣнія». Онъ также не считаетъ своимъ то, чѣмъ владѣть вмѣстѣ съ отцемъ, что ему также слѣдуетъ выдѣлить часть отцовскаго имѣнія въ личную, полную его собственность. Въ словахъ его затаено то, что братъ его высказалъ прямо, и отецъ ставить ему это на видъ: «сынъ мой! ты всегда со мною, и все мое твоё»,—и показываетъ, что его недовольство проистекаетъ отъ его нелюбящаго духа, выставляя вмѣстѣ и причину настоящей радости: «А о томъ надобно было радоваться и веселиться, что братъ твой сей (не просто мой сынъ, какъ этотъ съ грубостію выражался о немъ, а «твой» братъ родной, къ которому онъ долженъ питать братскую любовь) былъ мертвъ и ожилъ⁶⁸⁾), пропадалъ и нашелся».

Этимъ притча и заканчивается; но остается неизвѣстнымъ, уступило ли неудовольствіе старшаго брата этимъ убѣжденіямъ, или нѣть. Это намъ главнымъ образомъ поясняется толкованіемъ, съ котораго мы начали. Должно допустить, что принимающе младшаго брата за язычника, а слѣд. старшаго за іудея⁶⁹⁾) не встрѣчаютъ столько трудностей, сколько тѣ, которые отрицаютъ, что въ основномъ своею содержанію она выражаетъ ихъ отношенія къ Богу и взаимныя—одного къ другому. Послѣдніе должны искать въ другомъ мѣстѣ разрѣшеніе трудностей, близкихъ къ тѣмъ, которыхъ мы уже встрѣчали въ притчѣ «о работникахъ

⁶⁸⁾ Schoettgen, Ног. Hebr. vol. I, p. 877.

⁶⁹⁾ Какъ у бл. Августина Qaest. Evang. II, вопр. 33.

въ виноградникъ». Онъ приводятся къ одному вопросу.—Истинна или мима праведность тѣхъ людей, которыхъ изображаетъ старшій братъ? и утвердительный, и отрицательный отвѣтъ равно не могутъ быть удовлетворительны. Если праведность эта истинная, то какъ согласить ропотъ противъ отца и нелюбовь къ брату ⁷⁰⁾? Истинно вѣрующій можетъ ли винить Бога въ неправосудіи и пристрастіи? не долженъ ли онъ вмѣсто зависти чувствовать радость, когда ближній, который болѣе его заблуждался, сопричисляется къ вѣрному стаду? Какъ притомъ согласить это объясненіе съ тою частью притчи, которая направлена противъ фарисеевъ, мнимыхъ праведниковъ и лицемѣровъ? Но если, подъ тяжестью этихъ затрудненій, мы вовсе не признаемъ въ немъ истинной праведности, то какъ понимать его постоянное пребываніе съ отцемъ, какъ это согласить съ его покорностію, не оспариваемою самимъ отцемъ, или съ похвалою отца его поведенію? То и другое решеніе вопроса имѣеть свои неудобства. Не малыя, хотя не самыя большія трудности на сторонѣ тѣхъ, которые въ старшемъ братѣ видятъ фарисеевъ ⁷¹⁾, т. е. людей притворно-праведныхъ и лицемѣровъ. Его заявленія о своей постоянной покорности, говорять они, могутъ быть допущены, если признать ихъ истинными, такъ какъ это не измѣняетъ сущности дѣла, и доказательства отца имѣютъ силу e concessu ⁷²⁾). «Пусть такъ, пусть твоя покорность непоколебима, пусть твои дѣйствія благовидны въ глазахъ моихъ; но ты долженъ по любви радоваться, что братъ твой возвратился, и принять участіе въ торжественномъ веселіи по случаю его прибытія въ родительскій домъ». Нельзя ли однако найти средину для избѣженія трудностей, встрѣчающихся въ томъ и другомъ толкованіи, а именно, предполагая въ старшемъ братѣ низшій, но не лживый видъ любви? Законъ обуздываетъ его отъ содѣланія грубыхъ преступленій; его дѣй-

⁷⁰⁾ Иеронимъ возражаетъ Дамасу (Ep. 21) на вопросъ его: Numquid personae justi tam immant inuidia poterit captari? — Феофилактъ наз. этотъ вопросъ πολυθρôлητον ζήτημα (многообсуждаемъ вопросомъ).

⁷¹⁾ Иеронимъ напр. говоритъ, что Христосъ изображаетъ ихъ здѣсь „не какими они были, а какими должны были быть“. Феофилактъ наз. ихъ καθ' ὑπόθεσιν δίκαιοι (предположительно праведными).

⁷²⁾ Иеронимъ: „Отецъ не подтвердилъ сказанного сыномъ, но раздраженного смягчилъ другимъ доводомъ“.

ствія были законны, но раболѣпны. Такъ, безъ сомнѣнія, поступали многіе изъ фарисеевъ. Нѣкоторые были лицемѣры; нѣкоторые искренно, хотя въ слѣпотѣ сердечной заботились о праведности (Римл. х, 1, 2). Праведность ихъ была низшаго рода ⁷³⁾), и, стремясь за ея внѣшностью, они не въ силахъ были познать своей сердечной язвы, дабы содѣлаться кроткими и милосердыми къ другимъ, не постигали широты закона, сохраненіе которого проповѣдывали, дабы это не унизило ихъ предъ Богомъ. Таковы могутъ быть здѣсь ропщущіе; было бы несправедливо совершен-но отвергать ихъ или отрицать въ нихъ всякое добро; но дол-жно указать все, что въ ихъ служеніи недостаточнаго, узкаго и нелюбезнаго, чтобы ихъ раболѣпіе уступило сыновней любви, чтобы они свободно вступили въ церковь и царство, утвержден-ное Христомъ на землѣ. До сихъ поръ старшій сынъ трудился на полѣ ⁷⁴⁾), теперь онъ призванъ явиться на пиршество. Тѣ, дѣланье которыхъ для Господа было до сихъ поръ рабское, ко-торые несли тяжкое иго закона, призваны «войти» въ радость Господа, въ свободу духа. Эта часть притчи содержитъ благо-вѣстіе царствія законникамъ, подобно тому, какъ первая ея часть проповѣдывала Евангеліе великимъ грѣшникамъ;—какъ любовь проповѣдывала однимъ, такъ она же проповѣдуется здѣсь другимъ.

Но отвѣтъ старшаго сына (29, 30) на первый зовъ отца слишкомъ явно обнаруживаетъ въ немъ представителя людей, не знающихъ о свойствѣ царства, въ которое ихъ призываютъ. Онъ ждетъ себѣ какой-то опредѣленной мѣды и эту мѣду предпочитаетъ обладанію всѣмъ вѣ Богѣ ⁷⁵⁾: «все мое твое». Не полагая истин-ной награды въ томъ, что всегда пребывалъ съ своимъ Небес-нымъ Отцемъ, онъ хочетъ присвоить себѣ право на награду выс-шую ⁷⁶⁾). Въ дальнѣйшемъ возраженіи (31 ст.) отца должно обратить вниманіе на особенно ударяемое слово, чтобы не упустить

⁷³⁾ Сальмеронъ: „мы должны понимать это какъ о личностяхъ дѣйстви-тельной, а не кажущейся праведности“.

⁷⁴⁾ Св. Амвросій: „Озабоченный земными дѣлами и незнающій дѣлъ Духа Божія“. По замѣчанію бл. Августина: „онъ означаетъ тѣхъ, которые были свя-ты подъ закономъ, исполняя его дѣла и постановленія“.

⁷⁵⁾ Августинъ: „Приглашаетъ къ наслажденію высшимъ и пріятѣйшимъ веселіемъ“.

⁷⁶⁾ Августинъ: „Отецъ не говорить: «ты всѣмъ владѣешь», а только «все мое твое“.

изъ виду существенной мысли. Если поставить ударение на «ты»: «сынъ мой! ты всегда со мною», то это будетъ выражать противоположность въ отношеніи къ другому, надолго покидавшему отца. Перенося ударенія на послѣднее мѣстоименіе: «сынъ мой! ты всегда былъ со мною»—получаемъ другой оттѣнокъ мысли. «Какая нужда говорить о друзьяхъ, если ты всегда съ лучшимъ своимъ другомъ, со мною самимъ? Зачѣмъ обижаться, что тебѣ никогда не давали козленка, если все мое твое?» Выводить отсюда, согласно первому смыслу, похвалу прежнему сыновнему послушанію, или, согласно второму смыслу, что все отцовское наслѣдіе ему достанется, въ томъ и другомъ случаѣ значило бы извращать значение цѣлаго. Скорѣе въ первомъ способѣ чтенія скрывается весьма колкій, но дружелюбнѣйшій упрекъ. Не болѣе ли я для тебя, чѣмъ все прочее? Во второмъ назидательнѣйшее предостереженіе: «все мое твое, если только ты это принимаешь такъ; но что я могу сдѣлать для тебя, если, будучи моимъ соучастникомъ въ имѣніи, ты не считаешь себя богатымъ?» Такое пониманіе словъ «все мое твое» какъ прекрасно уясняетъ намъ истинное свойство мзды царствія! Въ глазахъ старшаго сына дать брату значить отнять у себя самого; но въ свободномъ царствѣ любви не бѣднѣеть одинъ, когда богатѣеть другой; каждый обладаетъ всѣмъ. Источникъ Божіей благости не есть узкій пустынныій ручей, у котораго жаждущіе путники принуждены спѣшить и оспаривать, мутя воду своими ногами, отталкивая одинъ другаго, чтобы онъ не былъ осуженъ одними, пока достанется очередь другимъ: это неистощимая рѣка, на берегахъ которой всѣмъ просторно; никто не долженъ завидовать и бояться за себя, когда другіе пьютъ обильно и свободно. Не одному, а каждому изъ своихъ вѣрныхъ слугъ и дѣтей, Господь можетъ сказать: *все Мое твое*⁷⁷). Если кто гнѣвается и думаетъ, что у него недо-

⁷⁷⁾ Онъ долженъ бы чувствовать, по словамъ Бернарда, что „Самъ Онъ Возмездникъ, Самъ наша мѣда, и ничего какъ Его же должно ожидать отъ Него“.

⁷⁸⁾ Августинъ: „Такъ совершенныя, очистившіяся и бессмертныя чада обо всемъ думають, что все частное всѣмъ принадлежитъ, и каждый поодиночкѣ всѣмъ общимъ обладаетъ; ибо какъ для своекорыстія тѣсно всякое обладаніе, такъ любовь не стѣсняется никакимъ обладаніемъ“.

вольно, то онъ гнѣвается подобно старшему сыну не въ Богѣ, а въ самомъ себѣ, въ своемъ узкомъ и завистливомъ сердцѣ.

Легко замѣтить, почему ничего не сказано о томъ, успѣлъ ли, или напрасно пытался отецъ успокоить завистливый ропотъ недовольного сына; почему мы при чтеніи чувствуемъ въ концѣ притчи нѣкоторую недосказанность. Это было неизбѣжно, такъ какъ теперь еще оставалось въ неизвѣстности, обратятся ли книжники и фарисеи къ раскаянію, которое дѣйствительно хотя и другаго свойства и по инымъ грѣхамъ было для нихъ необходимо столько же, сколько для мытарей и блудницъ. Господь не объявляетъ прямо, что старшій сынъ *до конца* упрямо отказывался *войти*, или что онъ былъ окончательно устраниенъ за свое упорство, давая чрезъ то знать, что Царствіе Божіе для нихъ не затворено, что они, равно какъ мытари и грѣшники, призываются оставить свое земное, бѣдное и формальное служеніе, порабощенное вещественнымъ началамъ міра (Гал. 1⁴, 3), и войти въ славное царство благодати какъ гости, если такими желаютъ явиться на брачное торжество, гдѣ Онъ явить славу Свою, превращая слабую и прѣсную ветхозавѣтную воду въ здоровое укрѣпляющее вино новозавѣтное (Іоан. 2, 1—11) ⁷⁹).

Въ дѣйствительности нельзя читать этой притчи безъ нѣкотораго предубѣжденія, что старшій братъ до конца и вопреки всѣмъ отцовскимъувѣщаніямъ не захотѣлъ войти. Такой отказъ имѣлъ мѣсто въ болѣе широкихъ размѣрахъ, когда іudeи въ апостольскія времена не хотѣли участвовать въ великомъ пиршествѣ примиренія при допущеніи язычниковъ въ церковь искупленныхъ, и даже всѣми силами сопротивлялись этому принятію (1 Фес. 11, 14). Какой печальный комментарій представляется вся книга «Дѣяній Апостольскихъ» (хш, 45; xiv, 19; xvii, 5, 13; хviii, 12; xxii, 21—23) на эти слова: «не хотѣлъ войти», потому только, что распутный братъ его былъ такъ радостно встрѣченъ отцомъ съ

⁷⁹) Назидательный „Діалогъ христіанина и іудея“ у Апельма заключается такими словами со стороны первого: „подойди же, какъ я просилъ тебя, не стой вѣтъ и не завидуй одѣждѣ, обуви и кольцу печати вѣры, которыя Отецъ далъ мнѣ, своему покаявшемуся сыну; по войди и ты внутрь и раздѣли со мною радость и будь участникомъ пира. Но если ты не сдѣлаешь этого, то я буду ждать и выносить твое негодованіе, пока самъ Отецъ не придетъ и не позоветъ тебя; а между тѣмъ я буду говорить во славу того же Отца: мой перстень есть мой, мой перстень есть мой“.

пѣніемъ и ликованьемъ. Если бы этотъ меньшой братъ подчиненъ былъ строгой дисциплинѣ закона, еслибы онъ былъ посланъ работать «на поле», тогда было бы иначе (Дѣян. xv, 1); но такъ какъ онъ свободно былъ допущенъ въ царство Божіей благодати и прямо приведенъ на великое пріищество, то вынести подобное предпочтеніе было выше силъ старшаго брата. Многіе явно и съ прискорбіемъ стояли въѣ. Другіе, какъ напр. евіониты, лишь считали себя вправѣ войти или даже вступали, ошибочно ожидая найти порядокъ вещей, сообразный съ ихъ близорукимъ взгляdomъ и холоднымъ душевнымъ настроениемъ (Гал. п, 12—14), но, убѣдясь въ своемъ заблужденіи, вернулись назадъ ⁸⁰). Въ виду этого факта, мы по отношенію къ язычникамъ должны помнить, что всѣ условия притчи имѣютъ получить иное приложеніе при концѣ настоящаго служенія, и *намъ* въ оный день можетъ угрожать опасность явиться представителями старшаго брата, какъ повиннымъ въ его грѣхѣ. И это будетъ съ нами, если мы возрошимъ на полноту благодати, дарованной іudeю, нѣкогда сыну, неразлучно пребывающему со своимъ Отцемъ, а нынѣ блудному сыну, питающемуся рожками вдали отъ дома ⁸¹) своего Отца Небеснаго ⁸¹) (Ос. ш, 4—5; Римл. xi), въ который онъ имѣть нѣкогда возвратиться.

⁸⁰) Августинъ: „Раздражается старшій братъ... озлоблялись іudeи при видѣ язычниковъ, приходящихъ во множествѣ, не подчинявшихся тяжелымъ уставамъ закона, скорби тѣлеснаго обрѣзанія, равно и при видѣ грѣшниковъ, принимающихъ спасительное крещеніе“.

⁸¹) Взглядъ Каэтана на неудовольствіе старшаго брата весьма интересенъ и въ своихъ главныхъ чертахъ оригиналъ. Онъ сначала говоритъ объ удовольствіи, которое кающіеся часто находятъ при своемъ первомъ возвращеніи къ Богу (пѣніе и ликованіе); для нихъ вся слава Евангелія имѣетъ свѣжестъ и новизну, подавляющую радостность, которой они не могутъ имѣть уже для тѣхъ, для которыхъ они были привычны сначала. Радость послѣдняго въ дѣйствительности была безконечно больше, чѣмъ этотъ первый приступъ радости, но распространенный на болѣе продолжительное пространство времени: такъ что, видя восторгъ новообращенного, онъ имѣлъ искушеніе спросить, съ мимолетнымъ чувствомъ неудовольствія, почему же ему также не дается такой восторженной радости? почему для него никогда не убивается откомленного теленка? Отвѣтъ тотъ, что онъ всегда находится со своимъ отцемъ, что владѣнія его отца всегда были вмѣстѣ съ тѣмъ и его владѣніями. Его радость поэтому болѣе умѣренна, болѣе постоянна и прочна,—не вспышко разлившійся горный потокъ, но глубока, хотя и тихая и безмолвная рѣка; и что дано другому, то дано и ему, именно

ПРИТЧА ДВАДЦАТЬ ПЯТАЯ.

О НЕПРАВЕДНОМЪ УПРАВИТЕЛЬ.

Лук. xvi, 1—9.

ВСъ вообще толкователи согласны въ томъ, что притча эта представляетъ великія трудности, а Каэтанъ признаетъ ихъ даже непреодолимыми и отказывается разрѣшить ихъ. Въ виду этого не удивительно, что она была предметомъ различныхъ и совершенно противоположныхъ объясненій. Не принимая на себя труда исчислить всѣ подобные опыты ¹⁾), счи-таемъ полезнымъ остановиться на мнѣніяхъ писателей, удачнѣе находившихъ ключъ къ уразумѣнію истиннаго ея смысла, а равно и тѣхъ, которые вдавались въ противоположную край-ность. Здѣсь, по нашему убѣжденію, представляется притча о христіанской мудрости: Христосъ убѣждаетъ насть, такъ сказа-ть, пользоваться міромъ и мірскими благами *противъ* самаго міра и Бога ради.

потому, что онъ начинающій. Каэтанъ заключаетъ такъ: „здѣсь, внимательный читатель, я замѣтилъ бы тебѣ, что Богъ иногда посыпаетъ новопокаявшимся велиое угѣщеніе внутренней радости, пока они не утвердятся въ пути Божіемъ;.. но это не плоды большаго совершенства, но какъ бы ласки и нѣжности небес-наго Отца, которыхъ Онъ не дѣлаетъ многимъ, уже болѣе совершеннымъ. „Въ этомъ же духѣ мистики наблюдали, какъ въ праздники, первый и восьмой дни, т. е. ихъ начало и конецъ, обыкновенно были наиболѣе радостными днями; и они сравниваютъ эту радость съ сластями, которыми люди, пребывающіе еще въ ду-ховномъ дѣствѣ, впервые заманиваются въ школу Христову. Фольмаръ (De Spirit. Perfect.): „эта благодать особаго вниманія обыкновенно дается дѣтямъ, чтобы посредствомъ ея можно было побудить ихъ къ добрымъ дѣламъ, подобно тому, какъ щенкамъ дается отвѣдать крови уже пойманной дичи, чтобы они съ большою охотою преслѣдовали добычу. У Клейна, въ его Gesch. des Dramas, vol-ix, р. 178 и слѣд., есть анализъ одной старинной драмы Comedia Prediga Люиса де-Миранда въ семи актахъ, въ которыхъ драматически излагается исторія блуд-наго сына. Я знаю о ней только по этому анализу, но она, очевидно, не безъ значительныхъ достоинствъ.

¹⁾ Шрейтеръ, въ сочиненіи, специально посвященномъ этой притчѣ (Schreiter, Explic. Parab. de improbo oeconomia, Lips. 1803), представляетъ длинный списокъ толкованій на эту притчу съ краткою ихъ оцѣнкою. Но мы не могли особенно много воспользоваться этимъ трудомъ, тѣмъ болѣе, что и число толкованій съ того времени значительно увеличилось.

Окончивъ притчу о «блудномъ сынѣ», Спаситель не прервалъ бесѣды; но вѣроятно послѣ краткой остановки, дабы слова Его глубже запали въ сердца слушателей,—снова началъ, обращаясь теперь не къ совопросникамъ Своимъ, а какъ это прямо указано (ст. 1), къ слушателямъ радостно ему внимавшимъ, къ ученикамъ Своимъ. Число ихъ не должно исключительно ограничивать двѣнадцатью (см. Лук. vi, 13); съ другой стороны, подъ ними нельзя разумѣть всю толпу, добровольно слѣдовавшую за Господомъ и отчасти къ Нему расположеннную. Подъ «учениками» должно разумѣть вообще тѣхъ, которые въ глубинѣ души своей прониклись словомъ Христа и которые начали служить Ему, оставя служеніе міра. Къ «ученикамъ» въ этомъ смыслѣ и обращена была эта притча, хотя некоторые, вопреки всякому правдоподобію, полагаютъ, что она была произнесена въ присутствіи ихъ, но относилась къ фарисеямъ. Послѣдніе также были слушателями словесъ Господа (Лук. xvi, 14), но изъ упоминанія объ ихъ слушаніи нельзя заключить, чтобы притча къ нимъ преимущественно относилась ²⁾). Она касается ихъ слегка и какбы случайно. Отсюда для объясненія притчи весьма важно решеніе вопроса—кого именно она преимущественно имѣла въ виду. Но безъ дальнѣйшихъ предисловій приступаемъ къ самому изложенію притчи.

«*Нѣкоторый человѣкъ былъ богатъ и имѣлъ управителя*»—не простаго старосту ³⁾), а управителя надъ всѣмъ своимъ имѣніемъ, какимъ напр. былъ Елеазаръ въ домѣ Авраама (Быт. xxiv, 2—12) и Іосифъ въ домѣ Пентефрія (Быт. xxix, 4). Главною обязанностью такого управителя было раздавать слугамъ въ

²⁾ Такъ вмѣстѣ съ другими думаетъ Бенгель, который хорошо замѣчаетъ: „эти ученики не изъ двѣнадцати, которые оставили все и къ которымъ нужно было обращаться какъ къ друзьямъ, но тѣ, которые были мытары“.

³⁾ Procurator поэтомъ (см. Becker, *Gallus*. Vol. I, p. 102), а не *Villicus* (*Vulg.*), какъ справедливо замѣчаетъ бл. Иеронимъ (Ер. 121 qu 6): „*Villicus* есть собственно управитель виллы или фермы, откуда и самое его название. Но *Оїхонорос* завѣдуетъ не только продуктами, но и деньгами, и всѣмъ, что только есть у его господина“. Ср. Eustach. Ер. xxi, 35; Gresswell, *Exp. of the Par.* vol. IV, p. 3. Becker, *Charicles*, vol. II, p. 37; о важнѣйшемъ значеніи эконома см. Лук. xii, 42; 1 Кор. iv, 1; Тит. 1, 7; 1 Петр. iv, 10. Въ новѣйшихъ переводахъ: *administrator*, *dispensator*. Что касается русскаго перевода, то греческій терминъ *экономъ* имѣеть болѣе определенное значеніе, нежели *управитель* или *приставникъ*.

должное время по определенной мѣрѣ хлѣба (Лук. xii, 12), — обязанность иногда исполняемая внимательною хозяйкою въ семействѣ (Притч. xxxi, 15).

На этого управлятеля «*донесено было ему, что расточаетъ имущество его*»: и при томъ, какъ можно заключить, не вслѣдствіе простой небрежности, а извлекая ⁴⁾ незаконный прибытокъ, сопряженный со вредомъ для господина, ввѣрившаго ему свою собственность. Что господинъ могъ узнать о злоупотребленіи своего управлятеля чрезъ чье либо посредство — это вполнѣ согласно съ житейскимъ представлениемъ истины, чему примѣромъ служить Быт. xviii, 30, 31. Нѣть достаточнаго повода предполагать, какъ нѣкоторые это себѣ позволили, что управлятель былъ должно обвиненъ или оклеветанъ; въ словахъ Господа нѣть ни малѣйшаго на то намека. Сатана есть *обвинитель или клеветникъ братій* (Апок. xii, 10), названный потому *діаволомъ*; но и онъ взводить на нихъ справедливыя обвиненія. Нѣкоторые халдеи *обвиняли* Трехъ Отроковъ, злоумышленно, но не ложно, въ непоклоненіи золотому истукану (Дан. iii, 8); *обвинялемъ былъ* (по выражению lxx) и самъ Даніилъ, но безъ оболганія, что преклонялъ колѣна и молился своему Богу, вопреки царскому запрещенію (Дан. vi, 24) ⁵⁾. Несправедливо было бы, основываясь на этихъ словахъ, вообще или въ частности оправдывать управлятеля ⁶⁾. Въ самомъ дѣлѣ въ собственныхъ рѣчахъ его (ст. 3) со-

⁴⁾ Не „quasi dissipasset“, по Вульгатѣ, а „ut qui dissiparet“, какъ у Эразма.

⁵⁾ Ср. I. Флавій, Antt. vi, 10, 2.

⁶⁾ Шлейермахеръ выступаетъ защитникомъ управлятеля и обвинителемъ Господина. По его мнѣнію, первый не измѣнялъ сдѣланной ему довѣренности и ни въ чёмъ не уличенъ; и послѣдній, основываясь на тайномъ извѣтѣ, безъ всякихъ справокъ, по одному произволу удаляетъ его отъ должности и похваляетъ его за такое качество, въ которомъ не замѣчается высокаго нравственнаго достоинства, а именно за „догадливость“ (какъ у насъ переведено *φρούρωσις*), или за „практичность“ (какъ толкуется въ одномъ англ. словарѣ къ ев. Лукѣ), по современному понятію о разумности. Шлейермахеръ настаиваетъ на томъ, что есть различие между выраженіями: „Господинъ похвалилъ управлятеля за неправоту“ и „похвалилъ неправаго управляителя“, въ сущности тождественными и состоящими въ аналогіи съ гебраизмами *μάρωντες ἀδικίας*, *χρητής τῆς ἀδικίας* (Лук. xviii, 6), *ἀροτάτης ἐπιληφούμενος* (Лак. i, 25). Такъ онъ извращаетъ естественное согласование словъ, ради своего вычурного объясненія, по которому „человѣкъ богатъ“ это суть римляне; экономъ или „приставникъ“ — мытари, а „должники“ — іудейскій народъ. Отсюда правоученіе: „если мытари окажутся милосердными къ своей націи, то римляне одобрять ихъ за то въ своемъ сердцѣ, и такимъ образомъ тѣ,

держится скрытое признаніе въ его виновности; тотъ, кто теперь такъ безчестенъ, едвали и прежде былъ добросовѣстенъ, и поистинѣ мы не будемъ къ нему несправедливы, если признаемъ, что обвиненіе, взводимое на него быть можетъ его врагомъ или по злобѣ, тѣмъ не менѣе было совершенно основательно.

Въ такихъ обстоятельствахъ «призвавъ его (господина) сказалъ: что это я слышу о тебѣ?» Это не допросъ, а упрекъ негодованія; что это я слышу о тебѣ⁷⁾), которому такъ много довѣрялъ и много поручалъ? И потому, когда обвиняемый не смытъ ничего сказать въ свою защиту, его смыняютъ: «дай отчетъ въ управлении твоемъ; ибо ты не можешь болѣе оставаться управителемъ». Тѣ, которые, подобно Анзельму, видять въ притчѣ начало, развитіе и плоды покаянія, придаютъ великую силу упреку: «что это я слышу о тебѣ?» Въ этихъ словахъ они слышатъ голосъ Господа, говорящаго грѣшнику, обличающаго совѣсть его въ томъ, что ему было поручено домоправительство, а онъ употребилъ это во зло; угроза «ты не можешь болѣе оставаться управителемъ» равнымъ образомъ даетъ чувствовать грѣшнику болѣзню или другимъ посѣщеніемъ, что онъ скоро будетъ удаленъ отъ житейскаго домоправительства и что ему предстоитъ отдать въ немъ отчетъ. И при этомъ человѣкъ чувствуетъ, что не можетъ принести ни одного оправданія въ безчисленныхъ грѣхахъ своихъ; что, будучи удаленъ отселъ, онъ лишается всего и ему негдѣ искать помощи; онъ не можетъ копать землю, потому что наступить ночь, когда никто не можетъ ничего дѣлать, и стыдится просить о милосердіи, не надѣясь на пощаду. Сообразно съ такимъ взглядомъ, въ понижениіи долговъ со стороны управителя видѣть не дальнѣйшій и окончательный актъ его неправоты, но первый актъ праведности со стороны того, кто хочетъ, пока еще есть время, распорядиться вещами въ его власти находящимися безъ всякой своеокрыстной цѣли, для пользы другихъ хотеть сберечь, не для себя, но для Бога, ищетъ небеснаго, а не мірскаго стїжа-

которые теперь утратили расположение своихъ единоземцевъ, будутъ ими благосклонно приняты. Но какъ допустить, чтобы заслужившіе любовь іудейскаго народа, который самъ удалился отъ Бога, были чрезъ его посредство приняты въ єчины обители.

⁷⁾ Ветштейнъ: „слова эти выражаютъ удивленіе: о тебѣ, котораго я сдѣлала моимъ домоправителемъ“.

нія. Такіе толкователи вовсе обходятьъ объясненіе обмана, или вообще придаютъ поддѣлкъ счетовъ таинственный смыслъ, на отрѣзъ отказываясь понимать его буквально, или же прибѣгаютъ къ слѣдующему способу: управитель, говорятъ, называется *неправеднымъ* (ст. 8) не потому, что онъ такимъ остается, но за прежнія злоупотребленія и для поощренія кающихся, которымъ чрезъ то напоминается, что, бывши прежде неправеднымъ и злочестивымъ, заслужилъ теперь отъ своего господина одобрение и похвалу. Онъ удерживаетъ прозвище управителя, какъ Матоей, ставъ апостоломъ, продолжалъ носить прозвище «мытаря» (Мат. х, 3),увѣковѣчивая память благодати, обрѣтшой его въ этой презрѣнной средѣ, возвысившей его на степень столь высокаго сана. Равнымъ образомъ Зина (Тит. iii, 13) удерживалъ прозвище *законника*; Раевъ—*блудница* (Евр. xi, 31); Симонъ—*прокаженнаго* (Мат. xxvi, 6); но таковыми были они не при полученіи своего высшаго назначенія, а прежде того ⁸⁾). На все это можно возразить, что въ раздумья этого человѣка ничто не обнаруживаетъ признаковъ духовной перемѣны къ лучшему, ни малѣйшаго сознанія злоупотребленной имъ довѣрности, ни желанія сдѣлаться отнынѣ вѣрнымъ; но одно только выраженіе эгоистического страха за будущую свою участъ, чтобы не впасть въ нищету и отчаяніе; и объясненіе аналогическими примѣрами, хотя и остроумное, будто человѣкъ притчи только отмѣчается прозвищемъ *неправеднаго* управителя (ст. 8), вовсе неудовлетворительно; да и название «мытаря» или «законника» не предполагаетъ непремѣнико чего либо нравственно предосудительнаго.

Но вотъ онъ впадаетъ въ раздумье и прежде всего сознаетъ свою безнадежную крайность, изъ которой не видитъ себѣ исхода въ будущемъ. Онъ расточалъ имущество своего господина, съ

⁸⁾ Авторъ проповѣди въ Bened. ed. St. Bernardi vol. II, p. 714, такъ излагаетъ сущность притчи: „Великой похвалы достоинъ тотъ, кто, оставя прежній образъ жизни, угождаетъ Богу и возвращается къ благодати“.—Ансельмъ (Hom. 12), видящій въ приставникѣ лишь невѣрнаго правителя къ христіанской церкви а не всякаго человѣка, употребившаго во зло свое призваніе, говоритъ: „онъ заслужилъ похвалу Господа, и мы его похвалимъ... и не осмѣлимся въ честь либо, до его исправленія осуждать, что сдѣланное имъ по отношенію къ должникамъ есть обманъ предъ господиномъ; будемъ лучше думать, что онъ, поступая додѣлливо, заботился о пользѣ своего господина и исполнилъ его волю“.

безпечностью тратилъ его на себя и ничего не сберегъ на черный день, теперь внезапно наступившій. До сихъ поръ изнѣженная жизнь разслабила его для труда; «копать землю я не могу»⁹); гордость запрещаетъ ему¹⁰) «просить милостыню» (Сирах. хл., 29). Впрочемъ онъ не долго остается въ беспомощномъ и безнадежномъ положеніи, онъ знаетъ, что ему дѣлать; и онъ быстро составляетъ планъ, какъ ему избавиться отъ предстоящихъ нуждъ и лишеній. Планъ нечестный, но во всякомъ случаѣ вскорѣ придуманный; онъ разсчитывается на свою хитрость, чтобы спастись отъ неминуемаго близкаго крушения. «Знаю, что сдѣлать, чтобы приняли меня въ дома свои, когда отставленъ буду отъ управления домомъ»¹¹). Какъ человѣкъ оказавшій другимъ услугу, онъ надѣется въ свою очередь найти у другихъ гостепріимное убѣжище: жалкая перспектива «скитаться изъ дома въ домъ», какъ выражается сынъ Сираховъ (ххіх., 22—28), но всетаки еще сноснѣе, нежели крайняя нищета и лишеніе.

Затѣмъ слѣдуетъ вѣроломная стачка управлятеля съ должниками господина. Послѣдніе, какъ видно, должны были домохозяину, по крайней мѣрѣ тѣ двое, которые приведены въ примѣръ и служать представителями многихъ другихъ (подобно тому, какъ въ другомъ мѣстѣ названы *трое* слугъ изъ десятерыхъ—Лук. хіх., 13,—получившихъ мины), одинъ «сто мѣръ масла», другой—«сто мѣръ пшеницы». Конечно, это не были арендаторы, платившіе произведеніями за аренду, пониженнюю теперь управлятелемъ вмѣстѣ съ платою: терминъ «должника», по видимому, имѣть здѣсь иное значеніе. Притомъ огромное количество масла и пшеницы¹²), произведеній весьма цѣнныхъ (Притч. ххі,

⁹) Ср. Аристофанъ, Aves, 1432: „что случилось со мною? копать землю я не умѣю“.

¹⁰) Quesnel: „Что иное остается душѣ, удалившейся отъ Бога и благодать Его утратившей, какъ не грѣхъ и сопряженныя съ грѣхомъ послѣдствія, гордая нищета и косная нужда, т. е. общая неспособность къ труду, къ молитвѣ и ко всякому добруму дѣлу?“

¹¹) Въ Вульгатѣ „Amotus a villicatione“, но Тертуліанъ удачнѣе: „ab actu summotus“.

¹²) Вѣтос, евр. мѣра жидкихъ, и хорос, сыпучихъ тѣлъ переведены у насъ общимъ терминомъ „мѣра“. Въ одномъ апокрифическомъ евангеліи, гдѣ все принимаетъ исполинскіе размѣры, какъ будто величие выражается во вѣнчайшей огромности, отрокъ Иисусъ съ одного брошенаго въ землю зерна пшеницы получаетъ

17), также заставляет предполагать, что это не были бѣдные сосѣди или наемщики, которыхъ богатый домохозяинъ ссудилъ средствами для пропитанія, и не въ видѣ дара, а въ видѣ займа, по взятому съ нихъ обязательству, уплачиваемому по мѣрѣ ихъ состоятельности. Съ большею вѣроятностью здѣсь можно допустить прежніе разсчеты, вслѣдствіе которыхъ эти лица оставались должниками домохозяина;—что онъ, богатый землевладѣлецъ, имѣвши большиe запасы естественныхъ произведеній, продавалъ часть ихъ чрезъ своего управителя въ кредитъ настоящимъ его должникамъ,—купцамъ или факторамъ, теперь еще не уплатившимъ условленной цѣны. Они во всякомъ случаѣ дали собственноручныя *расписки* въ суммѣ, которую задолжали. Счеты эти, хранившіеся у управителя, онъ возвращаетъ имъ, говоря одному и потомъ другому: «возьми свою расписку»¹³⁾), и требуя отъ нихъ вмѣсто того другія, новыя, свидѣтельствующія, что ими получено гораздо меньшее количество масла и шпеницы. Одному изъ должниковъ онъ прощаетъ половину, другому пятую часть долга, научая насы этою несоразмѣрностью (таково мнѣніе какъ оправдывающихъ, такъ и порицающихъ его образъ дѣйствія), что милосердіе не есть слѣпая расточительность, безъ разбора лицъ и ихъ нуждъ раздающая; напротивъ того, оно соображаетъ и поступаетъ осмотрительно¹⁴⁾); оно съеть сѣмена рукою, а не высыпаетъ ихъ прямо изъ мѣшка.

Въ этомъ пониженіи счетовъ Витринга¹⁵⁾ находитъ ключъ къ разумѣнію притчи, и остроумное объясненіе его заслуживаетъ того, чтобы упомянуть о немъ. «Богачъ это—Богъ, управитель—духовные вожди еврейскаго народа, блюстители таинствъ царствія. Ихъ обличали пророки Іезекіиль (xxxiv, 2; Малахія II, 8), а напослѣдокъ и Самъ Христосъ (Мате. II, 3), за ихъ пренебреженіе къ домоуправительству, за то, что врученную имъ власть они употреб-

100 мѣръ. *Thilo*, Cod. Apostroph. p. 302. Объ этихъ евр. мѣрахъ см. Іез. xiv, 10, 13, 14 и *Herzog*, Real-Encycl. vol. IX, p. 148.

¹²⁾ Гράμμα—χειρότραχον (Кол. 11, 14)—γραμματεῖον χρέους ὄμολογητικού; cautio. См. Dict. of Gr. and Rom. Antt. подъ сл. Interest of money, p. 524.

¹⁴⁾ Григорій В. приводить Быт. IV: „если ты правильно принесъ, но неправильно раздѣлилъ, то ты согрешилъ“.

¹⁵⁾ Erklär. der Parab. p. 921 seq. Такому толкованію сочувствовали послѣдователи Кокцея. *Deyling*, Obss. sac. vol. V, p. 335.

били не во славу Божію, а въ видахъ своего честолюбія, что они „*расточили Его сокровища*“. Они чувствуютъ справедливость этого обвиненія, сознаютъ, что они чужды благодати своего Господа и только по наружности принадлежать Его царству. Такимъ образомъ они теперь стараются снискать дружбу другихъ должностниковъ своего господина, грѣшниковъ, поступая такъ, какъ будто они еще имѣли власть въ дѣлахъ Его царства. Средство же, которымъ они стараются пріобрѣсти себѣ друзей, состоить въ томъ, что, понижая знамя правоты и покорности, утонченнымъ толкованіемъ обходя строгость закона Божія, допуская говорить «это есть даръ» (Мате. xv, 5), дозволяя подъ ничтожнымъ предлогомъ брачные разводы (Лук. xvi, 18) и разными изворотами ослабляя законъ Божій (Мате. xxiii, 16), всевозможными способами, «индульгенціями» въ точномъ смыслѣ этого слова, снискиваютъ для себя благосклонность и вліяніе, и, когда уже благодать Божія отнята отъ нихъ, продолжаютъ удерживать власть надъ народомъ, дорожа своимъ почетомъ и своими особенными преимуществами. Іезуитская казуистика, обличенная Паскалемъ, представляеть вполнѣ соотвѣтственный этому нравственныйя явленія. Это толкованіе особенно заманчиво оригинальнымъ объясненіемъ пониженія цѣны: «пиши пятьдесятъ, пиши восемьдесятъ», чего не находимъ у другихъ толкователей. Правоученіе прямо слѣдуетъ изъ самой притчи: «будьте мудры какъ сыны вѣка сего», но ищите для себя не временныхъ друзей, а вѣчного крова; другие пользуются небесными благами для житейскихъ цѣлей, но вы поступайте обратно и покажите, какъ житейскія блага могутъ послужить для цѣлей небесныхъ¹⁶⁾.

¹⁶⁾ Къ такому объясненію этихъ словъ, въ смыслѣ уменія покорности, близко подходитъ приложеніе притчи въ сочиненіи Liber S. Ioannis. Aprocryphus, религіозной книги албигойцевъ (Thilo, Codex Aproc. p. 884). Самымъ этимъ вопросомъ: „сколько ты долженъ господину моему“ и приказаніемъ: „напиши пятьдесятъ, напиши восемьдесятъ“, начинаетъ сатана искушать и прельщать низшихъ ангеловъ (blandiendo angelos invisibilis Patris). Въ этомъ же духѣ и остроумное объясненіе Гауденція, епископа бресчійскаго, современника Амвросія: „Неправедный приставникъ—это діаволь, оставленный въ мірѣ, чтобы мы, избѣгая его, обращались съ молитвою къ Богу. Онъ-то и расточаетъ Его имущество, совращая насъ, слугъ Божіихъ. Онъ ухищряется, какъ бы должностниковъ Господа, т. е. погрязшихъ во грѣхахъ, не только въ явной борьбѣ поработить, но и подъ личиною ложнаго благовolenія обольстить, дабы такимъ образомъ обманутые приняли его въ свои дома и преданы были вѣчному осужденію. Онъ-то вѣроломно пред-

Къ такому толкованію очень близко подходитъ статья въ одномъ нѣмецкомъ журналь¹⁷⁾). Авторъ ея также полагаетъ, что притча направлена противъ книжниковъ и фарисеевъ, но содржитъ въ себѣ совѣтъ для нихъ, такъ какъ неправедный управлятель представленъ за образецъ достойнаго подражанія; напротивъ, по толкованію Витринги, въ ней содержится осужденіе ихъ. Они были поставлены блестителями подзаконнаго служенія, теперь упразднелаго, и съ основаніемъ Царства Христова отъ нихъ было отнято домоправительство, которое они употребили во зло. Притча призываетъ ихъ въ краткій срокъ, между возвѣщеніемъ и дѣйствительнымъ исполненіемъ предначертаній Божихъ, воспитывать въ себѣ духъ, который одинъ только открывается доступъ въ «вѣчныя обители», духъ, ставшій для нихъ совершенно чуждымъ,—духъ кротости, любви и благодушія ко всѣмъ людямъ, подобно имъ грѣшнымъ. Этотъ духъ и подвиги, имъ внушаемые, говоритъ онъ, весьма вѣрно представлены подъ образомъ отпущенія долговъ¹⁸⁾), такъ какъ, въ сущности, всякий грѣхъ прежде всего есть грѣхъ противъ Бога. Духъ любви и снисхожденія начинается въ сознаніи нашей собственной виновности, каковое сознаніе авторъ находитъ въ томъ, что управлятель не оправдывается вовсе. Такое же духовное настроеніе, побуждающее къ подвигамъ любви и милосердія, открыло бы имъ доступъ въ «вѣчныя обители», будущее царствіе, которое, не-

лагаетъ отпустить грѣхи своихъ сослужителей, обѣщаю индульгенцію преступившимъ вѣру или обязанности... Похваляетъ (Спаситель) хитраго приставника грозно и промыслительно (providerter); грозно, ибо словомъ неправоты осуждается пагубнѣйшую мудрость дьявола; промыслительно, ибо вопреки его замысламъ, возбуждаетъ слушающихъ его учениковъ вооружиться всею мудростю и разумомъ для борьбы со врагомъ“.

¹⁷⁾ Zugo, Theol. Studien u. Krit. 1831 p. 776. Онъ не зналъ, что еще задолго прежде такъ разсуждалъ Сальмеронъ (Serm. in Evang. Par. p. 231): „Такъ какъ книжники и фарисеи оказывались несостоятельными въ законѣ и жречествѣ... то Господь увѣщаваетъ ихъ, чтобы они не сурово относились къ грѣшникамъ... чтобы такимъ образомъ запасались друзьями, которые приняли бы ихъ въ нѣдра христіанства“.

¹⁸⁾ Вейссе (Evang. Gesch. vol. 11, p. 162 seq.), считая себя рѣшителемъ всѣхъ трудностей, заявляетъ, что понижение счетовъ вовсе не касается временнаго богатства, а знаменуетъ духовный актъ отпущенія грѣховъ. Не будучи въ состояніи согласить это со словами: „пробрѣтайтъ себѣ друзей богатствомъ неправедныхъ“, онъ остается въ убѣжденіи, что Спаситель никогда этихъ словъ не произносилъ...

сходствуя съ преходящимъ временныемъ служенiemъ, никогда не отнимется. Но, спросять, какимъ же образомъ это толкованіе Витринги примирить со словами: «*и еще сказалъ ученикамъ Своимъ*», коими евангелистъ начинаетъ притчу? ¹⁹). Въ этомъ случаѣ притча явно должна относиться не къ нимъ, а къ книжникамъ и фарисеямъ.

Этими новыми дѣяніями неправды сынъ вѣка наполнилъ краткій промежутокъ отъ объявленной ему угрозы до дѣйствительного удаленія отъ вѣреннаго ему домоправительства. Не сказано, что онъ покушался утаить свои подложныя сдѣлки, или что онъ сзыvalъ должниковъ своего господина *«тайно»*, по увѣренности ли въ ихъ согласіи на свой умыселъ, вслѣдствіе общей корысти и готовности на неправое дѣло, или потому, что, поддѣлывая такимъ образомъ счеты, онъ не заботился, огласится ли самая сдѣлка или нѣтъ,—какъ отчаянныи человѣкъ, которому уже нечего терять, и который увѣренъ, что господинъ не будетъ вознагражденъ по роспискамъ, свидѣтельствовавшимъ не въ его пользу. Дѣло, какъ гораздо вѣроятнѣе, происходило явно среди бѣлаго дня ²⁰). Какъ бы то ни было, сдѣлка, разъ заключенная, по той или другой причинѣ не могла быть отмѣнена. Еслибы имѣлась въ виду тайная сдѣлка, то открытие ея господиномъ, конечно, не было бы пройдено молчаніемъ, и управитель за свой грубый обманъ, тотчасъ обнаруженный, едва ли получилъ бы и малую долю похвалы, теперь ему приписанной. Всего менѣе онъ удостоился бы одобренія отъ простой снисходительности своего господина, въ случаѣ обнаружения обмана, которое, какъ

¹⁹) По толкованію Тертулліана, слова эти были сказаны не къ духовнымъ старбѣшинамъ, а относились ко всему іудейскому народу: „соторите себѣ други отъ мамоны“. Предложенная притча открываетъ ихъ значеніе. При невѣрномъ исполненіи своего высокаго призванія, ему надлежало въ насть, людяхъ мамоны (*de mammonae hominibus, quod nos eramus*), провидѣть своихъ друзей, а не враговъ, и облегчать отъ грѣховныхъ долговъ предъ Богомъ, по духу молитвы Господней, пріобщая насть къ пользованію Божіими дарами,—а по ходатайству нашему, они, при удаленіи отъ нихъ благодати, были бы приняты въ вѣчныя обители.

²⁰) Это „садись скорѣе“ объясняютъ торопливостію, свойственной человѣку, который спѣшить какъ-нибудь покончить свои счеты и боится быть застигнутымъ врасплохъ. Бенгель перефразируетъ *ταχέως* чрезъ *raptim, furtim*. Такъ же думаетъ Мальдонатъ. Но о явной стачкѣ управлятеля съ должниками господина заключить можно изъ словъ „а ты“.

показало послѣдствіе, было вѣроятно при самомъ началѣ. На такую снисходительность нельзя было разсчитывать, еслибы даже словамъ господина можно было придать тотъ смыслъ²¹⁾, что онъ предоставилъ управителю право воспользоваться плодами его злоупотребленія.

Но была ли эта стачка тайная или нѣть, во всякомъ случаѣ она была беззаконная. Это не подлежитъ сомнѣнію, и напрасны всѣ усилия оправдать ее или извинить²²⁾. Нѣкоторые полагали, что беззаконность эта не касается сущности притчи, а есть несообразность, проистекающая отъ неполноты или ограниченности земныхъ отношеній, когда ихъ избираютъ образомъ для выраженія Божественныхъ. Они неизбѣжно оказываются недостаточными. Такова именно слабая сторона земныхъ отношеній между управителемъ и господиномъ, несовершенно выражаящая обязанности человѣка предъ Богомъ, что въ этомъ послѣднемъ отношеніи «человѣкъ, по словамъ Гаммонда, имѣетъ вполнѣшую свободу употреблять порученные ему блага не только для своего господина, но также и для своей собственной пользы, ради небеснаго мздо-воздаянія. Польза эта можетъ, конечно, считаться несправедливостію и обманомъ предъ земнымъ господиномъ, вѣрный слуга котораго преимущественно блудетъ выгоды своего довѣрителя, а не свои личныя. Между тѣмъ, нашъ долгъ и заповѣдь Божія предписываютъ намъ исполнять обязанность управителя, которая возложена на богатаго человѣка Богомъ. Это и составляетъ главное содер-

²¹⁾ Іенсенъ въ замѣчательной статьѣ объ этой притчѣ (Theol. Stud. u. Krit. 1829 р. 609) придаетъ духовное значеніе снисходительности господина къ эко-ному. Такъ милосердый Богъ не входитъ въ судъ съ грѣшниками. Онъ иногда награждаетъ ихъ и за тѣ добрыя дѣйствія, которыя, при строжайшей повѣркѣ, не избавили бы ихъ отъ наказанія. Эконому оставлено воспользоваться плодами своего похищенія, но на основаніи выше сказаннаго—это совершенно зависѣло отъ доброй воли домохозяина. Въ томъ же журнアルѣ помѣщены и другіе замѣчательные опыты толкованія притчи: 1842. р. 1012 sqq.; 1858. р. 527 sqq.; 1865. р. 725 sqq.

²²⁾ Новый странный опытъ защиты виновнаго эконома представляетъ Шульцъ въ небольшомъ трактатѣ Ueber d. Ragabel v. Verwalter. Breslau 1821. Авторъ основывается на томъ, что въ древности экономы пользовались де весьма обширными полномочіями. Такимъ образомъ онъ, впрочемъ не первый, сравниваетъ эконома притчи съ государственнымъ министромъ, который сначала угнеталъ народъ, но устрашенный своею скорою отставкою, старается задобрить притѣщен-ныхъ и снискать ихъ расположеніе уменьшеніемъ тягостныхъ налоговъ и поборовъ..

жаніе притчи. Извлекающій выгоды изъ ввѣренного богатства не только не называется неправильнымъ и невѣрнымъ управителемъ, но, напротивъ, въ послѣдней части притчи именуется вѣрнымъ (*πιστός*), неправеднымъ же (*ἀδικος*) тотъ, кто этого не дѣлаетъ». Въ житейскихъ дѣлахъ нѣть и не можетъ быть такого абсолютнаго тождества выгодъ между господиномъ и слугою, чтобы слуга, дѣйствуя вполнѣ своекорыстно, могъ въ то же время лучшимъ образомъ способствовать пользѣ господина. Но мы, какъ рабы небеснаго Господа, должны жить такъ, чтобы наша истинная польза безусловно во всемъ совпадала съ Его благою волею; чтобы, располагая для Него предметами, порученными нами, мы находили въ нихъ свою пользу, а, располагая ими по своимъ разсчетамъ, для прочнаго и вѣчнаго блага нашего, въ тоже время трудились бы для Него.

«*И похвалилъ господинъ управителя невѣрнаго, что догадливо поступилъ*», именно господинъ управителя, дважды уже въ притчѣ названный тѣмъ же именемъ (ст. 3 и 5), а не Христосъ, нашъ Господь, Который въ притчѣ не говорить отъ Своего лица до ст. 9, служащаго переходомъ отъ притчи къ непосредственному наставлению ²³).

Касательно самой похвалы, которая можетъ быть объяснена не иначе, какъ простымъ удивленiemъ при видѣ хитрости этого человѣка, только злонамѣренные люди, подобные Юліану отступнику, покусились бы заподозрить св. Писаніе въ противораввенности или предполагать, что Иисусъ намѣревался похвалить неправое дѣйствіе и указать на него, какъ на образецъ, достойный подражанія. Въ похвалѣ, конечно, есть нѣчто затруднительное, происходящее впрочемъ отъ выраженія, допускающаго превратное толкованіе и при первомъ взглѣдѣ двусмысленаго, хотя оно въ сущности не таково (ст. 11) и объясняется удовлетворительно ²⁴).

²³) August. Enarr. in Ps. гл. 2: „Господинъ похвалилъ его доброе сердце, обращая вниманіе не на свою утрату, а на его доброе стремленіе“. Ср. Лук. XII, 42. XIV, 23), гдѣ равнымъ образомъ *όχυρος* очевидно означаетъ земнаго господина.

²⁴) По словамъ Платона (Менех. 19): „всякое значеніе, отдѣленное отъ справедливости и добродѣтели, скорѣе кажется хитростью, чѣмъ мудростью“. Терминъ *φρονιμός* имѣетъ среднее значеніе, не выставляя рѣзко какихъ либо нравственныхъ качествъ; не выражаетъ ни добра, ни дурнаго качества, а есть лишь ис-

Дѣйствие этого человѣка можно рассматривать съ двухъ точекъ зрењія: со стороны предосудительной оно заслуживаетъ порицаніе; но какъ дѣйствіе предусмотрительности и благоразумія оно если не особенно одобрительно, то представляетъ достаточную аналогію съ христіанской доблестію, которая должнаствовала бы преобладать, но которая слаба въ большинствѣ послѣдователей Христа, равнодушныхъ и къувѣщаніямъ, и къупрекамъ, такъ что иные поступки отважныхъ злонамѣренныхъ людей своею твердою рѣшительностью пристыждаютъ колеблющуюся робость добрыхъ. Есть такие «мученики діавола», которые стыдять святыхъ Божіихъ и, съ большою бодростію идя на смерть, чѣмъ эти послѣдніе идутъ къ жизни²⁵⁾), могутъ служить образцемъ соревнованія. Въ дурномъ человѣкѣ должно различать энергію отъ его честолюбія и, разсматривая отдельно, одно хвалить и порицать другое. Такъ и Господь нашъ различаетъ здѣсь неправоту управителя отъ его предусмотрительности: первая можетъ заслуживать только Его строгой упрекъ, послѣдняя можетъ быть одобрена для возбужденія Его послѣдователей къ подобной же предусмотрительности, потребной въ дѣлахъ высшей важности²⁶⁾.

Эту мысль вполнѣ выражаетъ слѣдующій стихъ: «сыны вѣка сего догадливѣе²⁷⁾ сыновъ смила, въ своемъ родѣ». Относительное слова «догадливѣе» (въ цер. слав. «мудры») тоже должно за-

кусное приложеніе средствъ для достиженія извѣстныхъ дѣлъ, причемъ тѣ и другія опредѣляются другими соображеніями. Фромулусъ стоитъ въ томъ же отношеніи къ *сѫчесіс* (разумѣніе), какъ *софіа* къ *уоѣс* (разумъ). См. мое сочиненіе: *Synonyms of the New Testament*, § 75.

²⁵⁾ Бернардъ: „мученики діавола съ большою охотою спѣшать къ смерти, чѣмъ мы къ жизни. Здѣсь кстати привести разсказъ одного египетскаго пустынника. Увида пляшущую дѣвицу, онъ заплакалъ, и на вопросъ о причинѣ его огорченія отвѣчалъ: „она такъ усердно трудится, чтобы угодить людямъ; а мы такъ мало заботимся обѣ угожденіи Богу“. Ср. приключеніе въ жизнеописаніи Пелагеи въ *Lipomanus, Acta sanctorum v. V*, р. 226. Такъ Людовикъ святой позавидовалъ ревности мусульманъ въ распространеніи ихъ св. книгъ и, приводя изреченіе Господа о сынахъ вѣка сего, усугубилъ свою дѣятельность въ распространеніи христіанства (*Neander, Kirch. Gesch. v. V*, р. 583).

²⁶⁾ Кларій: „онъ хвалитъ дѣлами, но осуждаетъ дѣло“; ср. бл. Августинъ (*Quaest. evang. II*, 34). У него менѣе удовлетворительна мысль, что ежели похваляется господиномъ учинившій предъ нимъ обманъ, то сколь болѣе угодны Господу Богу те, которые подвизаются согласно съ Его заповѣдями. Ср. Иерон. *Ad Algas. Ep. 121*, qu. 6.

²⁷⁾ August. Enarr. in Ps. III, 2.

мѣтить, что было сказано относительно предшествующаго стиха. «Сыны вѣка сего» суть «сыны земли» у псалмоицца, доля которыхъ ограничивается житейскими цѣлями; рожденные по духу міра, они располагаютъ свою жизнь по его стихійнымъ законамъ. Выраженіе «сыны сего» встрѣчается у Луки (xix, 34), у Иоанна (xii, 36) и ап. Павла (1 Фесс. v, 5; Ефес. v, 8). Такъ называются вѣрные преимущественно передъ другими почетными именами, имъ свойственными. Равно и дѣла ихъ, какъ сыновъ дня и свѣта, совершаemыя по правдѣ и по совѣсти, противополагаются «дѣламъ тьмы», скрытымъ дѣламъ неправды, совершаemымъ сынами вѣка сего, чemu дѣйствующее лицо притчи представляетъ замѣчательный образецъ.

Самое заявленіе это понимали различно, смотря по различному дополненію главной мысли. Одни дополняли такъ: «сыны вѣка сего умнѣе сыновъ свѣта *въ своемъ родѣ*», а именно въ дѣлахъ житейскихъ, нежели сыны свѣта въ тѣхъ же житейскихъ дѣлахъ, или: плотскіе люди умнѣе людей духовныхъ въ житейскихъ дѣлахъ, какъ въ своей сфере, своей стихіи; тутъ они у себя дома, болѣе внимательны, болѣе дѣятельны и потому болѣе преуспѣваютъ, хотя не подлежитъ сомнѣнію, что это совы, лучше орловъ видящія во мракѣ²⁸⁾). Не легко однако представить, какимъ образомъ такое общее разъясненіе приложить къ притчѣ, которая, по мнѣнію большинства, поучаетъ христіанъ не житейской мудрости примѣромъ разумнаго міролюбца, а наоборотъ, примѣромъ смѣтливаго міролюбца въ житейскихъ дѣлахъ указываетъ путь къ Божественной мудрости.

Ближе къ истинѣ другіе, дополняющіе общую мысль такъ: *сыны вѣка сего умнѣе въ своемъ родѣ* (въ человѣческой мудрости), нежели *сыны свѣта* (въ своей), т. е. въ небесной мудрости; это упрекъ сынамъ свѣта за то, что они гораздо менѣе предусмотрительны, менѣе пекутся о небесномъ царствѣ, нежели сыны вѣка сего о стяжаніи земныхъ благъ, что міру слуги его болѣе угождаютъ, нежели Богу—Божіи. Для ясности этого толкованія надо точнѣе опредѣлить слова *«въ своемъ родѣ»*, или

²⁸⁾ Каэтанъ: „чада міра сего благоразумнѣе чадъ свѣта, не безусловно, но въ народѣ, ходящемъ во тьмѣ, подобно тому, какъ совы лучше видать во тьмѣ, чѣмъ другія твари днемъ“.

слѣдя нѣкоторымъ, для своего рода²⁹⁾) (для своего поколѣнія)—намекъ на должниковъ притчи, часто оставляемый безъ вниманія. Эти усердные клевреты неправеднаго управителя являются дѣйствительно людьми его рода; всѣ они принадлежать одному поколѣнію злочестивыхъ чадъ міра сего; и изреченіе Господа имѣть тотъ смыслъ, что люди *власти сего* болѣе извлекаютъ изъ своего сообщества, нежели сыны свѣта пользуются выгодами въ своемъ братствѣ³⁰⁾). Ибо, сколь удобнаго случая—по смыслу этого изреченія—лишаютъ себя тѣ изъ нихъ, которымъ достались въ удѣль земныхъ богатства,—удобнаго случая радѣть о сокровищахъ для неба, о снисканіи себѣ друзей между нищими святыми, забывая о своемъ долгѣ любви къ домостроительству вѣры,—къ тѣмъ изъ своихъ единородныхъ, благотворя которымъ сообразно съ своими средствами, они могли бы удостоиться стопричной мѣды.

Ученики Его не станутъ пренебрегать своими средствами, и по примѣру Того, Кто благодѣяніями привязалъ къ Себѣ людей въ родѣ своемъ, привлекутъ къ себѣ подобныхъ имъ самимъ

²⁹⁾ Εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν; у Θεοφилакта—ἐν τῷ βίῳ τούτῳ; Вульгата in generatione sua. Гресьвелль (Exp. of the Par. v. II, p. 52) доказываетъ, что этотъ переводъ могъ держаться вслѣдствіе мнѣнія, будто предлогамъ въ Н. З. не придается особенного значенія; и что напр. смѣшиваются εἰς и ἐν (см. Winer, Gramm. § 54). Вѣрнѣе толкуетъ Сторръ (Opusc. Acad. vol. III p. 117): „тѣ которые заботятся только о земномъ (чада міра сего), руководятся, подобно домоправителю (ст. 1, 3, 4), благоразуміемъ по отношенію къ своему собственному семейству или поколѣнію, т. е. къ людямъ того же самаго образа мысли, которые вмѣстѣ съ ними одинаково суть чада міра сего, по отношенію къ своимъ братьямъ, взгляды которыхъ столь же земные, какъ и ихъ собственные (сн. ст. 5—7); они обыкновенно восхваляютъ тѣхъ, которые стремятся къ свѣту и вѣчному блаженству, которые часто не имѣютъ достаточной ревности (сн. ст. 4), чтобы привязать къ себѣ благодѣяніями свое ли собственное семейство, т. е. тѣхъ, которые также жаждутъ свѣта и которые одинаково съ ними чада свѣта, и предназначены достигнуть вѣчныхъ обителей (ст. 9), или опять общаго Господа семейства (Мате. xxv, 40), такъ что представлялась тѣмъ большая нужда настаивать на предостереженіи, которое и слѣдуетъ затѣмъ (Лук. XVI, 9). Вѣйссе (Evang. Gesch. v. II, p. 161) правильно переводить εἰς τ. γεν. τ. ἑαυτ., „im Verkehr mit ihrem Gleichen“; Неандеръ неопределенно: „von ihrem Standpunkte“.

³⁰⁾ Тильманъ (p. 133): „сыны вѣка сего, какъ говорится тамъ, умнѣе сыновъ свѣта, но умнѣе лишь сравнительно съ своимъ родомъ. Истина этой притчи достаточно доказывается сравненіемъ ея съ желаніями и дѣйствіями вѣрующихъ, которые, совершая свое спасеніе со страхомъ и трепетомъ, часто подвергаются лѣни и унынію въ преслѣдовавіи добродѣтелей и добрыхъ дѣлъ и вообще въ усвоеніи земныхъ благъ для употребленія благоугоднаго Богу“.

«сыновъ святы»³¹). «И Я говорю вамъ: пріобрѣтайте себѣ друзей богатствомъ неправеднымъ, чтобы они, когда обнищаете, приняли васъ въ вѣчныя обители». Это неправедное богатство обыкновенно понимается какъ злопріобрѣтенное³²) обманомъ или насилиемъ, «сокровище беззаконныхъ» (Притч. х, 2)³³). Но такое толкованіе явно повело бы къ злоупотребленію, какъ будто человѣку возможно торговаться съ своею совѣстю и съ Богомъ, и, удѣляя на милостыни частицу отъ неправеднаго стяженія, все остальное присвоить себѣ. Отъ такого хищника чужой собственности прежде всего требуется, чтобы онъ возвратилъ похищенное законному владѣтелю, какъ рѣшился поступить Закхей послѣ своего обращенія (Лук. xix, 8), ибо «иже приносить жертву отъ неправды, приношеніе порочно» (Сир. xxxiv, 18; xxxv, 11), или по русскому переводу: «кто приносить жертву отъ неправеднаго стяженія, того приношеніе насмѣшилъ». Только при невозможности такого возврата чужой собственности, что бываетъ не рѣдко, можно допустить раздачу ея бѣднымъ. Другие подъ этимъ разумѣютъ не столько богатство настоящаго владѣтеля, неправедно пріобрѣтенное, сколько богатство, которое, по самому свойству житейскихъ условій, едва ли можетъ быть собрано безукоризненно и безгрѣшно, если не по отношенію къ настоящему владѣтелю, то къ ближайшему или къ отдаленному, отъ которого дошло по наслѣдству къ настоящему³⁴); а потому

³¹) Нельзя вполнѣ согласиться съ выводомъ Кальвина: „Сущность притчи научаєтъ, что должно человѣкомъ любиво и благодушно поступать съ ближними, дабы, когда представимъ на судь Божій, насладиться плодами нашего великолѣпія“. Но что же сказать обѣ управителѣ? Въ первые вѣка христіанства писатели преимущественно видѣли въ притчѣ увѣщаніе къ щедрому подаянію бѣднымъ. Ср. Ігел. сон. Наег. iv, 30; August. De Civ. Dei xxi, 27; Аѳанасій, Феофилактъ, также Еразмъ, Лютеръ.

³²) Августинъ (Serm. xiii, 2), краснорѣчиво вооружается противъ такого злоупотребленія: „нѣкоторые, ложно понимая это, грабятъ блага другихъ и часто ихъ распредѣляютъ бѣднымъ, думая, что такимъ образомъ они поступаютъ согласно съ заповѣдью. Ибо, говорятъ они, отнимать блага у другихъ значитъ пріобрѣтать богатство неправедное, а раздаватъ нѣкоторую часть этихъ благъ особенно нуждающимся святымъ значитъ пріобрѣтать себѣ друзей богатствомъ неправеднымъ. Такое толкованіе нужно измѣнить или лучше совсѣмъ выбросить изъ сердца вашихъ“.

³³) Θησαυροὶ ἀσεβεῖας (Феодотіонъ).

³⁴) Иеронимъ цитируетъ пословицу: „Dives aut iniquus aut iniqui haeres“, соответствующую нашей: „отъ трудовъ праведныхъ не наживешь палатъ камен-

наследникъ богатствъ долженъ наслѣдовать и обязанность возвратить прежде приобрѣтенное неправедными собирателями. «Неправедное богатство» противополагается «истинному», т. е. небесному, прочному сокровищу, которое не погибаетъ, тогда какъ «неправедное» невѣрно, непостоянно, сегодня въ рукахъ одного, а завтра въ рукахъ другаго; довѣряющіе ему довѣряютъ лжи, тому, что рано или поздно обманываетъ надежды³⁵) (1 Тим. vi, 17); что они должны оставить (Екклез. п, 18), или что ихъ оставить (Екклез. ч, 15). Всякое богатство предполагаетъ нѣкоторую неправду и только въ совершенномъ состояніи общества, при осуществленіи царствія Божія на землѣ, не будетъ рѣчи о собственности, подобно тому какъ при самомъ основаніи христіанской церкви все было общее (Дѣян. iv, 32—35)³⁶). При всемъ томъ, не должно забывать, что преждевременные опыты къ осуществленію той или другой части царствія Божія, въ отдельности отъ всѣхъ прочихъ, пока властствуютъ надъ людьми развратъ и пороки, были источникомъ величайшихъ бѣдствій въ мірѣ.

ныхъ“. Такова же пословица итальянская Mai divento 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 nummum scimus omnes.—Сир. xxvii. 2: „посреди скрѣпленія камней вбивается гвоздь, такъ посреди продажи и кули вторгается грѣхъ“. Если бы можно было доказать, что мамона (болѣе правильно съ одною буквою м) представлялъ себою Плутоса сирійской миѳологии, боготворимаго какъ распорядителя богатствомъ, то антитеза въ словахъ: „не можете служить Богу и мамонѣ“ была бы еще болѣе выразительна; но мнѣніе это не имѣть за себя никакихъ доказательствъ. На него не дѣлаются никакого намека ни Августинъ (De Serm. Dom. in Mon. II, Serm. схш, 2), ни Иеронимъ (ad Algas. вопр. 6). Августинъ говоритъ только, что „Финикияне называютъ мамоной то, что полатыни называется Iugum; евреи называютъ мамоной, что полатыни называется diviciae или богатство“. Мнѣніе о мамонѣ, какъ ложномъ богѣ, принадлежить среднимъ вѣкамъ. Такъ, Петръ Ломбардъ (п dist. 6): „богатство называется именемъ діавола, именно мамона, ибо мамона есть имя діавола, каковымъ именемъ богатство называется на сирійскомъ языке“. Довольно странно, что Лахманъ въ тѣхъ трехъ случаяхъ въ которыхъ слово это встрѣчается въ Новомъ Завѣтѣ, печатаетъ его заглавною буквой. См. хорошее замѣченіе у Друзія (Crit. Sac. in loc).

³⁵) ἀδικος во всемъ толкованіи ъхъ переведено чрезъ falsus. Такъ μάρτυς ἀδικος, лжесвидѣтель (Втор. xix, 16; ср. ст. 18); ἰατροὶ ἀδικοι негодные врачи (Лов. xiii, 4; си. Притч. vi, 19; xi, 17; Иер. ч, 31).

³⁶) Бл. Августинъ: „Въ одно сердце и въ одну душу пламенемъ любви они сливались, и никто изъ нихъ не имѣлъ ничего своего“—Enarr. in. Ps. ъхұш; онъ толкуетъ: „быть можетъ неправедность состоитъ даже въ томъ, что ты имѣешь,

Слова «когда вы обнищаете» на простомъ языке значить «когда вы умрете»³⁷⁾). Послѣдующія слова: «чтобы они васъ принялли», многіе находили страннымъ относить къ друзьямъ, приобрѣтеннымъ съ помощью неправеднаго богатства, такъ какъ черезъ это приписывалось бы слишкомъ большое значеніе людямъ и ихъ посредничеству, и какъ будто давалось бы право благотвореннымъ вводить своихъ благотворителей въ «вличныя обители»—право, принадлежащее единому Богу. Чтобы устранить такое сомнѣніе, нѣкоторые подъ словомъ «они» разумѣютъ ангеловъ; такъ (ст. 22) ангелы напр. относятъ нищаго на лоно Авраамово; другіе разумѣли Бога и Христа «имѣющихъ принять»; а иные наконецъ считаютъ это выраженіе безличнымъ (сн. хп, 11, 20; ххш, 31), видя тождество между выраженіями «чтобы они васъ принялли» и «чтобы вы были приняты». Но, разматривая этотъ стихъ не какъ содержащій отдѣльное ученіе, а въ связи съ притчею, мы тотчасъ находимъ средство оправдать такое выраженіе. Здѣсь очевидно отношеніе къ должникамъ; они, ставъ друзьями, примутъ смѣненнаго управителя во временные обители; и разбираемое выраженіе есть отголосокъ притчи, оно бросаетъ на нее свѣтъ и объясняетъ важнѣйшую ея часть. Безполезно доискиваться дальнѣйшаго смысла въ этихъ словахъ, и вопреки всякой аналогіи утверждать на одномъ этомъ изреченіи, что прославленные святые, какбы безъ воли Божіей, по соб-

а другой не имѣеть, что ты имѣешь избыточъ, а другой терпитъ недостатокъ³⁸⁾; или въ другомъ мѣстѣ въ томъ же духѣ: „мы владѣемъ тѣмъ, что принадлежитъ другому, когда мы владѣемъ чѣмъ либо съ избыткомъ“. Такъ и Фома Аквинатъ: „богатство неправедное, т. е. неравное, когда одинъ имѣеть слишкомъ много, и другой слишкомъ мало“.

³⁷⁾ Тренчъ цитуетъ чтеніе ἵνα ὅταν ἐκλείπῃ, а по Тишendorфу ἐκλείπῃ; Вульгата: quum defeceritis; въ древнѣйшемъ латин. (Iren. Con. Haeg, iv, 49) quando fugati fueritis). Ср. θησαυρὸς ἀνέκλειπτος Лук. хп, 33; ἀνέκλειπτής θησαυρός Прем. vii, 14: πλοῦτος ἀνέκλειπτής vш, 16.—Сенека De Benef. vi, 3: „прекрасно, кажется мнѣ, восклицаетъ М. Антоній у Рабирія поэта, когда богатство его нешло въ другія руки и ему ничего не оставалось: я имѣю то, что я отдалъ. О сколь много онъ могъ бы имѣть, если бы хотѣлъ! Зачѣмъ ты бережешь, какъ будто это твое? Ты приставникъ... Ты спрашивашь какъ это можно себѣ упрочить? Раздавая. Итакъ, позаботься о своихъ сокровищахъ и приготовь для нихъ безопасное и неприступное для враговъ хранилище: постараися не только возвысить ихъ достоинство и обеспечить обладаніе оними“.—Августинъ цитируетъ стихъ Виргилія. Aen. vi, 664: Quique sui memores alios fecere merendo.

ственной своей власти, допускаютъ въ небесное царство; но равно несправедливо бы доказывать, что выражение «*они васъ принялы бы*» во второй половинѣ приводимаго текста относится къ какимъ либо другимъ друзьямъ, а не къ упомянутымъ въ первой его части ³⁸⁾). Въ параллель такому положенію можетъ служить текстъ Мате. xxv, 34—40, содержащій въ себѣ должное объясненіе и оправданіе конечнаго вывода. Небесныя обители какъ «*вѣчныя*» ³⁹⁾) мысленно противополагаются *временному* убѣжищу, на которое неправедный управитель только и можетъ разсчитывать со всѣми своими стачками, замыслами, со своими хитростями и беззаконностью; такъ будетъ и съ каждымъ изъ насть, времененнымъ управителемъ на земль, на краткій срокъ поставленнымъ и подлежащимъ скорой смѣнѣ и удаленію; и вотъ отсюда можно видѣть, какъ много заключается въ изреченіи, что надлежитъ пещись о доступѣ въ вѣчную неотчуждаемую обитель ⁴⁰⁾ (Екклез. xi, 2).

Въ отношеніи послѣдующихъ стиховъ (10—13), состоящихъ во внутренней связи съ притчею, должно замѣтить, что въ нихъ

³⁸⁾ Кокдей: „Δέξωνται можно бы понимать безлично, но читъ притчи требуетъ отнесенія его къ друзьямъ не потому, что, по ихъ собственнымъ заслугамъ, люди могутъ принимать другихъ въ вѣчное жилище, но потому, что среди радости сыновъ Божіихъ и ихъ восторга и благоволенія въ Богѣ, Его Духѣ, такие принимаются Богомъ, которые захотѣли быть ихъ друзьями. Всѣ праведныхъ и благословенныхъ дѣйственна, потому что она есть мысль Духа (Рим. уш, 27)“.
August. Quaest. Evang. 11, qu. 38.—Gerhard (Loc. Theol. loc. xxvii, 8, 3): „они принимаютъ насть не столько по своимъ молитвамъ въ этой жизни, сколько по своему свидѣтельству и голосованію въ день суда“.

³⁹⁾ Эти αἰώνιοι, тѣ πρόσκαροι. Σκηνὴ, куща или шатерь изъ древесныхъ вѣтвей или звѣринныхъ кожъ, какія устраивались для одного почлега (Лев. xxiii, 40—43), противополагается постоянному жилищу или городу (Евр. xi, 9, 10), котого чаялъ Авраамъ, живя въ шатрахъ (σκηναῖς). Ср. Ис. xxiii, 12. „Жилище мое снимается и уносится отъ меня какъ шалашъ пастушескій“. Іов. xxvii, 18; 2 Кор. v, 1. Вообще здѣсь временный убѣжища (πρόσκαροι) противополагаются вѣчнымъ (αἰώνιοι) или обителямъ (μουσὶ Иоан. xiv, 2)—той скиніи, которую воздругилъ Богъ, а не человѣкъ, скиніи непоколебимой (σκηναὶ αἱ οὐ μὴ σεισθῶσιν Иса. xxxix, 20). Годе: „поэтическое выраженіе:—вѣчныя обители или жилища:—занимствовано изъ исторіи патріарховъ. Жилища Авраама и Исаака подъ дубомъ Мамрійскимъ переносятся мыслии въ эту будущую жизнь, которая представляется подъ образомъ прославленного Ханаана“.

⁴⁰⁾ Въ свѣтской литературѣ часто проводится удачная параллель съ Писаниемъ, напр., въ приводимомъ извлечении изъ Менандрова Dyscolus. Многіе древніе философы, и поэты, не исключая эпикурейца Горация, учили, что лишь благородное употребленіе придаетъ истинную цену богатству. Ср. Meineke, Fragm. Comic. graec. p. 892.

требуется не мудрость и умънье, а вѣрность въ употреблениі земныхъ благъ, и такимъ образомъ должно устранить всякую мысль о томъ, что невѣрный управитель могъ ожидать хоть какого либо милосердія Господа. Житейскія блага, распоряжаясь которыми, человѣкъ можетъ доказать свою вѣрность и способность къ высшему управительству, съ пренебреженіемъ названы «*малымъ*», сравнительно съ духовными дарами и талантами, которые названы «*многимъ*»; они именуются неправедными, невѣрными, *мамоною*, ибо люди часто легкомысленно поставляютъ ихъ выше небесныхъ сокровищъ вѣры и любви, истинныхъ и вѣковѣчныхъ; они составляютъ «*чужое*» ⁴¹⁾ по сравненію съ небесными, полученіе которыхъ дѣлаетъ насъ истинными обладателями,—это часть насъ самихъ, это путь и врата къ нашей истинной жизни. Такъ Господь, унижая временные богатства, возвышаетъ важность правильного ихъ употребленія, ибо чрезъ такое употребленіе этого *малаго, невѣрнаго*, не имѣющаго существенной цѣны и чуждаго внутренней природѣ человѣка—обладатель можетъ доказать свою вѣрность, оправдать свои сердечныя побужденія и свое право на высшее управительство богатствами царствія Божія ⁴²⁾). Далѣе (въ ст. 13) объясняется, что такое вѣрность, потребная въ этомъ управительствѣ; она состоить въ томъ, чтобы не мамону, а Бога избрать своимъ владыкою, ибо въ этомъ мірѣ мы какъ рабы, отъ которыхъ два господина требуютъ покорности: Богъ, законный царь человѣка, и неправедный мамона, долженствующій быть нашимъ рабомъ, послушнымъ въ нашихъ дѣйствіяхъ во славу Божію, самъ по себѣ слабый, тлѣнnyй, чужой, но который въ грѣховномъ мірѣ сталъ властителемъ и насъ порабощаетъ себѣ. Уступая ему, мы уже не по Божіей волѣ распоряжаемся тѣмъ, что Онъ намъ поручилъ какъ вещь, намъ подчиненную, но вооружаемъ ее властію повелѣвать и предписывать намъ самимъ

⁴¹⁾ „Ни истинное богатство, ни ваше собственное богатство“, какъ называетъ ихъ бл. Августинъ.

⁴²⁾ У іudeевъ имѣется много изреченій и притчей о путяхъ Провидѣнія, коими испытывается вѣрность людей *помалъ*, для поставленія ихъ надъ *многимъ*; такъ Давидъ, вѣрный и неустрашимый стражъ немногихъ овецъ (1 Цар. xii, 34 — 36), былъ взятъ отъ дворовъ овчихъ, и отъ доящихихъ Господь привель его пасти народъ Свой, Іакова, и наслѣдие Свое Израїла (Пс. lxxxvii, 70, 71); Ср. Schoettgen, Ног. Hebr. v. 1, p. 300.

законы. Мы уже не управители и не слуги Божіи, ибо самозванецъ, подчинившій насть, требуетъ иного, предписываетъ противоположные законы, такъ что вскорѣ встрѣчаются обстоятельства, въ которыхъ неминуемо оказывается презрѣніе и непокорность одному, въ угодность и уваженіе къ другому ⁴³⁾; Богъ, напримѣръ, повелѣваетъ раздавать, когда мамона побуждаетъ къ дальнѣйшему собиранію; Богъ повелѣваетъ удѣлять другимъ, когда мамона или міръ соблазняетъ насть пользоваться для самихъ се-бя. При такой противоположности между этими двумя повелите-лями и между ихъ предписаніями, нѣтъ возможности примирить служеніе имъ (Іаков. iv, 4); одного должно возненавидѣть или другаго возлюбить; вѣрность одному есть измѣна другому. «Не можете служить ⁴⁴⁾ Богу и мамону». Такова связь между ст. 13 и двумя предыдущими, а равно между всѣми ими и притчею, которой они должны служить нравоученіемъ ⁴⁵⁾.

Прим. перев. Лучшимъ заключенiemъ толкованія да послужить краснорѣчивое слово нашего великаго святителя. Митрополитъ Фи-

⁴³⁾ Стѣлла дѣлаетъ выразительное сравненіе: „Если за двумя прохожими слѣдуетъ собака, то не легко узнать, кто изъ двухъ ея господинъ. Но когда они разойдутся, тогда тотчасъ будетъ видно, кому она принадлежитъ; ибо она, оставя незнакомца, послѣдуетъ за своимъ хозяиномъ“.

⁴⁴⁾ Δοῦλεός ειν, въ его полномъ значеніи. Абраамъ, Іовъ и многіе другіе святые Божіи были богаты, но къ каждому изъ нихъ можно приложить слова Златоуста: „онъ не служилъ мамонѣ, но владѣлъ ею и управлялъ ею, онъ былъ ея госпо-динъ, а не рабъ“. См. Swicer, Thes. s. v. δοῦλεός οι.

⁴⁵⁾ Изъ самыхъ странныхъ толкованій притчи наиболѣе поразительно ци-туемое Иеронимомъ. (Ad Algas. Ep. 121, qu. 6) изъ толкованій юноши, епископа антиохійскаго; если только эти комментаріи подлинны, такъ какъ и самъ Иеронимъ ихъ заподозрѣваетъ (см. De Script. Eccl.). Управитель есть ап. Павелъ, ко-торый, промысломъ Божіимъ, будучи насильственно изверженъ изъ іудейства, обрѣлъ себѣ място во многихъ сердцахъ, проповѣдуя отпущеніе грѣховъ и еван-гелие благодати Божіей; за это онъ былъ похваленъ, замѣнилъ сурость закона евангельскимъ милосердіемъ. См. прекрасный гимнъ Абелляра къ ап. Павлу въ изд. Тренчемъ Sacred latin Poetry. Несравненно далѣе пошелъ новый коммента-торъ (см. Unger, De Par. Jes. Nat. p. 85), согласно коему Христосъ изобразилъ Са-мого Себя въ неправедномъ управителѣ! Послѣ этого нельзя удивляться, что Пон-тию Пилату и Іудѣ Искаротскому также можно принять участіе въ притчѣ. Но всего нелишне tolкуетъ Гартманнъ (Comm. de Oec. impr. Lips. 1830), изъ кото-раго довольно привести то, что, по его мнѣнію, ст. 9 должно понимать: „приобрѣ-тайте дружбу богачей міра сего, дабы, въ случаѣ оскудѣнія, могли найти себѣ прибѣжище на остальные дни жизни“. Того же пошиба комментаріи можно ви-дѣть въ Wolf's Curae и Köcher's Analecta.

лареть въ бесѣдѣ о милосердіи къ бѣднымъ»⁴⁶⁾) «главнымъ образомъ выводить свое поученіе изъ заключительныхъ словъ притчи. Онъ также отличаетъ болѣе знаменательную ея часть отъ повѣствованія, служащаго ей виѣшнею оболочкою. Притча, по его мнѣнію, предложена «приближавшимся» послушать Его (Лук. xv, 1), и такимъ ученикамъ (xvi, 9) изъ мытарей и грѣшниковъ, которые въ стяженіи и употребленіи богатствъ руководствовались мірскою мудростью. Землевладѣлецъ хвалитъ приставника не за неправду, за которую онъ уже удаляется отъ своей должности, а за его находчивость въ затруднительномъ положеніи. Приставникъ означаетъ всякаго человѣка, въ теченіе своей жизни обязанного должностнымъ образомъ распоряжаться, а по смерти отдать отчетъ въ богатствѣ, которое ему лишь временно поручалось. Сдѣлкѣ приставника съ должниками господина данъ такой смыслъ: «приставникъ имѣть надежду быть принятymъ въ дома тѣхъ, которымъ онъ отъ избытковъ взвѣренного ему управлія сдѣлалъ одолженіе. Душа при недостаткѣ совершенства имѣть надежду, что бѣдствующіе и скорбящіе, которымъ отъ своего земнаго благосостоянія подавала помощь и утѣшеніе, благодарно молитвою вѣры помогутъ и ей отворить дверь вѣчнаго крова, которую отверзаютъ себѣ вѣрностю въ подвигѣ терпѣнія». На текстъ премудраго сына Сирахова (xxxv, 2) о чистотѣ жертвоприношеній присоединена поучительная мысль объ одномъ изъ способовъ современной благотворительности: «очень ли хорошо поступаютъ, когда говорятъ: дай деньги на зреюще, или на другое суетное увеселеніе; половина ихъ издерживается для твоего удовольствія, а другая обратится въ милостыню. Что тутъ будетъ? Милостыня ли очистить суету? Или суета лишить чистоты милостынью? Найдется ли на сie отвѣтъ, который быль бы пріятнѣе вопроса? Но, конечно, не подлежитъ сомнѣнію то, что если бы назначаемыя на благотворительное увеселеніе деньги, съ устраниемъ увеселенія и издержекъ на него, сполна были отданы на милостынью, то милостыня была бы вдвое больше и несравненно чище. Апостоль учить насъ *плакать съ плачущими* (Рим. xvi, 15), а не ликовать съ мыслю о несчастныхъ,

⁴⁶⁾ Т. III, собраніе второе (1861 года, стр. 362).

и не переполнять чашу веселія, чтобы дрождіе досталось плачущимъ».

ПРИТЧА ДВАДЦАТЬ ШЕСТАЯ.

О БОГАЧЬИ И ЛАЗАРЬ.

Лук. xvi, 19—31.

ИРИ разсмотрѣніи предстоящаго намъ мѣста св. Писанія прежде всего возникаетъ вопросъ: имѣемъ ли мы здѣсь предъ собою притчу вообще? Не есть ли оно, по самому своему существу, таковое, что въ немъ земныя вещи излагаются при помощи земныхъ вещей, такъ что тутъ, такъ сказать, есть какбы земная кора и небесный плодъ, и для достиженія послѣдняго мы должны проникнуть чрезъ первую? Но въ этомъ многознаменательномъ маленькомъ повѣствованіи, обыкновенно понимаемомъ, какъ мы думаемъ, вѣрно, нѣтъ ничего подобнаго, хотя, въ строгомъ смыслѣ, оно не соотвѣтствуетъ условіямъ притчи. Этотъ фактъ признавался многими какъ въ древнее, такъ и въ новое время ¹⁾). Есть, правда, толкованіе, которое пользовалось значительной любовью и которое, если принять его, возводитъ этому разсказу права притчи; но мы не расположены принимать это толкованіе. Къ нему мы обратимся опять, прежде чѣмъ закончить изложеніе предстоящаго намъ мѣста. Оставляя въ настоящій разъ въ сторонѣ вопросъ о томъ, есть ли это притча или нѣтъ, и не оспаривая этой вообще даваемой ей титулъ, мы приступимъ къ ея ближайшему разсмотрѣнію.

Такъ какъ эта притча была обращена къ фарисеямъ (ст. 14, 15), то самое это обстоятельство требуетъ нѣкотораго объясненія. Конечно они были «сребролюбивы» и алчны, по явному свидѣтельству евангелистовъ (ст. 14; ср. Матѳ. xxiii, 14); но ни изъ священной, ни изъ гражданской истории не видно, чтобъ они были расточительны, подобно представленному здѣсь бога-

¹⁾ Такъ анонимный авторъ сочиненія *Quaestiones et Responsa*, находящагося во многихъ изданіяхъ Густина Философа, ясно отрицааетъ за нею право называться притчей (*Resp. 60*); Амвросій подобнымъ же образомъ говоритъ, что она „кажется скорѣе повѣствованіемъ, чѣмъ притчей“; также думаютъ Ириней и Тертулліанъ.

чу²). Скорѣе они были умѣренны въ образѣ жизни, бережливы, а нѣкоторые изъ нихъ отличались суровымъ аскетизмомъ. Все это признается за ними Самъ Господь; приводимый Имъ въ примѣръ фарисей еженедѣльно по два дня постится (Лук. xviii, 12). Грѣхи ихъ были по преимуществу духовнаго свойства; и если они впадали въ искушенія, часто неизбѣжныя для людей, приобрѣтшихъ извѣстность своею высшою духовностью, не избавляющею однако отъ любостяженія, то они были далеки отъ пресыщенія, расточительности и роскоши. Точные блестители буквы закона, они слышили за людей духовнаго направлениія, и если отъ него уклонялись, если питали въ себѣ сребролюбіе, то не позволяли себѣ роскоши, пышности и расточительности. Во избѣженіе трудностей, Мосгеймъ предполагаетъ даже, что притча направлена противъ саддукеевъ³), и мы должны, по его мнѣнію, видѣть здѣсь самое полное описание ихъ самоугодливости, ихъ жестокости и презрѣнія къ нуждающимся (ибо по ихъ религіозной системѣ бѣдность считалась преступленіемъ, или, во всякомъ случаѣ, явнымъ свидѣтельствомъ гнѣва Божія). Но притча эта не можетъ относиться къ нимъ: въ ней не упоминается о присутствіи саддукеевъ, а между стихами 18 и 19 не представляется перемѣны въ составѣ слушателей.

Можно, повидимому, допустить такое объясненіе.—Сребролюбіе фарисеевъ не подлежитъ сомнѣнію, и притомъ скорѣе можно ставить имъ въ вину ихъ неправое собираніе богатства, нежели безразсудную расточительность; но алчность и мотовство вырастаютъ отъ одного и того же злого корня—отъ невѣрія въ Бога и въ Божіе слово, отъ упованія не на Творца, а на тварь; они равно служать мамонѣ, хотя и въ разной формѣ. Поэтому Господь, порицая фарисейство, свойственныя ему мірскія надежды и цѣли, отдалающія отъ благоугожденія живому Богу, для обличенія ихъ взялъ примѣръ отъ грѣха повидимому противоположнаго сребролюбію, но проискающаго изъ одного и того же порочнаго сердечнаго настроенія. Ибо не должно терять изъ виду, что

²) Въ Ioseph. Antt. xviii, 1, 3 говорится о фарисеяхъ, что они мало занимались столомъ и не дорожили пышною одеждой и что саддуки осмѣивали ихъ за ихъ постничество.

³) De reb. christ. ante Const. p. 49.—Бетштейнъ, который говорить о фарисеяхъ, что они часто постились и были умѣренны въ своей одежде.

главная цѣль притчи не та, чтобы показать страшныя слѣдствія злоупотребленія богатствомъ и жестокосердаго презрѣнія къ бѣдности,—это лишь второстепенная цѣль: а та, чтобы показать страшныя слѣдствія невѣрія, сердечной привязанности къ этому міру и упорнаго непризнанія другаго невидимаго, только вѣрою здѣсь познаваемаго, пока, наконецъ, несчастный и уже слишкомъ поздній опытъ откроетъ и для невѣровъ существованіе этого міра. Богачъ грѣшить таящимся въ сердцѣ его невѣріемъ, и жестокосердое презрѣніе къ нищетѣ, равно какъ и эгоистическая расточительность суть только различные виды, подъ которыми проявляеть себя этотъ грѣхъ. Корень болѣзни кроется глубоко, и только наружный вередъ свидѣтельствуетъ о внутреннемъ пораженіи. Кто не вѣритъ въ невидимый міръ правды и истины, въ духовную радость, тотъ долженъ поставлять свои надежды въ вещахъ, которыя онъ видить, вкушаетъ, осязаетъ или обоняетъ. Сущность дѣла не въ томъ, собираеть ли онъ, или расточаетъ: въ томъ и другомъ случаѣ онъ возлагаетъ надежды на мірскія блага. Кто не вѣритъ въ Бога, благоволящаго къ милосердію, любящаго благотворительность, награждающаго милостивыхъ, карающаго немилостивыхъ; тотъ вскорѣ запретъ свое сердце для состраданія къ своимъ братьямъ,—будеть ли прятать онъ болѣе денегъ въ сундуки или болѣе тратить изъ угощенія своему сластолюбію. Грѣхъ богача, источникъ всѣхъ другихъ грѣховъ, былъ тотъ, что онъ не вѣрилъ въ высшій міръ, постигаемый вѣрою, не только въ міръ загробный, но и въ царство истины и любви, существующее среди жестокаго и себялюбиваго міра, и этотъ-то грѣхъ былъ очень свойственъ міролюбцамъ фарисеямъ, кара же его состояла въ томъ, что онъ тогда только созналъ это истинное положеніе вещей, когда участіе въ немъ стало для него навсегда невозможнымъ. Что грѣхъ его въ основаніи есть невѣріе, это явствуетъ изъ его предположенія, что его братья послушаются явившихся мертвыхъ, послѣ того какъ они отказывались слушаться непреложнаго слова Божія—«Моисея и пророковъ». Невѣріе обыкновенно отличается тою странностью, что оно придаетъ какимъ нибудь необычнымъ знаменіямъ и чуднымъ феноменамъ ту вѣру, въ которой отказываетъ истинѣ Божіей. Калигула, смѣявшійся надъ бытіемъ боговъ,

прятался отъ грома подъ кровать⁴); суевѣrie и невѣrie—это два близнеца развращенного человѣческаго сердца; это крайности, которыя по свойству своему соприкасаются. Нужно предполагать, что порицаніе невѣrie есть главная цѣль притчи; такъ какъ если принять, что цѣль ея преимущественно заключается въ предостереженіи отъ злоупотребленія богатствами, то нельзя удовлетворительно согласить ее съ поясняющимъ ее разговоромъ; съ другой стороны въ ней не будетъ единства цѣли, отличительного свойства притчей нашего Господа; она раздѣлится на двѣ части, лишь слабо связанныя между собою,—будетъ имѣть не одинъ, а два центра. Если же, наоборотъ, считать сущностью—постигнутое карою невѣrie богача и формою его проявленія—его жестокосердіе къ другимъ и самоуслаждающую расточительность, тогда притча представить намъ строгое единство, а равно и внутреннюю связь разговора съ Авраамомъ въ послѣдней части съ пышною трапезою, съ пурпуромъ и виссономъ въ первой. Но приступимъ къ самой притчѣ.

«Нѣкоторый человѣкъ былъ богатъ, одѣвался въ порфиру и виссонъ и каждый день пиршествовалъ блестательно⁵). Порфира и виссона часто сопоставляются между собою (Ес. 1, 6; Апок. xvi, 12); они цѣнились высоко и представляли прекрасное сочетаніе цвѣтовъ, бѣлаго и голубаго. Въ древности хорошо известна была цѣнность настоящаго морскаго пурпурата: это былъ царскій цвѣтъ, и пурпурныя ткани служили какъ и теперь для царской одежды (Ес. v, 15; Дан. v, 7; Макк. x, 20; xi, 8; xiv, 43); въ пурпурѣ были наряжаемы языческие кумиры (Иер. x, 9), а потому онъ составлялъ предметъ гордости и роскоши. Виссонъ или тонкое полотно цѣнилось едва ли менѣе⁶). Такимъ

⁴⁾ Suetonius. Calig. 51.

⁵⁾ Εὐφραινόμενος λαμπρῶς съ точностью передано въ слав. переводѣ «веселился свѣтло», менѣе удачно Вульгата: epulabatur laute, splendide epulabatur (Iren. iii, 41); въ древне-итал. jucundabatur nitide.

⁶⁾ По свидѣтельству Плинія (II, N. xix, 4) виссонъ вымѣнивался на вѣсъ золота и особенно восхищались имъ женщины; верхне-египетскій виссонъ превосходилъ всѣ другіе бѣлизною и мягкостью (ibid. xix, 2), что и составляло главное его достоинство (Апок. xix, 8, 14); тѣмъ не менѣе иногда его красили въ пурпурный цвѣтъ.—Въ настоящемъ случаѣ пурпурная одежда надѣвалась поверхъ 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.

образомъ богачъ любилъ щеголять всѣмъ, что было дорогоаго и рѣдкаго; не въ торжественные только дни онъ такъ пышно одѣвался и пировалъ; пурпуръ и виссонъ служили ему обычною одеждой, роскошные пиры вседневнымъ занятіемъ. При всемъ томъ (и это-го не должно забывать) онъ не обвиняется въ какомъ либо на-рушеніи закона, не изобличается ни въ одномъ изъ тяжелыхъ преступленій, падающихъ на богачей у св. Іакова (v, 1—6). И-сусъ Христосъ не называетъ его ни клеветникомъ, ни притѣсни-телемъ бѣднаго; Онъ не называетъ его и хищникомъ чужаго добра, ни ложнымъ доносчикомъ, грабителемъ сиротъ, гонителемъ вдовъ. Онъ не говорить ничего подобнаго; но чѣже говорить Онъ? просто — «*никоторый человекъ былъ богатъ*». Въ чемъ же было его преступленіе? А въ томъ, что какой то прокаженный Лазарь лежалъ безъ помощи у воротъ его ⁷). Мы видимъ въ немъ человѣка, о которомъ, по общему понятію, можно сказать все хоро-шее и ничего дурнаго; онъ любилъ пожить весело; желалъ уда-лить отъ себя все прискорбное для чувства, окружить себя всѣмъ пріятнѣмъ. Христосъ не сказалъ намъ его имени, но по имени назвалъ только бѣдняка. «Не догадываетесь ли вы, спрашиваетъ бл. Августинъ ⁸), что Онъ прочелъ ту книгу, гдѣ написано имя бѣднаго человѣка, но не нашелъ въ ней имени богатаго? ибо та книга есть книга жизни». «Иисусъ, говорить Каэтанъ, съ намѣ-ренiemъ наименовалъ нищаго, а о богачѣ сказалъ только: *никоторый человекъ*, дабы показать, что духовный порядокъ вещей противоположенъ житейскому. Въ мірѣ богатые извѣстны и въ разговорѣ о нихъ ихъ называютъ по имени, именъ же бѣдныхъ или не знаютъ, или даже считаютъ недостойными особеннаго замѣчанія ⁹).

⁷) August. Serm. cxxxviii, 3. Отсюда Массиліонъ взялъ тему для одной изъ своихъ краснорѣчивыхъ проповѣдей.

⁸) Serm. lxi.

⁹) Такъ, Бенед.: „Лазарь извѣстенъ на небѣ подъ своимъ именемъ, а бога-тый не называется никакимъ именемъ“. Евсимиѣ упоминаетъ, что нѣкоторые называли богача *Нимевзисъ*, и они обыкновенно показывали развалины его дома въ Іерусалимѣ. Такъ одинъ древній путешественникъ говорить: „на пятнадцать шаговъ дальше стоять домъ евангельскаго богача, построенный изъ четырехъ угольныхъ и отесанныхъ камней, великолѣпной и изящной постройки, замѣча-тельной своими высокими, хотя и разрушенными стѣнами“.

«Былъ также некоторый нищий, именемъ Лазарь¹⁰⁾, который лежалъ у воротъ его въ струпьяхъ и желалъ напитаться крошками падающими со стола богатаго». У воротъ или портика богатаго человѣка, имя котораго, громкое на землѣ, безвѣстно на небесахъ, брошенъ былъ нищій Лазарь. Можетъ статься, его туда принесли его знакомые и родственники, которые, тяготясь имъ, думали, что довольно сдѣлали для него, сложа свое бремя на глазахъ человѣка, столь обильно надѣленнаго средствами для облегченія судьбы несчастнаго. Долго ли онъ такъ лежалъ, обѣ этомъ не упомянуто, но повидимому довольно долго, такъ какъ богачъ, часто проходя мимо его, до того приглядѣлся къ нему, что тотчасъ узналъ его на лонѣ Авраама. Вслѣдствіе этого онъ не могъ оправдываться незнаніемъ нужда нищаго. Это оправданіе было предоставлено другому, современному намъ адвокату его¹¹⁾, который принялъ его подъ свою защиту, который, ревностно собирая улики противъ непослѣдовательности и неправоты Писанія, утверждаетъ, что богачъ былъ наказанъ напрасно, что единственою виною его было его богатство. Но онъ не могъ сослаться на свое незнаніе, такъ какъ если бы онъ дѣйствительно не зналъ, то самое невѣденіе должно быть вмѣнено ему въ преступленіе; обеспеченный благосостояніемъ, онъ долженъ былъ знать о нищетѣ и злополучіи стоящихъ у дверей его дома.

Блистательный образъ жизни богача обрисованъ немногими чертами; въ немногихъ столь же выразительныхъ словахъ изображено и бѣдствіе Лазаря. Подобно Іову (Іов. II, 7) онъ былъ покрытъ струпьями, былъ голоденъ и никто не подавалъ ему; — хотя мы и не имѣемъ права вводить подобныхъ словъ въ текстъ, но безъ сомнѣнія, должны понимать, что онъ желалъ, но «напрасно», напитаться крошками, падающими со стола бо-

¹⁰⁾ Λάζαρος съ евр. „воспомоществуемый Богомъ“, а по другому чтенію „безпомощный“. О глубокомъ впечатлѣніи этой притчи на христіанъ свидѣтельствуетъ и то, что слово Lazar перешло во многіе языки.

¹¹⁾ Штраусъ (Leben Jesu v. 1, p. 671), но онъ не первый; ибо раньше его былъ въ этомъ же родѣ опытъ (перепечатанный въ Hase, Thes. Theol.) А. Л. Кенигсмана, De Divite Epulone a Christo immisericordiae non accusato, 1708. Но Гроцій вѣрно замѣчаетъ, что Лазарь былъ брошенъ „на глазахъ у богача (in ipso Divitis conspectu), такъ что богачъ не могъ извиняться незнаніемъ“. См. Neander, Leben Jesu p. 205 прим.

гача (ср. Суд. 1, 7); даже крошки не бросали ему, или бросали недостаточно для утоленія голода. Отчужденный отъ человѣческаго сообщества и состраданія, онъ находилъ сочувствіе лишь въ безсловесныхъ животныхъ: *псы*, которые обыкновенно бродятъ безъ хозяина по улицамъ восточныхъ городовъ (Псал. LVIII, 15, 16; 4 Цар. IX, 35, 36), *приходя лизали струпья его*. Златоустъ, а за нимъ и другіе видѣть въ этомъ картину крайняго злополучія, до котораго довели егоболѣзнь и голодъ. Ему будто бы даже не доставало силъ отгонять этихъ псовъ, когда они лизаньемъ струпьевъ усиливали его страданіе. Но едвали это такъ; языку собакъ приписывается въ народѣ цѣлебное свойство¹²), влажность и мягкость его скорѣе смягчаетъ боль отъ ранъ, а не раздражаетъ. Вѣроятнѣе, что указаніемъ на это во всей силѣ представляется пренебреженіе и жестокость богача. Человѣкъ безжалостенъ къ злополучію своего близняго, не помогаетъ въ его бѣдствіи, которое тронуло бы и псовъ, еслибы они могли чувствовать. Такъ предъ нами двѣ одинаково яркихъ картины: Богачъ покрытъ порфирою и виссономъ, Лазарь покрытъ струпьями; одинъ за пышной трапезой, другой алчетъ крохъ для утоленія голода. Одинъ (какъ невольно дополняетъ наше воображеніе) окруженнъ толпою слугъ, исполняющихъ его прихоти, другаго окружали только псы, приходившіе лизать ему струпья¹³).

Изслѣдователи часто обращали вниманіе на то, что ничего не сказано о нравственномъ состояніи Лазаря, о его вѣрѣ, терпѣніи, надеждѣ. Но это не совсѣмъ точно. Какъ въ царствѣ правды Господней слово есть дѣло, то и тотъ, кто получилъ имя Лазарь, т. е. «Богъ мое прибѣжище», данное изъ устъ Господа, несомнѣнно питалъ вѣру въ Бога, и слѣдовательно не его бѣдность, а его вѣра привела его на лоно Авраама. Это обстоятельство не

¹²) H. de Sto. Victore: „языкъ собаки, когда она лижетъ, имѣеть цѣлительную силу“ (Ср. *Vinier*, Realwörterbuch, подъ словомъ Speichel (Иларій (tract. in Ps. cxxii), говоритъ, что Лазарь лежалъ на навозной кучѣ (*in aggestu fimi*). Но это собственная прибавка, видимо заимствованная изъ Иов. II, 8.

¹³) Годе правильно tolkuetъ эти слова: „слова ἀλλὰ καὶ, означающія постепенность страданія, запрещаютъ намъ видѣть въ томъ обстоятельствѣ, что собаки лизали раны Лазаря, какое либо облегченіе его ранъ. Лизаніе языкомъ, которое эти нечистыя животные давали мимоходомъ не перевязаннымъ ранамъ бѣдняка, есть одна изъ наиболѣе трогательныхъ чертъ въ картинѣ его наготы и заброшенности“.

было упущенено изъ вниманія знаменитѣйшими проповѣдниками въ поученіяхъ на эту притчу. На этомъ сильно настаиваетъ бл. Августинъ, который во многихъ своихъ прекрасныхъ разсужденіяхъ, послѣ грозныхъ уроковъ счастливымъ чадамъ міра сего, обратившись къ бѣднымъ, предостерегаетъ ихъ, что кроме рушица и струпьевъ потребно нѣчто большее, чтобы уподобиться Лазарю и вселиться въ място его покоя. Съ виѣшнею бѣдностю должна идти рука объ руку другая, духовная нищета; первая, будучи очень полезнымъ пособіемъ къ смиренію, сама по себѣ не составляетъ его, подобно тому какъ богатства міра сего, если и подаютъ поводъ къ величайшимъ искушеніямъ, то не исключаютъ вовсе смиреніи, если только обладающіе ими не высокомѣрны и не довѣряютъ своимъ невѣрнымъ богатствамъ болѣе, чѣмъ живому Богу. Онъ не рѣдко напоминаетъ, что тотъ самый Авраамъ, на лоно котораго отнесенъ Лазарь, былъ богатъ стадами и пользовался на землѣ благосостояніемъ¹⁴⁾ (Быт. хш, 2).

Но эта житейская слава, какъ и житейская бѣдность, имѣеть одинъ конецъ; это скоропреходящія явленія, а не постоянная существенность. «Умерг нищій!» И какая дивная перемѣна! Кому еще за минуту никто не думалъ послужить, къ кому ласкались одни только псы, тотъ «отнесенъ былъ ангелами на лоно Авраамово»¹⁵⁾. Нѣкоторые видѣли въ этомъ особенное оказанное ему предпочтеніе. Онъ достигъ высшей почести и bla-

¹⁴⁾ August. Serm. xiv, 2: «нищій, изнуренный, прикрытый рушицемъ томимый голодомъ говоритъ: мнѣ принадлежитъ царствіе небесное, ибо я подобенъ тому Лазарю, оно мое, а не тѣхъ, которые облекаются въ порфири и виссонъ и ежедневно свѣтло пирутъ. Если, возражаетъ Августинъ, ты уподобляешь себя тому покрытому струпьями святому, то я боюсь, что по причинѣ своей гордости ты не тотъ, за кого себя выдаешь. Будь истинный нищій, благочестивый и смиренный; ибо, похваляясь своимъ рушицемъ и струпьями и на этомъ основывая свое сходство съ лежавшимъ у воротъ богача, ты смотришь на одну его нищету, а о всемъ прочемъ забываешь». Enarr. in Ps. lxxxv, 1. „Неужели тотъ бѣднякъ за одну свою нищету отнесенъ былъ ангелами, а богачъ лишь за свои богатства осужденъ на мученія? Въ томъ нищемъ воздана честь его смиренію; въ томъ богачъ наказана его гордость“. Ср. Ер. севц., 4; Enarr. in Ps. cxxxii, 15; in Ps. II, 9. „Какая тебѣ польза, если ты нуждаешься въ средствахъ и жаждешь стяженія?“ Ср. Мате. xix, 23—26.

¹⁵⁾ Лютеръ: „Вотъ тотъ, кто при жизни не имѣлъ ни одного друга, а теперь внезапно воздаютъ ему почесть своимъ служеніемъ не одинъ, а многіе ангелы“. Евреи вѣрили, что души праведниковъ относятся ангелами въ рай. См. Thilo, Cod. apocryph. v. 1, p. 25, 45, 777.

женства, которого просили себѣ сыны Зеведеевы (Матѳ. xx, 23); онъ былъ пріобщенъ къ сонму вѣрныхъ, возлежащихъ съ Авраамомъ въ небесныхъ селеніяхъ, и одинъ, по преимуществу, удостоился быть принятъ на его лоно, подобно тому, какъ на пасхальной трапезѣ возлюбленный ученикъ возлежалъ у груди Иисуса (Іоан. хш, 23). Впрочемъ подъ этими словами разумѣется не трапеза или пиршество, такъ какъ въ загробной жизни нѣтъ для нихъ мѣста. Лоно Авраамово должно объяснять не изъ Матѳея viii, 11, и не изъ Луки xiii, 29, 30, а изъ Іоанна 1, 18; оно въ собственномъ смыслѣ означаетъ глаубочайшую тишину и внутреннѣйшее общеніе¹⁶⁾). Притомъ іудеи, изъ богословія которыхъ заимствовано это выраженіе о всѣхъ правовѣрующихъ, говорили, что они переселяются къ Аврааму, блаженствуютъ на его лонѣ¹⁷⁾), витаются въ Эдемскихъ садахъ, или предъ престоломъ Славы собираются въ общее селеніе блаженныхъ, но чающіхъ душъ¹⁸⁾ (Прем. iii, 1—3). Христосъ освятилъ это выраженіе устами Своими, и потомъ оно перешло въ церковный языкъ¹⁹⁾, означая чуждое болѣзней, печали и воздыханія селеніе праведныхъ по смерти, въ ожиданіи пришествія Иисуса Христа и Его блаженнаго царствія. Это есть именно рай (Лук. xxш, 43), пребываніе душъ подъ жертвенникомъ (Апок. vi, 9), и, какъ некоторые различаютъ, мѣсто блаженства, но не славы²⁰⁾. Сюда

¹⁶⁾ Lud. Capellus, *Spicilegium* p. 56: „здѣсь конечно о лонѣ Авраама говорится не отъ подобія сидящихъ за трапезою (какъ обыкновенно принимается это выраженіе), а по подобію дѣтей, которыхъ, будучи всего на свѣтѣ дороже для родителей, согрѣваются и сладко покоятся въ ихъ объятіяхъ“. Также Gerhard, Loc. Theol. loc. xxvii, 8, 3: „лоно имѣть метафорическое значеніе, заимствование отъ родителей, которые дѣтей своихъ утомленныхъ дневнымъ бѣганьемъ или возвратившихся къ нимъ изъ путешествія, или отъ какого либо оторченія плачущихъ берутъ къ себѣ на колѣна, чтобы они пріятно успокоились“. Наконецъ Тэйлоръ называетъ лоно Авраама пристанью, въ которой находять убѣжище потерпѣвшіе отъ бури корабли.

¹⁷⁾ I. Флавій (de Macc. 13) влагаетъ это увѣщаніе въ уста одного изъ Макавеевъ мучениковъ: „ибо если мы умремъ, то Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ примутъ насъ въ свое лоно“.

¹⁸⁾ Lightfoot, Hor. Hebr. in loco.

¹⁹⁾ Относительно цитать изъ греч. отцевъ см. Suicer, Thes. s. v. κόλπος; сп. August. Ep. 187 и Tertull. De Anima, 58. Аквиинъ (Sum. Theol. pars iii, qu. 52, art. 2) излагаетъ средневѣковые взгляды, Каэтанъ—новой Римск. церкви. Limborch, Theol. Christ. vi, 10, 8.

²⁰⁾ Beatitudo, а не Gloria.

то, въ эту тихую и надежную пристань послѣ всѣхъ своихъ скорбей и былъ переселенъ Лазарь²¹⁾.

«Умеръ и богачъ, и похоронили его», и это случилось, какъ естественно заключать по ходу рассказа, послѣ смерти Лазаря,— причемъ милосердіе Божіе проявилось и въ самомъ порядкѣ кончины того и другаго; Лазарь ранѣе былъ избавленъ отъ золъ своего земнаго жребія, богатому даню былъ должностій срокъ для раскаянья, но и его конецъ наступилъ. Можетъ статься, Лазарь, лежавшій у него на глазахъ, былъ для него послѣднимъ испытаниемъ; равнодушіе къ нему было послѣднею каплею, переполнившею чашу долготерпѣнія Божія. Принявъ его въ свой домъ, онъ, самъ того не зная, быть можетъ оказалъ бы гостепріимство ангеламъ, но онъ не воспользовался этимъ послѣднимъ благопріятнымъ случаемъ. За смертью Лазаря, повидимому, вскорѣ послѣдовала и его смерть. Въ упоминаніи о его похоронахъ заключается высокая иронія, пятно, помрачающее всякую житейскую славу. Міръ, любящій свое, безъ сомнѣнія, сопровождалъ его со всею пышнотою до послѣдняго предѣла, далѣе котораго не могъ слѣдоватъ. Конечно, тянулась длинная погребальная процессія по улицамъ Іерусалима съ неизбѣжной толпою наемныхъ плачальщицъ; тѣло намашено было благовонными мазями; конечно и великолѣпная гробница своею надписью свидѣтельствовала о великихъ доблестяхъ усопшаго. Эта блистательный выносъ опустѣвшаго тлѣнаго жилища на могилу противополагается несенію Лазаря на лоно Абраамово; ничтожная суетность—истинному величію²²⁾). Смерть пробудила его отъ сладкаго сна, отъ спокойнаго самоуслажденія къ строгой и страшной вѣчной дѣйствительности. Онъ думалъ о сохраненіи своей жизни и потерять ее. Драма, въ которой онъ игралъ роль богача, окончилась, и когда сошелъ со сцены, то съ него сняты были всѣ украшения.

²¹⁾ August. Serm. xli: „Бремя Христово, это крылья. На этихъ крыльяхъ нищий вознесся къ лону Абраама“.

²²⁾ August. Enarr. in Ps. xlviii, 18: „Душа мучится въ преисподней, какая ей польза, что тѣло умашено благовоніями и обвито драгоценною плащаницею. Хозяинъ посланъ въ изгнаніе, а стѣны его дома украшаются... „Ср. Enarr. in Ps. xxviii, 22. По еврейскому вѣрованію, самое это погребеніе предало его на муки; ибо въ книгѣ Согаѣ говорится: „Душа неправедная пребываетъ въ этомъ мірѣ, пока тѣло не предано землѣ, а затѣмъ сама она предается гееннѣ“.

нія, въ которыя онъ былъ наряженъ для произведенія сильнѣйшаго эффеќта; при немъ остался лишь тотъ фактъ, что онъ плохо сыгралиъ свою роль и поэтому заслужилъ не похвалу, а крайнее порицаніе отъ Того, Кто опредѣлилъ ему въ такомъ образѣ явиться на сценѣ міра сего ²³⁾.

Съ этого стиха сцена притчи уходитъ за предѣлы *nашего* опыта въ безвѣстный намъ міръ безтѣлесныхъ духовъ, но не за кругозоръ Того, Кому равно открыты оба міра, видимый и невидимый. Онъ здѣсь и тамъ въ своей области, передъ Нимъ все изумляющее и поразительное для насъ есть обычный порядокъ.

²³⁾ Оба эти образа, образъ человѣка, пробудившагося отъ сладкаго сна или окончившаго свою горделивую роль въ драмѣ, воспроизведены Златоустомъ, чтобы изобразить состояніе души богача послѣ его смерти. Ad. Theod. Laps. 1, 8. „Ибо какъ тѣ, которые работаютъ въ рудникахъ, или переносятъ какое либо другое наказаніе, даже болѣе страшное, чѣмъ это, когда случайно засыпаютъ подъ бременемъ своихъ многихъ трудовъ и своего горькаго существованія, и во снѣ видятъ себя въ веселіи и въ богатствѣ, но проснувшись отнюдь не остаются благодарными этимъ своимъ сновидѣніямъ; такъ точно и богачъ, какбы въ сновидѣніи наслаждалась богатствомъ въ настоящей жизни, послѣ переселенія своего отсюда былъ наказанъ этимъ горькимъ наказаніемъ“. И еще (De Laz. Conc. 11): „какъ на сценѣ нѣкоторые выходить въ маскахъ царей и военачальниковъ, врачей и ораторовъ, философовъ и воиновъ, не будучи на самомъ дѣлѣ ничѣмъ подобнымъ этому, такъ и въ настоящей жизни богатство и бѣдность суть только маски. Какъ тогда, когда ты сидишь въ театрѣ и смотришь на играющаго роль царя, ты не считаешь его счастливымъ и не почитаешь его настоящимъ царемъ, и не желаешь, чтобы онъ былъ таковыми, но знаа, что онъ одинъ изъ обѣденныхъ людей, какой нибудь веревочникъ или кузнецъ, или что нибудь въ родѣ этого, ты не считаешь его счастливымъ вслѣдствіе его маски и его театральной одежды, и не думаешь о его положеніи на основаніи этихъ виѣшнихъ признаковъ, но считаешь его ничтожнымъ, по ничтожеству его дѣйствительного положенія: такъ равно и здѣсь, сидя въ мірѣ, какъ въ театрѣ, и смотря на людей, играющихъ какбы на сценѣ, когда ты видишь многихъ богачей, не считай ихъ истинно богатыми, но какбы носящими маски богатства. Ибо, какъ тотъ, который играетъ на сценѣ царя или военачальника, часто въ дѣйствительности есть рабъ или человѣкъ, продающій смоквы или виноградъ на рынкѣ, такъ и этотъ богач часто въ дѣйствительности бѣднѣе всѣхъ. Если ты сорвешь съ него маску, и раскроешь его душу, и изслѣдуешь его внутренности, то найдешь тамъ великій недостатокъ въ добродѣтели, и найдешь его въ дѣйствительности негоднѣйшимъ изъ людей. И какъ въ театрѣ, когда прошель вечеръ, зрители разошлись, и актеры уходя оттуда, снявъ свои маски и свои одежды, такъ что тѣ, которые прежде выходили на сцену въ качествѣ царей и военачальниковъ, обнаруживаются, кто они такие въ дѣйствительности; такъ и теперь, по приближеніи смерти и удаленіи друзей, когда всякая маска богатства или бѣдности снимается и каждый судится по своимъ дѣламъ, нѣкоторые дѣйствительно окажутся истинно богатыми, а другіе бѣдными, нѣкоторые—славными, а другіе—безъ всякой чести“. Ср. August. Serm. CCCXLV; Calderon, La Vida un Sueño; а также El gran Teatro del Mundo.

Онъ въ дѣйствительности продолжаетъ говорить тѣмъ же человѣческимъ языкомъ, ибо только такая Его рѣчь вразумительна человѣкамъ. Тѣмъ не менѣе теперь не столь удобно различать то, что иносказательно, что только прообразуетъ истину, и то, что должно быть признано само по себѣ за существенную истину²⁴⁾. Мы можемъ съ увѣренностью сказать, что выраженіе чувствъ страданія и утоляющей отрады должно принимать въ переносномъ значеніи, въ чувственномъ образѣ (стр. 24) должно находить нравственный смыслъ. Весь разговоръ между Авраамомъ и богачемъ есть, по мнѣнію Ольстгаузена, иносказательное изображеніе истины; это не что иное, какъ надежда и чаяніе отрады, которые непрерывно возникаютъ и сокрушаются голосомъ карающаго закона, говорящаго чрезъ посредство совѣсти. Но вообще мы оставлены въ такомъ полномъ невѣденіи касательно всѣхъ условій существованія въ этомъ таинственномъ загробномъ мірѣ, что намъ кажется невозможнымъ что-либо утверждать или отрицать здѣсь.

Но возвращаемся къ притчѣ. Пышно похороненный богачъ теперь въ гееннѣ, или скорѣе въ аду: ибо какъ лоно Авраама не есть небо, хотя ведеть къ небу, такъ и адъ не есть геenna, но ведеть въ нее. «И смерть, и адъ повержены въ озеро огненное» (Апок. xx, 14), которое и есть адъ въ собственномъ смыслѣ. Это мѣсто томительного заключенія²⁵⁾ душъ грѣшниковъ до дня великаго суда; это бездна, куда бѣсы боялись бытъ низвергнутыми на преждевременные муки (Лук. viii, 31); ибо какъ рай есть предвкушеніе неба, такъ мѣсто, где находился богачъ, есть преддверіе геенны. Тамъ онъ, будучи въ мукахъ, лишенъ всего, что услаждало его душу; порфиру его смѣнила огненная одежда²⁶⁾, или какъ онъ самъ говорить: «онъ мучится въ пламени семъ».

²⁴⁾ Во времена Августина некоторые принимали это дословно. Такъ Тертулліанъ (De Anima 7), но онъ выражаетъ сомнѣніе (De Gen. ad. Lit. viii, 6). „Но какъ должно понимать этотъ адскій пламень, это лоно Авраама, этотъ языкъ богача, этотъ перстъ бѣднаго, эту мучительную жажду, эту освѣжающую каплю, этого быть можетъ не рѣшать ни смиренномысливые, ни задорные спорщики“. У Григорія Нисскаго (De Anima et Resurr. v. iii, pp. 216—221, Paris 1638) содержится много замѣчательного по этому предмету.

²⁵⁾ 1 Петр. viii, 19; фолахѣ. Лук. viii, 31; ἄβυσσος. См. Campbell, On the four gospels v. i, pp. 253—291, о различії φόντος и γέεννα.

²⁶⁾ Августинъ (Serm. xxxv, 6): „пурпур и прекрасному одѣянію наслѣдовать огонь, и онъ сгорѣлъ въ той самой туникѣ, съ которой не хотѣлъ разстаться“.

На иѣкоторое время онъ еще не можетъ себѣ представить, каково именно его настоящее положеніе; не можетъ свое настоящее связать съ своимъ прошедшемъ; страшная перемѣна въ его состояніи представляется ему какою-то смутною грезою. Но когда онъ, наконецъ, убѣдился, что это въ самомъ дѣлѣ не сонъ, а страшная дѣйствительность, тогда, приходя въ себя и измѣряя глубину своего паденія, «онъ поднялъ глаза свои, и увидѣлъ вдали Авраама и Лазаря на лонѣ его» (ср. Ис. лхv, 13, 14; Лук. хш, 28²⁷). Если даже это есть простое иносказаніе, то оно превосходно поясняетъ истину, подтверждающую, что несчастіе осужденныхъ удручается сравненіемъ ихъ состоянія съ блаженствомъ спасенныхъ. «И возопивъ, сказалъ: отче Аврааме!» Онъ еще не перестаетъ надѣяться, что его плотское преимущество принесетъ ему иѣкоторую пользу; онъ намекаетъ на свое происхожденіе отъ Авраама, которого называетъ отцемъ (Мате. ш, 9; Рим. п, 7; Иоан. уч, 41), не замѣчая, что самое то, въ чемъ онъ иѣкогда полагалъ свою славу, теперь увеличивало его виновность. Онъ, сынъ Авраама,— мужа столь щедраго, царски великолудшаго, въ комъ, какъ во главѣ избраннаго семейства, каждый іудей считался единокровнымъ сродникомъ другаго, проишедшимъ отъ одного съмени,итающимъ единую надежду на покровительствующаго Бога, нарушилъ высокія права своего званія, чрезъ всю свою жизнь столь упорно отвергалъ всѣ обязанности, наложенные на него именемъ «сына Авраамова», и это то именно и привело его въ страшное мѣсто мученій. Онъ молилъ о сладкомъ и ничтожномъ облегченіи: «умилосердись надо мною и пошли Лазаря, чтобы омочилъ конецъ перста своего въ водѣ и прохладилъ языкъ мой²⁸), ибо я мучаюсь въ пламени семѣ». Вотъ все, чего онъ осмѣливался просить; такъ ограниченны его желанія, до того умалились его иѣкогда гордяя надежды²⁹). Не лишне замѣтить, что эта молитва есть единственный примѣръ призыва святыхъ, о которомъ только упоминаетъ св. Писаніе; и она далеко не утѣшительна (Пов. в, 1). Онъ можетъ говорить объ «отцѣ Авраамѣ» и о «домѣ отца своего»; но есть дру-

²⁷) Амвросій: „какбы въ иѣкоторой пристани покоя и убѣжища святости“.

²⁸) Бенгель: „онъ особенно погрѣшилъ своимъ языкомъ“.

²⁹) Августинъ: „гордецъ этой жизни есть нищій мѣра подземнаго“.

гой Отецъ, Котораго онъ теперь не хочетъ знать,—Отецъ, обрѣтенный блуднымъ сыномъ, ибо онъ, какъ геенна отъ неба, далекъ отъ вѣры пророка: «только Ты отецъ нашъ; ибо Авраамъ не узнаетъ насъ, и Израиль не признаетъ насъ своими» (Ис. лхш, 16).

«*Но Авраамъ сказалъ: чадо! вспомни, что ты получилъ уже доброе свое въ жизни своей, а Лазарь злое; нынѣ же онъ здѣсь утешается, а ты страдаешь*». Въ отвѣтъ отца вѣрующихъ нѣть ни суповости, ни насмѣшки надъ бѣдствиемъ несчастнаго виновнаго потомка. Онъ обращается къ нему какъ къ «сыну»; но, признавая родство, предъявленное несчастнымъ, и въ то же время отказывая ему въ прошбѣ, онъ заглушаетъ голосъ его послѣдней надежды; и напоминаетъ его совѣсти, что все, случившееся съ нимъ теперь, законно, и что, разсудивъ объ этомъ, онъ долженъ и самъ съ этимъ согласиться: «ты получилъ уже доброе свое въ жизни своей». Нельзя допускать, будто здѣсь «доброе» означаетъ какія-то добрыя дѣла богача, за которыя, какъ они ни были скучны, онъ уже получилъ награду въ этой жизни, хотя этого толкованія держался въ греческой православной церкви Златоустъ³⁰), въ латинской — Григорій Великий³¹). Англиканскій епископъ Сандерсонъ³²) въ одной изъ своихъ проповѣдей слѣдующимъ образомъ парадизируетъ смыслъ выше приведенного текста. «Если ты имѣлъ въ себѣ что-либо *добroe*, то помни, что имѣлъ за то и награду на землѣ; а теперь тебѣ ничего болѣе не остается, кроме полной кары въ адѣ за твоё нечестіе. Что касается Лазаря, то онъ за свои немощи

³⁰) De Laz. Con. 3. Придается важность глаголу ἀπέλαθες, „воспріялъ“ (recepisti, а не accepisti). См. Феофилактъ (in loc.). Съ этимъ согласуются пять другихъ мѣсть, въ которыхъ встречается ἀπολαμβάνειν, vi, 34 (bis); xv, 27; xvi, 30; xxii, 41. Въ русск. пер. „получилъ“.

³¹) Hom. 40, in Evang. „словами „воспріялъ еси благая твоя“ означается, что и этотъ богачъ имѣлъ нѣчто доброе, за что въ жизни своей и воспріялъ благая. Равно и чрезъ воспріятіе Лазаремъ извѣстныхъ золъ дается знать, что Лазарь имѣлъ нѣчто злое, отъ чего ему надлежало очиститься. Однѣ, удрученный бѣдностю, чрезъ то очистился; другой, вознагражденный обиліемъ, отвергнутъ“. Ср. Moral v, 1. Того же мнѣнія держатся и еврейскіе ученыe. Какъ въ будущей жизни благочестивымъ воздается награда за содѣянное ими и малѣйшее добро, такъ злочестивымъ воздается въ этой жизни награда и за малѣйшее учиненное ими добро.

³²) О покаяніи Ахава, 3 Цар. xxii, 29.

уже на земль терпѣлъ «такожде злая», а теперь для него ничего болѣе не остается, какъ полное: «воздаяніе здѣсь на небѣ за его благочестіе»... «Подобно тому, какъ Богъ награждаетъ за немногое доброе и злыхъ людей, которыхъ однако ожидаетъ вѣчное осужденіе, какъ правосудное воздаяніе за ихъ преступную нераскаянность, такъ Онъ посѣщаетъ за малые грѣхи и благочестивыхъ людей временными скорбями; но по Своему милосердію предоставляетъ имъ будущее вѣчное спасеніе, не какъ должную мзду, а единственно по Своему милосердію за вѣру, раскаянность и святое послушаніе». Подобный разсчетъ Бога съ человѣкомъ едва ли можно допустить здѣсь, не впадая въ крайнюю натянутость. Соответственіе съ цѣллю притчи и бесѣдою Авраама слѣдующее толкованіе: доброе свое полагалъ богачъ въ земныхъ благахъ, въ пурпурѣ, виссонѣ, въ роскошномъ столѣ; это были, по его мнѣнію, высшія, даже единственная блага, которыми онъ болѣе всего дорожилъ и наслаждался; онъ сдѣлалъ свободный выборъ между временными и вѣчными благами; и при этомъ бо лѣе заботился о здѣшней жизни, а не о своемъ спасеніи въ будущей; по этому и долженъ удовольствоваться тѣмъ и оставаться при своемъ выборѣ³³⁾.

Изъ объясняемыхъ словъ, какъ бы ихъ ни толковали, мы получаемъ тотъ урокъ, что наслажденіе житейскими благами безъ всякой примѣси зла, безпрерывное благоденствіе предзначено конечное осужденіе (Пс. xvi, 14; Іов. xxii, 7—21; Лук. vi, 24, 25; Евр. xii, 8³⁴⁾). И не трудно найти причину этому. Въ каждомъ человѣкѣ много зла, отъ которого сердце его должно быть очищено, а очищеніе это совершается огнемъ страданій. Кого же этотъ очистительный огонь не касался, въ томъ остается вся его ржа, и онъ непричастенъ святости, безъ которой человѣкъ не узрить Бога. Такъ богачъ, въ продолженіе своей жизни пользуясь благоденствіемъ, не испытывая никакихъ скорбей³⁵⁾, шелъ къ своей конечной гибели. Но вотъ все измѣнилось: Лазарь, испытавшій столько бѣдствій въ теченіе земной жизни, теперь «уты-

³³⁾ Августинъ: „о, блага міра сего! которые въ подземномъ мірѣ составляютъ зло“.

³⁴⁾ Августинъ: „что можетъ быть несчастнѣе счастья грѣшниковъ!“

³⁵⁾ Meuschen, N. T. ex Talm. illust. p. 66.

иенз» (Мате. v, 4, 2; Кор. iv, 17; Деян. xii, 22), а тотъ въ «мухахъ». Онъ съялъ только для плоти, а потому, когда начался порядокъ вещей, непричастный плоти, онъ пожалъ лишь гибель и тленіе, томимый неутолимымъ душевнымъ гладомъ и жаждой (Гал. vi, 8). Безжалостный къ другимъ, онъ не находитъ жалости и по отношенію къ себѣ; такъ что мы здѣсь видимъ строгость обратнаго ученія о блаженствѣ: «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будуть» (Суд. i, 7; Іер. li, 49; Мате. xviii, 32 — 34; Іаков. ii, 13; Апок. xv, 1—6; xviii, 6). Крохи, въ которыхъ онъ отказывалъ бѣдняку, обратились въ каплю, въ которой отказано ему самому³⁶). И вотъ человѣкъ, который не сотворилъ себѣ друзей отъ богатства неправеднаго, самъ лишась своихъ средствъ, не находить никого, кто бы принялъ его въ вѣчныя обители.

Не одинъ этотъ строгій законъ божественнаго возмездія препятствуетъ исполненію его просьбы. Человѣкъ этотъ, прежде столь богатый, а теперь столь бѣдный, далѣе сознаеть, что со смертью начинается строгое разграничение добра и зла, которыя въ этомъ мірѣ смѣшиваются и часто не различаются (Мате. xiii, 40, 41). Подобное сочетается съ подобнымъ, доброе, по естественному сродству, съ добрымъ; зло сливаются со зломъ, и между тѣмъ и другимъ вѣчная грань. «И сверхъ того, между вами и нами утверждена великая пропасть». Не узкая пядь, какъ ошибочно полагали іudeи³⁷), но пропасть и притомъ утвержденная³⁸), вѣчная преграда, зияющая бездна, не заравниваемая по глубинѣ и широтѣ, недопускающая переходнаго моста: «такъ что хотящіе перейти отсюда къ вамъ не могутъ, также и оттуда къ намъ не переходятъ». Послѣднее разсужденіе не заключаетъ въ себѣ трудности; осужденнымъ свойственно стремиться изъ мѣста страданій къ сelenію покоя и блаженства; но не такъ легко понять слѣдующія слова: «хотящіе перейти отсюда къ вамъ не могутъ»; потому что трудно предположить, чтобы это было кому желательно. Во всякомъ случаѣ, если и есть хотящіе перейти туда,

³⁶⁾ Онъ же: «Жаждалъ капли тотъ, кто жалъ крохи». Въ томъ же духѣ воскликаетъ Григорій В. «О, какая утонченность (*suptilitas*) суда Божія!», *Nom. 40 in Evang.*

³⁷⁾ *Eisenmenger*, Entdeckt. Judenth. v. II, p. 315.

³⁸⁾ August. Ad Exod. Ep. 164: Бездна не только есть, но и „утвердися“.

то не съ тѣмъ, чтобы помѣняться своимъ положенiemъ; Авраамъ хочетъ сказать, что невозможно и временное переходженіе; невозможно оказать мгновенную отраду страдальцамъ, какъ бы сильно они того ни желали.

Найдя тщетною мольбу за себя, богачъ хочетъ просить за другихъ. Если Авраамъ не можетъ послать Лазаря на мѣсто мученій, то не можетъ ли по крайней мѣрѣ возвратить его на землю, столь недавно имъ покинутую; міры эти не раздѣлены пропастью: «такъ прошу тебя, отче, пошли его въ домъ отца моего; ибо у меня пять братьевъ: пустъ онъ засвидѣтельствуетъ имъ, чтобъ они не пришли въ сіе мѣсто мученій». Онъ и они, саддукеи въ сердцѣ и можетъ быть только по имени фарисеи, быть можетъ не рѣдко смыялись надъ этимъ невидимымъ міромъ³⁹), и чрезъ посредство Лазаря ему очень хотѣлось бы предостеречь ихъ, что міръ этотъ, имъ извѣданный, не мечта, а страшная дѣйствительность, имъ испытываемая. Лазарь могъ бы засвидѣтельствовать и о небѣ, и объ адѣ⁴⁰). Въ этой боязни бывшаго до сихъ поръ эгоиста за участъ братьевъ некоторые видѣли начинающееся смягченіе сердца, доказательство того, что страданіе произвело въ немъ свое дѣйствие и воспламенило угасшую искру добра⁴¹). Съ этимъ какбы связывалась надежда на его конечное возстановленіе, а также цѣлое ученіе о томъ, что будущія страданія не мстительного характера и не вѣчны, а имѣютъ только исправительный характеръ и временны. Но просьба богача проистекаетъ изъ иного побужденія. Въ немъ скрывается тайное человѣческое самооправданіе и обвиненіе Самого Бога. Какой въ самомъ дѣлѣ горькій ропотъ на Бога и на древнее домостроительство слышится въ этихъ словахъ: «Если бы меня пре-

³⁹) Онь же Serm. xxi: «нѣть сомнѣнія, что бесѣдуя съ братьями о пророкахъ, которые убѣждали къ добру, воспрещали зло, устрашали будущими мукаами и ободряли будущими наградами, онъ надъ всѣмъ этимъ глумился, и говорилъ: что за жизнь послѣ смерти? Что можетъ помнить тѣніе? Кого оттолѣ возвратившагося слышали?»

⁴⁰) Извѣстна легенда объ Эрѣ (Plato, Rep. x, 614) который возвратился оттуда, гдѣ произносится судъ душамъ умершимъ, ἀγγελον ἀνθρωποις γενεσθαι τѣνεται, и свидѣтельствовалъ о великой наградѣ праведникамъ, и устрашалъ грѣшниковъ грознымъ приговоромъ.

⁴¹) Aquinas, Summ. Theol. Supp. ad 3 part. qu 98 art. 4, вопреки приведенному тексту, утвердительно отвѣчаетъ на вопросъ, желаютъ ли грѣшники въ аду, чтобы еще неосужденные были осуждены?

достерегли, какъ бы такъ говорилъ богачъ, если бы Богъ съ достаточной очевидностью показалъ мнѣ необходимость раскаянія и ту кару, которая меня ожидаетъ за чувственную жизнь въ мірѣ, то я избѣгнулъ бы этого заточенія; если однако не я, такъ пусть по крайней мѣрѣ мои братья будутъ предупреждены должнымъ образомъ». Отвѣтъ Авраама братокъ и строгъ; онъ, какъ и слѣдовало, опровергаетъ помыслъ злого сердца. Они не оставлены безъ руководства, имъ дано довольно средствъ для избавленія себя отъ мѣста страданій, если только они пожелаютъ ими воспользоваться: «*у нихъ есть Моисей и пророки, пусть слушаютъ ихъ* (Иоан. v, 39, 45—47) ⁴²⁾. Влагая эти слова въ уста Авраама, Христосъ опровергаетъ тѣхъ, которые въ Пятокнижіи Моисея вовсе не находятъ ученія о вѣчной жизни и о будущемъ мѣдовоздаяніи. *Слушать Моисея* значитъ слушать именно ученіе обѣ этихъ предметахъ, какъ это еще яснѣе и пространнѣе раскрыто было Христомъ въ другихъ мѣстахъ (Мате. xxii, 31, 32; Лук. xx, 27) ⁴³⁾.

Но просящій не вдругъ умолкаетъ: «*и ты, отче Аврааме! но если кто изъ мертвыхъ придетъ къ нимъ, покаятся*». Сказано о вѣрныхъ, что «дѣла ихъ послѣдуютъ за ними»; душевное ихъ настроение на землѣ такимъ же будетъ и на небеси; равнымъ образомъ презрѣніе къ слову Божію, которое этой человѣкъ обнаруживалъ при жизни, останется съ ними и за гробомъ ⁴⁴⁾). Слово это, по его мнѣнію, недостаточно для спасенія людей: имъ нужно сильнѣйшее побужденіе къ раскаянію. Въ адѣ возобновляется требование, столь часто предъявляемое фарисеями на землѣ. «Хотѣлось бы намъ видѣть отъ Тебя знаменіе», чтобы мы могли вѣровать. Они повѣрять, или ласкаютъ себя надеждою, что повѣрять знаменіямъ и чудесамъ, но не вѣрять слову Божію (Ис. viii, 19, 20). Тщетное ожиданіе! «*Если Моисея и пророковъ не слушаютъ, то если бы кто и изъ мертвыхъ воскресъ, не повѣрятъ*». Въ этомъ отвѣтѣ должно взвѣсить каж-

⁴²⁾ Бенгель: „это сказано строго: никто не принуждается, мы спасаемся вѣрьмъ слушаніемъ, а не видѣніями“.

⁴³⁾ Григорій Ниссий: „это посольство могло бы получить убѣдительность вслѣдствіе своей неожиданности“.

⁴⁴⁾ Бенгель: „когда онъ оставилъ свою роскошь на землѣ, несчастный человѣкъ понесъ свое презрѣніе къ св. Писанію съ собою въ адъ“.

дое слово. Богачъ сказалъ: «*они покаяются*»; въ нихъ произойдетъ нравственная перемѣна; но, возражаетъ Авраамъ, они даже «*не поврятъ*». На увѣреніе богача: *если кто изъ мертвыхъ придетъ къ нимъ*, Авраамъ, пророчески предвидя невѣріе мира даже въ гораздо важнѣйшемъ дѣлѣ, отвѣтствуетъ: «*если бы кто изъ мертвыхъ воскресъ, не поврятъ*» т. е. и гораздо важнѣйшее чудо не произведеть на нихъ ни малѣйшаго дѣйствія; «ты мечтаешь, что злые, *покаяются* при видѣ пришельца съ того свѣта». Исторія послѣднихъ дней Саула могла бы служить ему лучшимъ урокомъ (1 Цар. xxviii). «Если бы кто и изъ мертвыхъ воскресъ, не поврять»⁴⁵⁾.

Послѣднее возраженіе Авраама еще сильнѣе изображаетъ нравственное дѣйствіе вѣры, которая не вынуждается знаменіями и чудесами. Гдѣ умъ и сердце рѣшительно отчуждены отъ истины, тамъ всякое впечатлѣніе, производимое чудесами, признанными за несомнѣнныя, скоро исчезаетъ⁴⁶⁾). Всегда найдется щель, въ которую и прорвется невѣріе, и это къ лучшему: въ противномъ случаѣ, мы въ лонѣ церкви имѣли бы въру діаволовъ, которые также вѣруютъ и трепещутъ (Іак. ii, 9).—Когда исторический Лазарь былъ воскрешенъ изъ мертвыхъ, то, какъ извѣстно, онъ не могъ чудеснѣйшимъ изъ всѣхъ чудесъ убѣдить фарисеевъ въ божественномъ посланичествѣ и власти Того, Кто его воскресилъ, хотя они и не отрицали дѣйствительности самого чуда (Іоан. xi, 47; xii, 10). Наконецъ даже и больший Лазаря возвратился изъ мира духовъ. Да, Онъ воскресъ изъ мертвыхъ, и толпа, признавшая этотъ фактъ, признавшая въ немъ Его права, предписывающая въру и послушаніе Ему, ни на единую іоту не подвинулась къ раскаянію и послушанію въ духѣ вѣры. И замѣчательно, съ какою точностью въ духѣ Авраама, отказавшаго послать Лазаря, дѣйствовалъ Самъ Господь по воскресеніи. Онъ явился не фарисеямъ, не врагамъ Своимъ, «не всему народу, но свидѣтелямъ

⁴⁵⁾ Должно замѣтить перемѣну въ словахъ: πορευθ̄ въ просьбѣ богача, ανακτ̄ въ отвѣтѣ Авраама: ἀπὸ υεχρῶν въ просьбѣ, ἐκ υεχρῶν въ отвѣтѣ.

⁴⁶⁾ Спиноза, напр., изъявляя готовность отказаться отъ своей системы и обратиться въ христианство, если только его убѣдятъ въ истинѣ воскресенія исторического Лазаря, хорошо зналъ, что убѣжденіе, какъ онъ его понималъ, и способъ убѣжденія, согласный съ его требованіемъ, невозможны. См. Bayle, Dict. art. Spinoze, прим. R.

предъизбраннымъ отъ Бога» (Дъян. х, 41), только однимъ Своимъ ученикамъ. О другихъ произнесенъ былъ судъ, что «знаменіе не дастся имъ кромѣ знаменія Іоны пророка» (Мате. xiii, 39); но и это было милосердіе для нихъ, ибо они не убѣдились бы и тѣмъ, кто воскресъ изъ мертвыхъ⁴⁷⁾). Удовлетвореніе желанія очень естественаго, чтобы возвратившійся изъ загробнаго міра увѣрилъ насть въ существованіи этого міра, это удовлетвореніе, котораго не могъ дать Авраамъ, даровалъ Христосъ, но лишь тѣмъ, которые старались укрѣпиться въ своей вѣрѣ, а не извинять своего невѣрія⁴⁸⁾.

Замѣчанія обѣтой притчѣ были бы не полны, если бы мы въ заключеніе не коснулись толкованія, утверждающаго, что кромѣ буквального и прямаго она имѣть еще и аллегорическое и пророческое значеніе. Такое толкованіе, никогда впрочемъ не дѣлавшееся господствующимъ, часто находило многихъ послѣдователей, вслѣдъ за Августиномъ, Григоріемъ Великимъ и многими новѣйшими. Если допустить его, то притча эта подобно многимъ другимъ, преимущественно находящимся у ев. Луки, должна представлять прошедшее и будущее отношеніе между іудеями и язычниками. Богачъ, въ этомъ случаѣ, представляеть іудейскій народъ, облеченный въ царскую *порфиру* и *виссонъ* священниковъ,—царство священниковъ, или царственное свя-

⁴⁷⁾ Не могу не привести здѣсь прекрасныхъ замѣчаній Сеппа въ его *Leben Jesu Christi* v. V, p. 486. „Изъ притчи проистекаетъ назидательное поученіе для нашего времени. Мертвые не возстаютъ, равно какъ и духи, по волѣ Божіей, не проявляются ни въ столоверченіи, ни устною, ни письменною рѣчью: ибо Христосъ говорить: у нихъ есть Моисей и пророки; если ихъ не послушаютъ, то не обратятся и тогда, когда кто изъ мертвыхъ возстанетъ. Такъ знаменательно выражается здѣсь Господь о томъ, что христіанинъ не долженъ разсчитывать на вѣсты съ того свѣта или на бесѣду съ умершими. Такое ясновидѣніе духовъ не можетъ руководствовать въ Богоугодной вѣрѣ и по истинѣ неѣтъ законнаго сообщенія между настоящимъ и загробнымъ міромъ. У іудеевъ были Моисей и пророки, а мы имѣемъ Христа и апостоловъ и святую церковь, а потому никто не долженъ основываться на некромантическихъ или другихъ откровеніяхъ, если не хочетъ вступить въ связь съ враждебною и чуждою для христіанина силою“.

⁴⁸⁾ Августинъ (*Enarr. in. Ps. cxlvii*, 14): „благодарю Тебя, Господи, за Твоє состраданіе; Ты благоволилъ умереть, дабы другой могъ возстать изъ мертвыхъ, и этотъ другой есть не кто либо иной, какъ сама Истина, которая такъ воскресла“. Выше упомянутая Платонова легенда обѣтой Эрѣ свидѣтельствуетъ о таящемся въ душѣ человѣка чаяніи сильномъ, что увѣряющій о бытіи загробномъ самъ его посыпалъ. То же явствуетъ изъ очевиднаго подражанія Платону, заключающагося въ разсказѣ Плутарха о Феспесіѣ, *De sera Numinis vindicta*.

щенство (Исх. xix, 6; 1 Петр. ii, 9).—Они «каждый день прирештствовали блистательно», будучи вполнѣ снабжаемы всѣмъ потребнымъ для жизни и благочестія. Спасеніе было отъ іудеевъ (Іоан. iv, 22), имъ принадлежало «усыновленіе и слава и завѣты и законоположеніе и богослуженіе и обѣтованія»⁴⁹) (Рим. 9, 4). Но удерживая за собою блистательное прирештство, и не допуская къ нему тѣхъ, которымъ это было всего нужнѣе, они нарочно старались, чтобы никто другой не принималъ въ немъ участія. Если же приобрѣтали себѣ новообращенныхъ, то дѣлали это не для Бога, а для себя, и дѣлали ихъ вдвое хуже (Мате. xxviii, 15). «Они хвалились Богомъ» (Рим. ii, 17), и не старались о распространеніи между язычниками истиннаго познанія Его имени⁵⁰). Еслибы это отъ нихъ зависѣло, то у нихъ со стола не упало бы ни крохи для язычниковъ. Ницій⁵¹) Лазарь лежалъ безпомощно у ихъ воротъ, ибо язычники были «отчуждены отъ общества Израильскаго, чужды завѣтовъ обѣтованія» (Ефес. ii, 12) «покрыты струпьями» грѣховъ и безконечныхъ страданій. Ап. Павелъ (Рим. i, 23—32) представляетъ страшное описание самыхъ болѣзнейшихъ струпьевъ, въ число которыхъ мы должны включить не только грѣхи, но и всѣ пагубныя слѣдствія грѣха. Лизавіе ихъ псы доставляли имъ единственное облегченіе. Скудное и жалкое врачеваніе получали язычники

⁴⁹) August. Quaest. Evang. 11 qu. 32. „Подъ богачемъ должно разумѣть горделивыхъ іудеевъ, невѣдающихъ правосудія Божія и желающихъ дать свое... Свѣтлое пріорваліе—это внѣшнее величіе закона, которою славились употреблявшіе во зло изъ личнаго честолюбія, а не для благой цѣли, не для спасенія подзаконныхъ“. Ср. Григорія В. Ном. 40 in Evang.; Мог. xxv, 13.—H. de Sto Victore.—Феофилактъ. Πορφύραν καὶ βόσσον ἐνεδέδυτο, βασιλεῖαν ἔχων καὶ ἱεροσύνην.—Подробнѣе развиваетъ ту же мысль Lomeier (Obss. analyticо didact. ad Luc. xvi, p. 91 sec.—Von Meyer, Blätter für höhere Wahrheit v. vi, p. 88. Bengel: „Богачъ образецъ фарисеевъ, Лазарь—нищихъ духомъ“.—Teelmann, Comm. crit. et theol. in Luc. xvi Amstel. 1695, отчасти сходный съ прочими, толкуетъ иначе: «Богачъ—это іудейскій народъ, но Лазарь прообразуетъ Христа, отверженаго и поруганнаго гордымъ народомъ, нанесшаго грѣхи человѣковъ». Ис. iш, 3—5, также и Витринга Erklär. der Parab. p. 939, и Gill, Exp. of the. N. T. in Loc. совпадаетъ съ Август. Quaest Evang. ii, qu. 38.—Ср. Амвросія Exp. in Luc. viii, 15.—По мнѣнію Шлѣйермахера, богачъ это—Иродъ Антипа, обличаемый въ незаконномъ супружествѣ; но еще Тертулліант (Ad Marc. iv 34) въ ст. 18 видѣлъ намекъ на тоже супружество Ирода.—См. Suicer s. v. Lazarus.

⁵⁰) H. De Sto Victore: Non ad caritatem, sed ad elationem doctrinam legis habuit.—Григорій В. Ном. 40, по поводу „круницъ“ отъ богатой трапезы, говорить: „Іудеи по своей гордости не допускали язычниковъ къ знанию закона“.

⁵¹) Феофилактъ: „бѣдный божественною благодатию и мудростью“.

отъ своихъ законодателей, философовъ и поэтовъ. Мы не имѣемъ права ихъ назвать «вовсе безполезными врачами», ибо нравственное состояніе человѣчества безъ нихъ было бы еще гораздо хуже; но они лишь весьма слабо помогали недугамъ своихъ послѣдователей.

Желаніе нищаго насытиться крохами, падающими со стола богача, не находить какого либо соотвѣтствія въ стремлениі язычниковъ удовлетворить свой духовный голодъ отъ трапезы іudeевъ. Это стремленіе могло бы быть, еслибы послѣдніе вѣрно содержали и распространяли истину, согласно своему призванію; но или по неблаговидному способу ея представлениія, или по другимъ причинамъ они не возбуждали этого желанія во сколько нибудь значительномъ большинствѣ, хотя въ дѣйствительности о распространеніи іудейства и о расположениі къ принятію онаго, преимущественно между нѣкоторыми знатными женщинами, неоднократно упоминаютъ римскіе писатели, около времени первыхъ императоровъ⁵²⁾). Жажду истины, которой не находило человѣчество, конечно могли утолить іудеи, еслибы они вѣрно исполняли свое призваніе. Христосъ былъ «чаяніе народовъ»; стремленіе нѣкоторыхъ язычниковъ свергнуть иго господствовавшаго разврата было стремленіемъ христіанскимъ, такъ что скрыто и безсознательно люди желали подчинить свою жизнь истинѣ, храненіе которой было возложено на іудеевъ съ тѣмъ, чтобы они не отказывали въ ней ищущимъ.

Смерть Лазаря и воспріятіе его на лоно Авраама соотвѣтствуютъ окончанію того домостроительства, въ которомъ язычникъ былъ чуждъ обѣтованій, и его рѣшительному введенію «ангелами» или вѣстниками завѣта обѣтованія во всѣ права и преимущества Царствія Божія (1 Петр. 1, 10; Ефес. п. 11—13). Умеръ и богатый, — это конецъ предуготовительному домостроительству, это жизнь язычнику и смерть іудею, который, слѣпо прильшившись къ ветхому, не признаетъ новаго. Кара, постигшая богача, адъ — непреувеличенно выражаетъ тоску его и отчаяніе, ярость и безуміе, — удѣль тѣхъ, которые знали Бога и уже болѣе не хотятъ Его знать. Можетъ ли кто

⁵²⁾ Церк. исторія Неандера т. 1. р. 84.

читать исторію, написанную іудеемъ, о великой, конечной агонії іудейского народа, когда онъ яростно наступалъ на своихъ враговъ и съ сугубою смертельною яростю на самого себя, подобно тому, какъ скорпіонъ въ огненномъ кругѣ на себя самого обращаетъ свое жало,—читать и не чувствовать, что тутъ дѣйствительно совиѣщались всѣ адскія муки? Да и потомъ не были ли іудеи *мучими?* Какую страшную картину состоянія ихъ въ качествѣ богоотступниаго народа представляетъ это истинно пророческое слово (Лев. xxvi, 14—39; Второз. xxvii, 15—68)! Какой скрежетъ зубовъ, какое лютое сердечное бѣшенство были предсказаны Господомъ (Лук. xiii, 28—30) іудейскому народу при видѣ язычниковъ, принятыхъ въ царствіе Божіе, откуда они извергли сами себя ⁵³⁾). Исторія не преминула дополнить эту картину, и средніе вѣка представляютъ кровавыя страницы тѣхъ мученій, которымъ подвергались іудеи.

Подобно тому, какъ богачъ ожидалъ отрады отъ Лазаря, прежде имъ презрѣнаго, такъ іудей ждетъ облегченій для своего виѣшняго состоянія, смягченія условій, въ которыхъ онъ поставленъ, нѣкотораго улучшенія своего гражданскаго быта; ожидаетъ отъ царствъ земныхъ того, что, еслибы и сдѣлано было для него, было бы лишь каплею воды на его изсохшій языкъ. Ибо на немъ тяготѣеть гнѣвъ Божій, и пока не послѣдуетъ умилостивленія, пока онъ не обратится отъ Авраама къ Богу, онъ не найдетъ истиннаго утѣшенія. Нѣтъ ему вожделѣнной отрады. Единственная для него отрада въ томъ, чтобы онъ самъ былъ принятъ въ Царство Божіе, чтобы онъ оплакалъ свою вину и воззрѣль на Того, Кого распиялъ и за Кого страдаетъ. Тогда онъ получитъ много утѣшеній.—Все прочее есть лишь капля на изсохшій языкъ. Въ притчѣ ничто не намекаетъ на будущее время, когда заравняется бездна отдѣляющая іудеевъ отъ обѣтованнаго царства,—но это, по мнѣнію сторонниковъ приведеннаго tolkovaniia, не важно. Въ притчѣ «о злыхъ виноградаряхъ» также умалчивается о будущемъ возвращеніи виноградника первымъ его дѣлателямъ, которое однажде имѣть совершиться (Римл. xi, 26; 2 Кор. ш, 16).

Пять братьевъ богача представляютъ собою всѣхъ тѣхъ, кото-

⁵³⁾ Феофилактъ: „оны пожираются пламенемъ зависти“.

рые, и впредь находясь въ подобномъ положеніи, покушаются употреблять во зло духовные дары и преимущества. Церковь изъ язычниковъ—это Лазарь, принесенный на лоно Авраама; но если она погрѣшаетъ подобно іудейской, славясь своими дарами, а не употребляя ихъ для призванія другихъ къ духовной жизни, съ довольствомъ видя на лонѣ свое мѣсто населеніе, лишенное, кромѣ имени, правъ и благоденствія, а за своими предѣлами миллионы язычниковъ, о сообщеніи которымъ Христова ученія она мало или вовсе не заботится; тогда она походитъ на пятерыхъ братьевъ богача и ей угрожаетъ опасность за грѣхи, подобные его грѣхамъ, подвергнутся той же карѣ. И мы не должны воображать себѣ, что до страшнаго суда эта угроза церкви, забывшей о своемъ высокомъ призваніи, не исполнится; она вдругъ можетъ быть пробуждена отъ своей дремоты неожиданною грозою, можетъ быть потрясена чудеснымъ знаменіемъ, новымъ откровеніемъ, какимъ либо новымъ Лазаремъ, воскресшимъ изъ мертвыхъ и призывающимъ ее къ покаянію. Притча достаточно напоминаетъ ей обѣя долгъ, о ввѣренной ей истинѣ, о талантахъ, которые она должна пріумножить до возвращенія Господа. Съ этой точки зрѣнія она говоритъ намъ какъ язычникамъ въ духѣ строгаго ученія ап. Павла къ новообращеннымъ язычникамъ: «итакъ видиши благость и строгость Божію: строгость къ отпадшимъ, а благость къ тебѣ, если пребудешь въ благости Божіей; иначе и ты будешь отсѣченъ» (Рим. xi, 22).

При такомъ аллегорическомъ толкованіи притчи она не теряетъ своего практическаго достоинства. Слѣдя болѣе употребительному объясненію, изъ нея также можно извлечь назидательное ученіе сынамъ міра сего, выше міра ничему невѣрующимъ,—всѣмъ тѣмъ, которые, за полнотою земныхъ благъ, не сознаютъ крайней бѣдности и нищеты своихъ собратій. Къ этому назидательному для человѣчества уроку она присоединяетъ еще болѣе глубокое назиданіе для церкви, чтобы, пользуясь своими высокими преимуществами, она въ тоже время помнила о духовной бѣдности и нищетѣ тѣхъ, кто не знаетъ Бога и, усиливаясь просвѣтить это незнаніе, не забывала осужденія, грозящаго за нарушение этого долга.

ПРИТЧА ДВАДЦАТЬ СЕДЬМАЯ.

О РАБАХЪ НИЧЕГО НЕ СТОЮЩИХЪ.

Лук. хуп. 7—10.

MНОГО спорили о томъ, какая связь, или есть ли вообще какая связь между этою притчею и непосредственно предшествующимъ ей текстомъ. То и другое мнѣніе имѣло своихъ сторонниковъ: можно указать на объясненіе Августина ¹⁾, очень натянутое впрочемъ и странное. Лучше разсуждаетъ бл. Феофилактъ. Господь, говоритъ онъ, объявилъ здѣсь о великихъ подвигахъ, совершенію которыхъ способствовала Его ученикамъ живая вѣра; но дабы, сознавая ихъ, они не возгордились, Онъ присовокупилъ эту притчу, научая ихъ чрезъ то смиренію ²⁾). По мнѣнію Ольстгаузена, апостолы, слыша о предстоящихъ имъ препятствіяхъ и трудныхъ обязанностяхъ (ст. 1, 2), которая на нихъ возлагались (ст. 3, 4), питали желаніе скрѣйшаго отдохновенія и награды. Господь вразумляетъ ихъ, что ихъ служеніе, трудное или легкое, благопріятное ли, или неблагопріятное, должно быть совершено, что они принадлежали не себѣ, а Ему, и должны были трудиться для Него: благо, если ови найдутъ трудъ пріятнымъ, но еслибы не нашли его такимъ, все же надлежало его окончить. Вместо того, чтобы ожидать награды и отыха отъ трудовъ, они должны брать примѣръ съ раба, который не смотря на то, что цѣлый день трудился усердно, работалъ на полѣ, «пахалъ или пасъ стадо», по возвращеніи домой всетаки принимается за свои домашніе труды. Безъ со мнѣнія эта важная истина скрывается въ притчѣ; но слѣдующее затѣмъ обращеніе: «Господи, умножь въ нась вѣру!» не вяжется съ этимъ толкованіемъ. По нашему мнѣнію, въ этихъ словахъ вовсе не выражается желаніе избавиться отъ возложенного на нихъ служенія, или получить преждевременную награду.

¹⁾ Quaest. Evang. п. 39.²⁾ Каэтанъ: „Апостолы просили Господа: умножь въ нась вѣру, что, должно думать, и получили; а поелику гордость усиливается погубить плоды добрыхъ, дѣлъ, то Иисусъ присоединяетъ охранительную притчу, дабы они, сами познавъ себя, не превозносились“.

Есть и другое толкованіе, отличное отъ этихъ и представляющее совершенно другую связь; оно впервые, кажется, высказано Гроціемъ и подкрѣплено еще сильнѣйшими доводами и поясненіями Венемы ³⁾). Притча, говорять они, вовсе не представляетъ состоянія новозавѣтнаго вѣрующаго или человѣка подъ «совершеннымъ закономъ свободы» (Іак. 1, 25), а рабское состояніе ветхозавѣтныхъ іудеевъ; и такимъ образомъ она вытекаетъ изъ предшествующей бесѣды. Ученики просили объ умноженіи вѣры; Господь, склоняясь на ихъ просьбу, возвышаетъ въ то же время цѣну испрашиваемаго ими дара. Цѣна эта возвышена настолько, что всѣ подвиги, предпринятые безъ этого живаго начала послушанія, суть простое раболѣпіе и по справедливости вознаграждаются рабскою мздою: Богъ не благоволить къ такимъ трудамъ, не считаетъ ихъ достойными благодарности, а самихъ дѣлателей именуетъ рабами негодными. Они возражаютъ противъ всякаго другаго толкованія, которое бы ставило отношенія между Христомъ и вѣрующими въ свѣтъ, отличномъ отъ новозавѣтнаго. Правдоподобно ли, спрашиваютъ они, чтобъ милосердый Господь, сказавъ: «Я ужъ не называю васъ рабами.., Я назвалъ васъ друзьями», какъ будто возлагаетъ на нихъ прежнее иго рабства, поставляетъ ихъ не въ сыновнія, а въ рабскія къ Себѣ отношенія, заразиѣ объявляя имъ, что, какъ бы они для Него ни потрудились, Онъ не будетъ имъ благодаренъ? Какъ, вопрошаютъ они, согласить это съ духомъ или буквою словъ: «Блаженны рабы тѣ, которыхъ господинъ, пришедши найдетъ бодрствующими; истинно говорю вамъ, онъ препояшется и посадить ихъ, и подходя станетъ служить имъ» (Лук. хп, 37)? Но всѣ эти затрудненія, продолжаютъ они, изчезаютъ, какъ только въ содержаніи притчи будемъ видѣть отношенія іудейскаго народа къ Богу. Они были поставлены на извѣстное дѣло, по окончаніи котораго подобно рабамъ избавились отъ наказанія; они Ѳли, пили и получили свою земную мзду. Но, ограничившись лишь окончаніемъ одной заказной работы ⁴⁾ и исполнивъ ее безъ сердечнаго

³⁾ Diss. sac. p. 262 и сл.

⁴⁾ Оригентъ (In Rom. iii) придаетъ также особенное значеніе термину *тѣ дѣлатахъ ѻнта* (повелѣнная), хотя съ другимъ намѣреніемъ: „пока кто либо дѣлаетъ только то, къ чему онъ обязанъ, т. е. что ему предписано, онъ рабъ не

участія, чуждые любви и ревности или сыновняго духа вѣры, остановясь тамъ, гдѣ позволила ихъ смѣлость, служа ветхой буквѣ, они были бесполезные слуги ($\alpha\chi\rho\epsilon\omega\iota$, inutiles, неключимые); они не заслужили благоволенія своего господина, и не имѣютъ права ждать отъ руки его дальнѣйшихъ знаковъ благоволенія⁵⁾.

Нельзя не одобрить такого остроумнаго объясненія, и тѣмъ не менѣе оно не имѣеть въ себѣ настолько убѣдительности, чтобы заставлять уклоняться ради него отъ обыкновеннаго изложенія толкованія, къ которому мы и перейдемъ, не обходя могущихъ встрѣтиться трудностей. Притча начинается такъ: «*Кто изъ васъ, имѣя раба пашущаго или пасущаго, по возвращеніи его со поля, скажетъ ему: пойди скорѣе, садись за столъ? Напротивъ, не скажетъ ли ему: приготовь мнѣ поужинать и подпоясавшись служи мнѣ, пока буду пить и пить; а потомъ пши и пей самъ!*» Служить подпоясавшись было конечно удобнѣе, и требуя этого отъ рабовъ, господа какбы приказывали имъ приняться за дѣло; отсюда служить подпоясавшись значитъ

ключимый (Лук. xvi, 10). Но когда что либо прибавить къ обязательному труду, тогда онъ уже не есть бесполезный рабъ, а ему будетъ сказано: благій и вѣрный рабъ» (Мате. xxv, 21). Бернардъ, говоря (in Cant. 1, 2) о службѣ, дѣйствительно исполненной, но не ревностно и не радостно, заключаетъ: „въ Евангелии слуга, сдѣлавшій не болѣе того, что ему повелѣно, считается ничего не стоящимъ; и я, можетъ быть, кое какъ исполняю заповѣди, но душа моя какъ земля безводнаѧ“. Ср. Ier. Taylor, The Doctrine and Practice of Repentance 1, 4, 15.

⁵⁾ Гроцій (In loc.) представляетъ богатые материалы въ пользу такого толкованія; мы прибавимъ здѣсь знаменательный аллегорический разсказъ изъ „Пастыря“ Ермы III, sim. 5). Одинъ хозяинъ развелъ виноградникъ и, удаляясь изъ дома, оставилъ и приказалъ своему слугѣ подвязать виноградныя лозы къ подпоркамъ. Но слуга, исполнившій это приказаніе, разсудилъ, что полезно выполоть и окопать виноградъ, и исполнилъ это такъ, что хозяинъ, по возвращеніи своемъ, все нашелъ въ отличномъ порядке. Благодарный слугѣ за то, что этотъ сдѣлалъ болѣе, чѣмъ ему было приказано, онъ рѣшился усыновить его и сдѣлать его сонаследникомъ своему родному сыну. У Сенеки (De Benef. III, 18—28) находимъ сужденіе, подходящее къ настоящему случаю. „Можетъ ли, спрашивается онъ, слуга оказать благодѣяніе своему господину?“ и отвѣчаетъ утвердительно. „Пока онъ исполняетъ обычныя приказанія, должностъ, лежащую на слугѣ (τὰ διαταχθέντα)—это служба; а если онъ дѣлаетъ больше, то оказываетъ благодѣяніе; пріобрѣтая дружеское расположение, онъ уже не рабъ. Все, что выходитъ за предѣлы рабскихъ обязанностей, все что дѣлается не по приказу, а по доброй волѣ, есть благодѣяніе“. Wettstein: „Есть слуги, которые служить рабски, т. е. дѣлаютъ лишь по приказанію, другіе служить по свободному побужденію, какъ дѣти, не ожидающія приказаний, благородно сознавая свой долгъ, предугадывая то, что полезно и пріятно господину. Первыхъ то порицаешь и осуждаешь Христосъ, чтобы поднять учениковъ Своихъ на высшую степень“.

служить рабски⁶). Какое дивное смиреніе показалъ Сынъ Божій въ словахъ (Лук. хп, 37) и въ собственномъ примѣрѣ служенія (Іоан. хш, 4)! «Станетъ ли онъ благодарить раба сего за то, что онъ исполнилъ приказаніе? не думаю. Такъ и вы, когда исполните все повелѣнное вамъ, говорите⁷): мы рабы ничего не стоящіе⁸), потому что сдѣлали, что должны были сдѣлать».

Но возвращаемся къ возраженіямъ Гроція и Венемы. Нельзя не согласиться, что здѣсь вѣрующіе поставляются къ Господу въ болѣе строгія или такъ сказать менѣе благосклонныя отношенія, чѣмъ вообще въ новомъ завѣтѣ. Но послѣднее изреченіе Господа нельзя противопоставлять другому выше приведенному (Лук. хп, 37). Оно скорѣе уравновѣшиваются съ прочими подобными. Богъ можетъ дѣйствовать такъ, но это еще не значитъ, что Онъ непремѣнно будетъ дѣйствовать такъ: по отношенію къ Своимъ вѣрнымъ слугамъ Онъ скорѣе будетъ дѣйствовать другимъ указаніемъ выше способомъ. Строгость къ однімъ не исключаетъ милосердія къ другимъ. Въ смиреніи своемъ мы должны признавать, что Онъ приемлетъ наши подвиги, но въ то же время сознавать, что они будутъ отвергнуты, какъ только возбудятъ наше самодовольство. Сердце каждого человѣка свидѣтельствуетъ, какъ потребно для насъ не терять изъ виду ту и другую сторону истины, дабы въ тѣ часы, когда искушеніе побуждаетъ насъ идти назадъ, бѣжать отъ возложенного на насъ труда, мы чувствовали долгъ на насъ возложенный; что добросовѣстное его исполненіе дѣлаетъ успѣхъ нашъ благопріятнымъ; но во всякомъ случаѣ обязаны помнить, что мы рабы, не имѣмъ права судить волю Господа, но обязаны исполнять Его волю. Благо намъ памятовать объ этомъ и слѣдоватъ путемъ долга въ

⁶) Филонъ (De Vit. Cont. § 9) говоритъ о египетскихъ терапевтахъ: „тѣ, которые должны служить, входять распоясанными и съ распущенными одеждами, дабы они не имѣли на этомъ пиршествѣ вида рабскаго одѣянія“.

⁷) Бенгель: „несчастенъ тотъ, котораго Господь называетъ безполезнымъ рабомъ (Мате. xxv, 30). Счастливъ тотъ, кто самъ называетъ себя такъ“.

⁸) О различіи между ἀχρέος, встрѣчающемся только здѣсь и въ Мате. xxv, 30, и ἄρχετος, встрѣчающемся только въ Филим. ст. 11 см. цитату изъ Тильмана въ нашемъ сочиненіи *Synonyms of the New Testament*, р. 394. Первое имѣть болѣе отрицательный смыслъ, послѣднее—болѣе положительный и худой смыслъ.

ожиданиі времени для труда болѣе радостнаго, для послушанія болѣе сыновняго, нежели рабскаго ⁹). Когда же, исполнивъ какой-либо малый подвигъ, мы считаемъ себя въ правѣ предаться покою, цѣнить свои заслуги, тогда притча подаетъ намъ истинно полезное предостереженіе, ставить въ примѣръ работавшаго цѣлый день пахаря, который снова принимается за домашніе труды и тогда только думаетъ объ отдыхѣ, когда господинъ перестанетъ имѣть нужду въ его услугѣ. Хорошо намъ поучиться у сына Сирахова (хI, 20) «пребывать въ трудѣ своемъ», и пока мы здѣсь, до тѣхъ поръ въ каждомъ оконченномъ трудѣ видѣть ступень къ слѣдующему, имѣющему начаться, и *препоясавшиись служить*. Благо намъ сознавать и исповѣдывать, что, служа Богу, мы не дѣлаемъ Ему милости, но что Онъ ниспосыпаетъ намъ величайшее благодѣяніе, дѣлая насть способными для служенія Ему, что Онъ милостиво принимаетъ нашъ трудъ и, награждая насть, дѣлаетъ единственно по произволенію и по богатству Своей благости, что Онъ придаетъ достоинство дѣлу, кото-раго оно не имѣть; что и въ притчѣ заключается другое основаніе, на которое Онъ можетъ, а мы должны опираться ¹⁰), чтобы подавить въ себѣ всякое движение гордости и тщеславія, всякое покушеніе считать Бога своимъ должникомъ.

Цѣлебнѣйшее средство противъ недуга гордости и тщеславія почерпаемъ мы изъ словъ Господа, которыя Онъ влагаетъ въ уста Своихъ учениковъ, ибо если, *съславши все*, они должны сознаться ¹¹) и говорить: «мы рабы ничего не стоящіе» (Іов. ххп, 2, 3; хххv, 78; Пс. xv, 2), то насколько болѣе и съ какимъ глубочайшимъ смиреніемъ и стыдомъ, по свидѣтельству совѣсти, громко воюющей въ каждомъ человѣкѣ, просвѣщенномъ

⁹) Guerricus (Bernardi Opp. v. II, p. 1028 ad Bened.): „Страхъ, изъ чистой любви проистекающій, не уничтожаетъ радости, но ее оберегаетъ; не разстраиваетъ, а настрояетъ; не производить горечи, а услаждаетъ; такъ что тѣмъ она прочнѣе, тѣмъ умѣреннѣе; тѣмъ искреннѣе, чѣмъ тверже; тѣмъ отраднѣе, чѣмъ святѣе“.

¹⁰) Ambros. Exp. in Luc. viii, 32: „Признавай себя рабомъ, обремененнымъ многими трудами. Не превозносись, что ты именуешься чадомъ Божіимъ. Должно признавать благодать, но не забывать природу. Не хвастаїся, что ты хорошо исполнилъ то, что долженъ былъ исполнить. Служить солнце, повинуется луна, служать ангелы... И мы не отъ самихъ себя должны ожидать славы и не становимъ предвосхищать судъ Божій и предупреждать притворъ суды“.

¹¹) Августинъ: „усердно борясь противъ язвы тщеславія“.

Духомъ Божіимъ, должны сознавать это тѣ, которые не только не исполнили всего имъ предназначенаго, но сдѣлали безчисленныя тяжкія упущенія и не исполнили своего долга ¹²⁾.

ПРИТЧА ДВАДЦАТЬ ОСЬМАЯ.

О НЕПРАВЕДНОМЪ СУДИ.

Лук. xviii, 1—8.

ПРИТЧА эта, предложенная Христомъ ученикамъ, состоять въ тѣснѣйшемъ соотношениі со всѣмъ предшествующимъ предсказаниемъ о времени скорбей, когда самые ученики «пожелаютъ видѣть одинъ изъ дней Сына человѣческаго и не увидѣть» (хуп, 22). Тогда, по глубокознаменательному выражению іудейскихъ ученыхъ, усвоенному нашимъ Господомъ (Мате. xxiv, 8; ср. Иоан. xvi, 21; Рим. vш, 22), начнутся муки рожденія новой твари; а скорби, всегда чувствительныя, ставши болѣзненнѣе чѣмъ когда либо, выставляются побудительною причиною къ непрестанной молитвѣ. «Сказалъ имъ также притчу о томъ, что должно всегда молиться и не унывать», если хотять избѣгнуть мірскихъ искушеній. Итакъ, непрестанная ревностная молитва есть не только долгъ, но и безусловная необходимость; а наставленіе «не унывать» указываетъ намъ на внутреннюю тайну молитвы ¹⁾.

¹²⁾ Каэтанъ: „словами «сдѣлавши все» не говорится, что они хотѣли сдѣлать все, но что если бы они сдѣлали все, даже если бы они и имѣли заслуги тѣхъ, которые дѣлаютъ все приказанное имъ, пусть они всетаки признаютъ себя рабами ничего не стоющими; такъ что a fortiori они должны признавать себя хуже, чѣмъ ничего не стоющими, т. е. должниками, и повинными во многомъ, что они должны были бы сдѣлать или дѣлать“⁴. Англ. церковь въ своемъ 14 чл. воспользовалась этою притчею противъ ученія Римскаго о суперрогації. Ср. Gerhard, Loc. Theoll. loc. xviii, 8, 91.

¹⁾ Златоустъ въ двухъ проповѣдяхъ на эту притчу превосходно выражается о высокомъ достоинствѣ молитвы. Она есть лѣкарство, изгоняющее душевный недугъ—фундаментъ духовнаго зданія; она тоже для души, что первы для тѣла. Человѣкъ безъ молитвы подобенъ рыбѣ, лишенной воды и борющейся со смертью—подобенъ городу безъ стѣнъ, открытому для нападенія; но отъ того, кто воору-

Мы, не обинуясь, думаемъ, что это слово самого Спасителя, а не евангелиста, предпославшаго ихъ въ видѣ предисловія къ изложенной притчѣ. Христосъ произнесъ притчу, и въ тоже время присовокупилъ главное ея содержаніе, т. е. что «должно всегда молиться ²⁾ и не унывать». Но, могутъ спросить, нѣть ли тутъ нѣкотораго преувеличенія? Въ сущности, не допускаеть ли эта заповѣдь широкихъ исключеній? Нѣть, ежели подъ молитвою разумѣть постоянное стремленіе души къ Богу, то для нея конечно бывають часы болѣе сильной и сосредоточенной теплоты, но она не ограничивается этими часами, ибо цѣлая жизнь вѣрующаго, по прекрасному выраженію Оригена, есть одна великая, послѣдовательная молитва, молитва, по выраженію св. Василія, въ которой есть соль, все приправляющая. «Такая душа сознательно привыкшая при всякомъ случаѣ возноситься къ Богу, подобно тому, какъ цвѣтамъ свойственно обращаться къ восходящему солнцу, ощущаетъ присутствіе Бога въ каждомъ явленіи Его могущества; распространяясь и расширяясь, она изливается предъ Нимъ въ чувствахъ благоговѣйной благодарности за всякое и малое благодѣяніе ей ниспосланное... Какая струна ни звучала бы въ этой душѣ, всѣ онѣ настроены для Бога; такая душа часто молится, даже не сознавая своего молитвенного состоянія» ³⁾). Объ этомъ же бл. Августинъ выражаетъ прекрасную мысль, которую онъ почерпнулъ изъ глубины опыта своей христіанской жизни. Такъ, въ одномъ мѣстѣ говоритъ онъ: «не напрасно апостолъ сказалъ: непрестанно молитесь (1 Фессал. v, 17). Можемъ ли мы действительно безпрестанно преклонять колѣна и все тѣло, воздѣвать руки, когда сказано: непрестанно молитесь? Есть другая внутренняя молитва, именно сердечное стремленіе. Что бы ты ни дѣлалъ, если ты сердечно желаешь Господней субботы, не прекращай молитвы. Если же ты желаешь не прекращать молитвы, то не прерывай своего сердечнаго стремленія; твое непрерывное стремленіе есть непрерывный, неумолкающій голосъ: ты умолкнешь, если перестанешь любить; ибо безмолвствуютъ тѣ, о коихъ на-

женъ молитвою, врагъ бѣжитъ какъ ночной татъ отъ воина, надъ постелью котораго повѣшенъ мечъ.

²⁾ Тиринъ: „не смотря на усталость, страхъ и искушеніе“.

³⁾ Donne, Serm. n. On the Purification.

писано: и по причинѣ умноженія беззаконій во многихъ охлаждеть любовь; охлажденіе любви есть молчаніе сердца, жаръ любви есть сердечный вопль»⁴⁾.

Сдѣлавъ это введеніе, объясняющее цѣль притчи, Господь продолжаетъ: «Въ илькоторомъ городѣ былъ судія, который Бога не боялся и людей не стыдился». Всѣ черты обрисовываютъ развращенную, отчаянную непотребность человѣка. «Онъ не боялся Бога». Онъ считалъ за ничто уставы Божіи о святомъ долгѣ судіи, о преступности неправосудія (Исх. xxii, 6, 9; Лев. xix, 15; Втор. 1, 16, 17; 2 Пар. xix, 6, 7). И не только страхъ Божій (это высшее побужденіе было ему незнакомо), но бѣдная и жалкая замѣна этого страха—уваженіе къ мнѣнію свѣта не имѣло надъ нимъ власти. Иные ставятъ себя выше, другіе ниже людскаго суда; онъ былъ изъ числа послѣднихъ, а что всего хуже, онъ самъ предъ собою въ этомъ сознавался (см. ст. 4). И вотъ съ такимъ-то судіею здѣсь сопоставляется Судія міра! Никто не дерзнулъ бы на такое сравненіе! оно было бы дерзостью въ устахъ всякаго другаго, кроме Сына Божія. Со всѣмъ тѣмъ мы должны остеречься отъ покушенія умалять его неправедность, какъ это иѣкоторые дѣлали, прибѣгая къ разнымъ насильтственнымъ построеніямъ⁵⁾. Напротивъ того, чѣмъ хуже мы о немъ думаемъ, тѣмъ болѣе въ притчѣ содержится поощренія для нась, тѣмъ сильнѣ становятся доводы для непрестанного пребыванія въ усердной молитвѣ. Если безсвойственный человѣкъ уступаетъ силъ неотвязныхъ просьбъ, для него ненавистныхъ, то сколь болѣе праведный Богъ склоняется

⁴⁾ August. Enarr. in Ps. xxxviii, 10: „Самое твое желаніе есть твоя молитва, непрестанное желаніе—неумолкающая молитва... Охлажденіе любви есть безмолвіе сердца; жаръ сердечный—это вопль сердца... Въ другомъ мѣстѣ: „Вся жизнь добра го христіанина есть святое желаніе“. Тоже выражено другими словами: Lingua tua ad horam laudat, vita tua semper laudet.—Августинъ (Enarr. in Ps. lxxv, 10): предостерегаетъ отъ такого унынія. „Многіе при началѣ своего обращенія горячо молятся, потомъ охлаждаются, потомъ преаебрегаютъ молитвою, какъ будто они обезпечили себя. Врагъ не дремлетъ, а ты спиши... И такъ не будемъ ослабѣвать въ молитвѣ. Податель медлить, но не лишаетъ.“

⁵⁾ Феофилактъ (in loc.) порицаетъ странную мысль обойти неправосудіе судьи. Ср. псевдо-Аѳанасія De Paraþ. script. qu 30:—Suicer, Thes. s. v. κριτής—Амвросій (Apol. Proph. David. 5) даетъ объясненіе, сближаемое съ притчею Наана, 2 Цар. xii, 1.

къ молитвамъ вѣрующихъ, которыхъ онъ любить⁶). Неправосудность судьи не есть случайная черта для земного образа, подъ которымъ представлена небесная истина,—черта, которую бы можно было опустить; это скорѣе обстоятельство, обдуманно избранное для сильнейшаго представления истины, безъ чего истина эта не была бы столь очевидна.

«Въ томъ же городѣ была илькоторая вдова, и она, приходя къ нему, говорила: защищи меня отъ соперника моего!» Намъ сказано уже о характерѣ судьи, а потому мы можемъ себѣ представить безнадежность просительницы—слабой и вмѣстѣ бѣдной,—слабой настолько, что она не могла побудить его къ правосудію,—бѣдной настолько, что она не имѣла средствъ расположить его въ свою пользу въ тяжбѣ противъ сильного соперника, котораго онъ боялся раздражить. Женское вдовство часто изображается восточными писателями какъ состояніе беспомощное противъ оскорблений и крайне злополучное; притѣсненіе вдовъ и въ Священномъ Писаніи часто ставится въ примѣръ ужаснаго насилия⁷) (Исх. xxii, 22; Втор. x, 18; xxiv, 17; xxvii, 19; Іов. xxii, 9; Ис. 1, 23; Притч. xv, 25; Мал. iii, 5). Состояніе этой вдовицы вѣрно представляеть состояніе церкви гонимой отъ враждебнаго ей міра⁸). Гоненіе это не прекращается,—именно гоненіе отъ враждебнаго элемента, окружающаго отовсюду. Здѣсь разумѣется не только церковь вообще, но и всякая душа въ столкновеніи съ духовными силами враждебными истинѣ. Между тѣмъ избранные, получая первые плоды Духа, внутренно стоянютъ, ожидая своего совершеніаго искупленія. Они здѣсь пред-

⁶) Августинъ (Serm. cxv, 1): „если поэтому тотъ, кто съ ненавистью относился къ ея проосьбѣ, однако же выслушивалъ ее, то какъ, думаете вы, слушаетъ Тотъ, который заставляетъ насъ молиться?“ И Тертулліанъ о неотступной молитвѣ говорить: „Эта неотступность пріятна Богу“. Климентъ также (изд. Поттера, стр. 947): „Богъ радуется, будучи такъ преодолѣваемъ“.

⁷) Napr. Ward, Illustrations of Scripture from the manners and Customs of the Hindus. Тоже Теренцій:

Non, ita me Dii ament, auderet facere haec viduae mulieri,
Quae in me fecit.

(Нѣть, клянусь богами, онъ не посмѣлъ бы отнестись къ вдовѣ, какъ онъ отнесся ко мнѣ).

⁸) August: Enarr. in Ps. CXXXI, 15. „Всякая душа, созидающая себя лишенную всякой помощи кромѣ Божіей, есть вдова... вся церковь есть вдова въ этомъ міре оставленная: если она это чувствуетъ и сознаетъ свое вдовство, тогда ей готова помочь“. Ср. Quaest. Evang, qu. 45;—Ис. LIV, 1—8.

ставлены въ борбѣ съ враждебными силами; какбы находясь подъ гнетомъ ихъ, чувствуя невозможность отъ нихъ избавиться, они громко вопіютъ о помощи, да явится Сынъ человѣческій во славѣ Своей, и восклицаютъ съ пророкомъ: «Если бы ты расторгъ небеса и сошелъ!» (Ис. лхiv, 1). Ибо они знаютъ, что только тогда лукавый падеть и уже не встанетъ болѣе, и церковь на-всегда освободится отъ всѣхъ своихъ враговъ. Мы очень мало по-нимаемъ тѣ вопли обѣ избавленіи, коими исполнены псалмы и пророчество, если ограничиваемъ значеніе ихъ частными вѣ-шними огорченіями, или гоненіями, которымъ подвергаются церковь или ея члены. Сознательно или безсознательно, лестію или на-силемъ міръ *всегда* гонить церковь; сатана непрестанно про-тивоборствуетъ каждому человѣку въ проявленіи его жизни по Богу; молитва избранныхъ есть вопль отъ глубины сердца, когда они въ виду угрожающей опасности взываютъ о сильнейшей помощи, да-бы врагъ не восторжествовалъ надъ ними. Въ притчѣ просьба вдовы: «*защити меня отъ соперника моего*», прекрасно выражаетъ то отношеніе, въ которомъ мы стоимъ ко злу, съ нимъ же боремся;— а грѣхъ, въ насть вошедший, говоритъ ап. Павелъ (Рим. viii), держитъ насть въ рабствѣ. По внушенню Духа Божія, люди научают-ся различать самихъ себя отъ зла имъ присущаго; новая тварь, по этому сходству съ ветхою, должна различать свѣтъ отъ мрака въ душѣ человѣческой,—дабы такимъ образомъ свѣтъ, приведен-ный въ непосредственное соотношеніе съ источникомъ свѣта, могъ разсѣять мракъ и возобладать надъ нимъ. Обновленный человѣкъ, зная, что онъ имѣть врага, различаетъ его отъ самого себя; онъ знаетъ также, что онъ въ силахъ ему противиться и обратить его въ бѣгство; что всякое чуждое надъ нимъ вліяніе есть узурпация, которой праведный Богъ положить конецъ и такимъ образомъ, вмѣстѣ съ вдовицей притчи, онъ восклицаетъ: «*отомсти меня*» или (такъ какъ люди ждутъ отъ суды не мести, а обороны) «*защити меня отъ соперника моего*»; а это не что иное, какъ вседневная молитва: «избави насть отъ лукаваго», отъ того, кто есть источникъ всякаго зла.

«*Но онъ долгое время не хотѣлъ*». Доказывая, что сила притчи заключается въ несходствѣ между праведнымъ Судію міра и этимъ неправеднымъ земнымъ судію, мы не отрицали, что

человѣку Богъ къ несчастію часто кажется неправосуднымъ судіею, не внемлющимъ молитвамъ Своего народа. Даже избранные нетерпѣливо переносятъ свои страданія; они ожидаютъ скорѣшаго избавленія и думаютъ, что непосредственно за молитвою должно слѣдоватъ удовлетвореніе свыше ⁹⁾). Долго (по ихъ измѣренію долговременности) оставленные на произволъ враговъ, въ горнилѣ искушенія, они готовы винить Бога въ жестокости, что Онъ какъ будто за одно съ ихъ гонителями,—не внимаетъ воплямъ удрученного народа; они готовы воскликнуть и дѣйствительно восклицаютъ съ крушимыми бурею учениками: «Учитель, ужели Тебѣ нужды нѣть, что мы погибаемъ?» (Марк. iv, 38). Притча имѣеть цѣлію предупредить такое искушеніе вѣрующихъ въ часы ихъ скорби. Даѣе изложено не то, что судія говорилъ вслухъ, и едва ли то, что онъ говорилъ самъ про себя, но голосъ его сердца, внятный для слуха Божія: ¹⁰⁾ «а послѣ сказа лѣ самъ въ себѣ: хотѣ я и Бога не боясь и людей не стыжусь, но какъ вдова сія не даетъ мнѣ покоя, защищу ее, чтобы она не приходила больше докучать мнѣ» ¹¹⁾). Побуждаемый оказать ей правый судъ, не по какой либо другой причинѣ, а единствено изъ видовъ эгоистическихъ съ цѣлію ограничить свое спокойствіе, которое она непрестанно нарушала докучливыми просьбами, онъ хочетъ наконецъ защитить ее. По такому же побужденію, а не потому, чтобы они были сострадательнѣе своего Господа, ученики просили Его удовлетворить просьбѣ ханаанской женщины: «отпусти ее, потому что она кричитъ за нами» ¹²⁾ (Мате. xv, 23). Внимательно изу-

⁹⁾ August. Enarr. 2-a in Ps. XXXIV, 17.

¹⁰⁾ Бернардъ. „Богъ внемлетъ сердечнымъ помышленіямъ, чего не слышитъ помышляющій“.

¹¹⁾ „Да не до конца приходящи застоитъ ($\delta\pi\omega\pi\alpha\zeta\eta$) мене“. Въ русск.: „что бы она не приходила больше докучать мнѣ“. Гр. $\delta\pi\omega\pi\alpha\zeta\omega$ отъ $\delta\pi\omega\pi\eta$, мѣсто подъ глазами ($\delta\kappa\omega$ и $\delta\phi$) и ударъ въ эту часть лица, производящій синяки; оттуда $\delta\pi\omega\pi\alpha\zeta\omega$, obtundo, contundo, duriter trasto. Ср. Теренцій: ne me obtudas hac de re saepius. Очевидно, какъ слабо глаголь *докучать* выражаетъ значеніе этого греческаго слова. $\delta\pi\omega\pi\alpha\zeta\omega$ μοι τὸ σῶμα 1 Кор. IV, 27: „умершися тѣло мое (въ русск. „смиряю“). Отсюда явствуетъ, какъ озлобляла неправеднаго судью самая просьба бѣдной вдовы.

¹²⁾ На востокѣ и теперь, по свидѣтельству путешественниковъ, бѣдные просители, добиваясь получить какую либо милость, прибѣгаютъ къ такому же сред-

чающіе слово Божіе не преминуть замѣтить нѣкоторое соотношеніе между этой притчей и приведеннымъ чудомъ, взаимно другъ друга объясняющими (Сирах. xxxv, 17).

Остановясь, можетъ быть, на минуту передъ выводомъ полученія, Господь продолжалъ: «*слышите, что говоритъ судья неправедный: Богъ ли не защититъ избранныхъ своихъ, вопиющихъ къ Нему день и ночь, хотя и медлитъ защитить ихъ?*» Въ первой части предложенія удареніе дѣлается на словѣ «неправедный»; въ другой противоположный эпитетъ опущенъ, такъ какъ онъ самъ собою подразумѣвается въ имени Бога. Если «*неправедный судья*» побуждается мольбою дѣлать справедливость, то не защититъ ли своихъ избранныхъ «праведный Богъ?» Затѣмъ въ притчѣ мы видимъ рядъ другихъ сопоставленій: «*избранные*», боголюбимые—и вдова между людьми уничиженная; громкіе вопли первыхъ, неумолкающіе ни днемъ, ни ночью ¹³⁾), и неотступныя слезы послѣдней, сравнительно кратковременныя, пока онъ, наконецъ, не наскучили судьѣ. Избранные будуть услышаны; но эта увѣрѣнность основывается не на ихъ громкихъ и непрерывныхъ вопляхъ, какъ ихъ послѣдней надеждѣ, а на томъ, что они богоизбранные, на что здѣсь преимущественно указано, ¹⁴⁾ какъ на титло, имъ въ особенности принадлежащее; этому соотвѣтствуетъ текстъ Даниила xii, 1: «Въ то время спасутся изъ народа твоего всѣ, которые найдены будутъ записанными въ книгѣ». Долготерпѣніе Божіе примѣняется болѣе къ ожидаемому покаянію грѣшника, здѣсь же выраженіе «*медлитъ*» ¹⁵⁾

сту и осаждаютъ своихъ начальниковъ непрестанными воплями. „Цѣлые околотки (см. Chardin, Travels in Persia), въ случаѣ неурожая или жалобы на жестокости правителей, собираются предъ гаремомъ шаха и безпрерывно вопятъ, покрываясь брошенною надъ головами пылью (1ов. II, 12; Дѣян. XXII, 23); они не удаляются до тѣхъ поръ, пока не выслушаютъ ихъ жалобъ и не высказуютъ о своихъ обидахъ; иногда они бѣгутъ за скачущимъ по городскимъ улицамъ и получаютъ просимое не по милосердію и правосудію правителя, а по его желанию отѣлаться отъ преслѣдующихъ его бѣдниковъ. Burder, Orient illustr. vol. II, p. 382.

¹³⁾ Тертул. переводить греч. *βοῶν* чрезъ *μηγίρε*; въ друг. латин. *clamare*, *vociferare*; въ слав. и русск. „*вопить*“.

¹⁴⁾ Бенгель (in Matt. xxiv, 22): „гдѣ сила искушения превосходитъ обычную силу вѣрующихъ, привносится избраніе“.

¹⁵⁾ Вместо *μαχροθυμου* Тренчъ рекомендуетъ читать *καὶ μαχθροῦμεῖ ἐπ'* *αὐτοῖς*: это различіе подало поводъ къ разнымъ толкованіямъ. Многіе *αὐτοῖς* относили къ притѣнителемъ, надъ которыми совершиено было мщеніе: „не от-

примѣняется къ людскому понятію о медленности и къ ихъ нетерпѣливости, какъ будто Богъ медлитъ защитить народъ Свой (Апокал. vi, 10; Пс. xxxiv, 17; лххш, 10; хсп, 3). Въ самомъ же дѣлѣ Онъ «*подаетъ имъ защиту вскорѣ*», не оставляя ихъ ни на минуту дольше, чѣмъ сколько нужно, среди тяжкихъ искушеній, избавляя ихъ, когда исполняется мѣра ихъ терпѣнія; такъ что между седьмымъ и осмымъ стихомъ кажущееся противорѣчіе совершенно уничтожается. Помощь, по нетерпѣливости человѣка, повидимому медленная, въ самомъ дѣлѣ приходитъ скоро; но вслѣдствіе предвѣденія и промысла Божія о человѣкѣ не можетъ прийти ни на минуту раньше¹⁶). Не во время болѣзни Лазаря, мстить ли Богъ за своихъ избранныхъ, хотя Онъ долготерпѣть къ ихъ притѣснителямъ?» Вольфъ, однакоже, съ основаніемъ возражаетъ: „Христосъ не говорить здѣсь на злыѣ, надѣ которыхими совершено было мишеніе“. Но *μακροθυμέω* не необходимо значить: Я отсрочиваю *наказаніе*, а только именно отсрочиваю, т. е. ожидаю терпѣливо; см. Евр. vi, 15; Іак. v, 7, 8; Іов. vii, 16; Сирахъ. xxxv, 18 (въ греческомъ ххх, 18); какъ хорошо замѣчаетъ Гроцій: „въ этомъ словѣ заключается значеніе отсрочеки, которая насколько полезна должнику, настолько непріятна тому, кто терпитъ несправедливость“. Свицерь (подъ этимъ словомъ) который указалъ правильное значеніе („хотя онъ медленно приступаетъ къ отмщению ихъ“), много говорить хорошаго объ этой притчѣ. Для сравненія можно привести пословицу: „у Бога есть свои часы и есть свои отсрочки“. Гасслеръ (Tüb. Zeitschrift, 1832, pp. 117—125) возражаетъ противъ этого объясненія и находитъ здѣсь описание долготерпѣнія Божія по отношенію къ молящимся Ему въ противопоставленіи съ нетерпѣливою раздраженностью судіи въ отношеніи правъ вдовы: „не отмстить ли Богъ за своихъ избранныхъ, когда Онъ также терпѣливъ по отношенію къ нимъ? не поступилъ ли Онъ съ ними по праву, и тѣмъ больше въ виду того, что ихъ непрестанныя молитвы не раздражаютъ или не угомляютъ Его, какъ просьба вдовы раздражала судію, не возбуждаютъ никакой нетерпѣлости, а только чрезвычайное страданіе въ Его сердцѣ? Вульгата въ своемъ выраженіи: *et patientiam habebit in illis* быть можетъ означаетъ это. Тоже самое Лютеръ: *und sollte Geduld darüber haben?* Толкованіе это не ново. Оно давно уже предложено Гомбергомъ (Parenga p. 146); и Вольфъ (Сигае in loc) такъ обобщаетъ его значеніе: „здѣсь указывается на терпѣніе Божіе въ слушаніи обращенныхъ къ Нему молитвъ избранныхъ, и это сдѣлано, вѣроятно, для противопоставленія принципу неправеднаго судіи, который не выслушивалъ терпѣливо жалобъ вдовы“.

¹⁶⁾ Unger, De Par. Jes. Nat. p. 136 Слова: *μακροθυμόν* и *ἐν τάχει* противопоставляются; первое можетъ быть указывается на людское мнѣніе, второе согласно премудрому совѣту Божію. Ср. Август. Enarr. in. Ps. xci, 6: „то, что кажется тебѣ длиннымъ, въ дѣйствительности коротко; все это быстро проходитъ; что такое долгая жизнь человѣка въ сравненіи съ вѣчностью Бога? Желаешь ли ты жить долго? Посмотри на вѣчность Бога. Ты самъ считаешь свои дни немногими и въ эти немногіе дни хотѣль бы исполнить все. Что такое все? Осужденіе всѣхъ нечестивыхъ, иувѣнчаніе всѣхъ добрыхъ. Хотѣль ли бы ты, чтобы все это исполнилось въ эти твои дни? Богъ исполняетъ ихъ въ свое собственное время. Зачѣмъ ты утруждаешь? Онъ вѣченъ и ожидаетъ; направляй твое сердце къ вѣчности Божіей, и ты будешь съ Нимъ вѣчно“.

но когда уже онъ былъ четверодневенъ, Иисусъ внимаетъ просьбъ его сестеръ и идетъ къ гробу ихъ брата, такъ много Имъ любимаго (Иоан. XI, 6). Ученики напрасно боролись противъ бури, можетъ быть часто обращали взоры свои къ горѣ, гдѣ они оставили своего Господа, но не прежде послѣдней стражи Онъ подалъ имъ столь желанную помощь (Мате. XIV, 24, 25).

Заключительныя слова: «*но Сынъ человѣческій, пришедши, найдетъ ли вѣру на землѣ*»—возбуждаютъ недоумѣніе, такъ какъ повидимому подвергаютъ сомнѣнію успѣхъ всего искупительнаго дѣла¹⁷⁾). Хотя мы имѣемъ и другія основанія вѣрить, что церковь въ послѣднія времена будетъ малочисленна; но здѣсь разумѣется не малое число вѣрующихъ, а уменіе самой вѣры. Бѣдственность и беспомощность положенія будетъ такъ велика, что когда придетъ наконецъ избавителемъ Сынъ человѣческій, то даже и сердца избранныхъ начнутъ изнемогать. Пр. Захарія описываетъ эту позднюю помощь согласно образамъ древней теократіи: «*Іерусалимъ будетъ взять, непріятель ворвется внутрь его стѣнъ, будетъ грабить и разрушать*». Приведенные заключительныя слова объясняются другими словами Господа: «*и если бы не сократились тѣ дни, то не спаслась бы никакая плоть; но ради избранныхъ сократятся тѣ дни*»; «*тогда выступить Господь и ополчится на враговъ и станутъ ноги Его на горѣ Елеонской*» (Захар. XIV, 1—5). Всѣ вспомогательныя средства истощаются, такъ что во-прошаются о Сынѣ человѣческомъ: «*найдетъ ли Онъ вѣру на землѣ*» при своемъ пришествіи, такую вѣру, которая не отчаявается, которая чаетъ узрѣть, не смотря на сгустившійся мракъ, и не престанетъ возбуждать вѣрующихъ къ молитвѣ¹⁸⁾? Слова эти бросаютъ свѣтъ на другія изречения нашего Господа и въ свою очередь уясняются ими; «*избранныхъ же ради*», дабы и ихъ вѣра не изнемогла, «*сократятся тѣ дни*» (Мате. XXIV, 22)¹⁹⁾.

¹⁷⁾ Этимъ защищались донатисты, когда церковь утверждалась противъ нихъ на великомъ числѣ правовѣрныхъ и на своемъ распространеніи по всему свѣту, въ противоположность съ малочисленностю всѣхъ еретиковъ. August. Epist. in Ps. XXXI, 25.

¹⁸⁾ Феофилактъ: „*Вѣра есть основа всякой молитвы*“. August. „*Если изнемогаетъ вѣра, пытается молитва: ибо кто изъ невѣрующихъ молится?*“— Гдѣ придается значеніе слову *тлѣн* (*verum, tamen*).

¹⁹⁾ Витринга такъ толкуетъ смыслъ притчи (Erklär. d. Parab. p. 960 и сл.). „*Неправедный судья есть представитель римскихъ императоровъ; настойчивая*

ПРИТЧА ДВАДЦАТЬ ДЕВЯТАЯ.

О ФАРИСЕЕ И МЫТАРЬ.

Лук. XVIII, 9—14.

ВЪ ЭТОЙ притчѣ, какъ и въ притчѣ о богачѣ и Лазарѣ, некоторые толкователи находятъ пророчество объ отверженіи іудеевъ и о принятіи язычниковъ въ царство Божій благодати, причемъ фарисей служить представителемъ того народа, который въ немъ видѣлъ олицетвореніе своего идеала, а мытарь язычниковъ, которыхъ обыкновенно ставили на ряду съ сословіемъ этихъ ненавистныхъ слугъ римскаго владычества. Въ одномъ они видятъ іudeя, хвалящагося своими собственными заслугами, горделиво превозносящагося ими, но за свою гордость и самооправданіе лишенаго участія въ Божій праведности; въ другомъ — язычника, смиренно сознающаго свое недостоинство, кающагося въ своихъ грѣхахъ и получающаго благодать, которой былъ лишенъ іудей¹). Пока защитники этого толкованія не прощираютъ своихъ видовъ далѣе того, что іудей и язычникъ въ широкихъ размѣрахъ уясняютъ собою торжественная истины, здѣсь преподанныя, съ ними можно согласиться. Но слова, служащія введеніемъ притчи: «*Онъ сказалъ также къ илькоторымъ, которые уверены были въ себѣ, что они праведны и уничижали другихъ, слѣдующую притчу*», — слова прямо указывающія на ея внутреннее содержаніе, не допускаютъ выше приведеннаго толкованія, если въ нихъ видѣть главную цѣль, съ

вдовы — церковь первыхъ временъ, ищащая ихъ защиты отъ притѣзителей. Впослѣдствіи императоры вияли ея просьбамъ, перестали ее прослѣдовать сами и запретили другимъ. Весьма странно толкуетъ Ириней (ст. 25) и авторъ трактата *De Antichristo*, 37: Вдова есть земной Іерусалимъ, Израиль по плоти, который, забывая о Богѣ, обращается къ неправедному судѣ, т. е. къ антихристу, ненавистнику Бога и человѣковъ (ст. 2), ища помощи противъ Того, Кого она въ задолженіи считаетъ своимъ противникомъ, т. е. Христа.

¹⁾ Такъ Виттинга, Erkl. d. Parab. p. 974; также August. Enarr. in. Ps. lxxiv, 8. Въ обширнѣшемъ значеніи должно подразумѣвать два народа, іудеевъ и язычниковъ. Народъ іудейский это фарисей; язычники это мытарь. Иудеи гордились своими заслугами; язычники каялись въ грѣхахъ. Ср. H. de Sto Victore, Annott. in Luc.

которою была произнесена притча. Вѣдь, кто были эти «*иные*», уверенные въ своей праведности? Конечно не фарисеи и не тѣ, которые благоговѣли предъ ними, ихъ явные приверженцы—большинство іудеевъ. Къ чему было выставлять предъ ними фарисея, молящагося такъ, какъ молился фарисей притчи? Іудеи не нашли бы въ этомъ ничего страннаго; сочли бы такого рода молитву за очень естественную и пристойную. Нѣть, ученикъ, уже оказавшій какіе либо успѣхи въ училищѣ Христа, но подвергавшійся опасности, общей всѣмъ намъ, опасности впасть въ фарисейство, — такой только ученикъ имѣлъ нужду видѣть предъ собою олицетворенный грѣхъ самооправданія, дабы отступить предъ его безобразіемъ; такой только ученикъ могъ узнать въ самомъ себѣ скрытаго фарисея, устрашиться и покаяться ²⁾). Въ комъ либо изъ Своихъ учениковъ и послѣдователей Господь открылъ тайные признаки духовной гордости, всегда сопровождаемые презрѣніемъ къ другимъ, и на помощь такому недугу Онъ приносить эту спасительную притчу.

«Два человека вошли въ храмъ помолиться», — вѣроятно въ урочный часъ молитвы (Лян. ш, 1) — «одинъ фарисей, а другой мытарь»; браминъ и парія — сказалъ бы иной, если бы Евангелие проповѣдывали въ Индіи; — фарисей представитель всѣхъ, которые «очищаются внѣшность чаши и блюда» и вовсе не сознаютъ своей внутренней нечистоты, — не научились молиться «избави меня отъ врага моего», даже не знаютъ, что у нихъ есть врагъ; мытарь — образчикъ всѣхъ тѣхъ, которые восчувствовали невыносимое бремя грѣховъ и прибѣгаютъ къ Тому, Кто одинъ силенъ избавить ихъ отъ этого бремени и отъ проклятія за нарушеніе закона Божія. Христосъ вразумляетъ Своихъ учениковъ, насколько царствіе Божіе ближе къ мытарю, чѣмъ къ самооправдывающемся фарисею и подобнымъ ему; по духу и

²⁾ Gresswell, (Exp. of the Par. v. 14, p. 247) приходитъ къ тому же заключенію. «Съ нравственной точки зрѣнія было ли бы полезно фарисею выставлять вѣрное изображеніе самого себя и своей секты? или какъ можно было надѣяться на исправленіе его коренныхъ пороковъ, каковы бы они ни были, явно обнажая ихъ предъ нимъ самимъ? Такое обличеніе еще болѣе могло его раздражить и оскорбить, а не обратить его къ исправленію; ибо нельзя допустить, чтобы между ними были сторонники самоуниженія и охотно бы сами себя осуждали».

характеру вразумляетъ, что для одного царство это можетъ быть отверзто, а для другаго недоступно³⁾.

«Фарисей, ставъ, молился самъ въ себѣ такъ». Нѣкоторые, забывая объ іудейскомъ и древне-христіанскомъ обычаяхъ, утверждаютъ, что фарисей, моляся стоя, этимъ самымъ уже обнаруживалъ свою гордость. Такое мнѣніе опровергается притчею, потому что смиренный мытарь также молился стоя (ст. 13). Іудеи обыкновенно молились стоя (З Цар. xш, 22; 2 Парал. vi, 12; Матѳ. vi, 5; Мар. xi, 25); въ минуты же особеннаго смиренія, преклоняли колѣна или же простирались наземь (Дан. vi, 10; 2 Пар. iv, 13; Деян. ix, 40; xx, 36; ххі, 5). Церковь заимствовала это, какъ и многое другое въ своихъ виѣшнихъ обрядахъ, отъ синагоги⁴⁾). Молитвенное «стояніе» въ ней было такъ названо по той причинѣ, что христіанскій воинъ стоя отражалъ нападеніе своего духовнаго врага. Въ то же время въ подлинномъ текстѣ слово «стоялъ» соотвѣтствуетъ усиленному выраженію фарисея. Фарисей стоялъ, такъ сказать, въ выдающемся положеніи, такъ что онъ могъ быть всѣми замѣченъ, обратить на себя общее вниманіе своею набожностію (Матѳ. vi, 5⁵). Слова «ставъ, молился самъ въ себѣ»⁶⁾ могутъ быть поставлены и въ иное сочетаніе, а именно *ставеіс πρὸς ἑαυτὸν*, stans scorsum, т. е. ставъ самъ по себѣ, поодаль отъ другихъ:—сепаратистъ по духу и имени⁷), теперь онъ желалъ и виѣшимъ образомъ показать разстояніе между нимъ и другими нечистыми богомольцами (Ис. lxv, 5).

Приступъ его молитвы, повидимому, обѣщаетъ много: «Боже, благодарю Тебя»; ибо фарисеи, по справедливому замѣча-

³⁾ Григорій В. (Мог. xix, 21) сравниваетъ этого фарисея и всѣхъ тѣхъ, которые, торжествуя надъ искушеніями, возносятся и гордятся и гибнутъ отъ своихъ собственныхъ успѣховъ, съ Елеазаромъ, который низложилъ слона и былъ раздавленъ тяжестью его тѣла. 1 Макк. vi, 46.

⁴⁾ См. Bingham, Christ. Antt. xш, 8, 3; Vitrina, De synagoga p. 1105.

⁵⁾ Тиринъ: «фарисей стоя гордо и смѣло (superbo et erecto animo), какъ будто вызывалъ на судъ Бога». Так же єеофилактъ. О смиреніи мытаря ср. Сург. De Orat. Dom. и Амвр. De Off. Minist. i, 18, 70.

⁶⁾ Камеронъ и Капелль въ Critici sacri также не различаютъ *πρὸς ἑαυτὸν* и *καθ' ἑαυτὸν*.

⁷⁾ Исаиха: «фарисей, поставленный поодаль, отдѣленный, чистый». Бернардъ: «онъ воздаетъ благодареніе не за то, что онъ добръ, но за то, что онъ только одинъ добръ, не столько за тѣ добродѣтели, которыми онъ обладаетъ сколько за тѣ пороки, которые онъ видитъ въ другихъ».

нію Гроція, «не отвергаютъ Божієй помощи. Но тѣ, которые допускаютъ это и говорятъ такимъ языкомъ, часто бываютъ неблагодарны, присвоивають заслугу добрыхъ дѣлъ во первыхъ себѣ, а во вторыхъ уже Богу; или же, признавая благодѣяніе вообще, не прибѣгаютъ къ милосердію Божію съ мольбою за свои грѣхи»⁸⁾). Такъ было и съ этимъ фарисеемъ; тогда какъ истинное прошеніе о милосердіи Божіемъ должно неразлучно сопровождаться глубокимъ смиреніемъ, уничиженіемъ и должностнымъ исповѣданіемъ, какъ мало мы остаемся вѣрными этой благодати, какъ глубоко падаемъ, когда съ ея готовою намъ помощію могли бы предохра-

⁸⁾ Интересный анекдотъ передается обѣ авторѣ этихъ словъ, имѣюцій нѣкоторое соотношеніе съ этой притчею. Гроцій, возвратившись въ 1645 году изъ Швеціи въ Голландію, гдѣ онъ предполагалъ провести вечеръ своихъ дней, потерпѣлъ кораблекрушеніе на берегу Померанії. Онъ съ трудомъ прибылъ въ Ростокъ, гдѣ смертельная болѣзнь, вызванная пережитыми трудами и опасностями, дѣйствующа на уже слабое тѣло, одолѣла его. Будучи увѣдомленъ о своей опасности, онъ призвалъ къ себѣ Квисторпа, знаменитаго лютеранскаго богослова, неизвѣстнаго въ исторіи лютеранской церкви. Я предоставлю этому послѣднему передать остальную часть этого разсказа его собственными словами: „я приблизился и нашелъ большаго человѣка почти въ его послѣдней агонії. Я говорилъ съ нимъ и сказалъ, что ничего не было бы мнѣ болѣе пріятнѣмъ, какъ встрѣтить его здоровымъ и побесѣдоватъ съ нимъ. На это онъ отвѣчалъ: Богу такъ угодно было. Затѣмъ я стала увѣщавать его приготовиться къ его благословенному путешествію, признать себя грѣшникомъ и поскорѣеть о своихъ грѣхахъ, и когда въ своей бесѣдѣ я коснулся мытаря, признавшаго себя грѣшникомъ и молившагося, чтобы Богъ умилостивилъ надѣяться на него, онъ отвѣтилъ: я этотъ мытарь. Тогда я продолжалъ и препоручилъ его Христу, помимо котораго нѣть спасенія, и онъ прибавилъ: вся моя надежда лежитъ единственно во Христѣ. Яснѣмъ голосомъ тогда я продиктовалъ понѣмецки ту нѣмецкую молитву, которая начинается словами: „Господи Іисусе Христе, истинный человѣкъ“ и проч., и онъ, сложивъ руки, повторялъ за мною своимъ послѣднимъ дыханіемъ. Когда я кончилъ, то спросилъ его, понялъ ли онъ меня? Онъ отвѣчалъ: хорошо понялъ. Тогда я продолжалъ читать изъ Слова Божія то, что обыкновенно читается находящимся при смерти, и спросилъ его, понялъ ли онъ меня? Онъ отвѣчалъ: я слышу вашъ голосъ, но нахожу затруднительнымъ понимать слова. Сказавъ это, онъ совершенно замолчалъ и немного спустя испустилъ духъ“. Въ виду того, что между Гроціемъ, какъ арминіаниномъ, и Квисторпомъ, какъ лютераниномъ, было большое различіе въ богословскомъ умозрѣніи, интересно замѣтить, какъ въ этотъ торжественный моментъ все раздѣлявшее ихъ было устраниено какъ съ той, такъ и съ другой стороны. Во Христѣ и въ Его благодати, какъ единственной надеждѣ грѣшниковъ, они соединились духомъ между собой; на нее и на нее только указывалъ одинъ, на ней и на неей только покоился другой. Письмо Квисторпа, адресованное не къ Калову, какъ я заявлялъ въ нѣкоторыхъ прежнихъ изданіяхъ, ссылаясь на второстепенныи источникъ, вводившій меня не разъ въ заблужденіе своей неаккуратностью, но къ Тадделю, профессору богословія въ Ростокѣ, перепечатано въ Krabbe, Aus dem kirchl. und wissenchaftl. Leben Rostocks 1863, p. 383.

нить себя отъ паденія. Потому-то быстро исчезаетъ то, что обѣщалъ приступъ его молитвы, такъ какъ благодарностью къ Богу онъ прикрываетъ лишь свое самодовольство; онъ не можетъ благодарить Бога за добро, которое самому себѣ приписываетъ, не оскорбляя и не унижая другихъ за пороки, которые въ нихъ видить или только думаетъ видѣть. Онъ благодарить Бога, но не прямодушно⁹⁾; благодарить Его за то, что находить себя не такимъ какъ *прочие люди*, и видя во всемъ человѣчествѣ два отдѣла, причислять себя къ первому, всякаго же другаго отдаляетъ ко второму. Онъ считаетъ себя выше всякой похвалы, а другихъ ниже всякаго порицанія; эти послѣдніе въ глазахъ его не только не имѣютъ свойственныхъ ему совершенствъ, но они суть «грабители, обидчики, прелюбодѣни», а потомъ, обращая взоръ на мытаря¹⁰⁾), о которомъ конечно онъ ничего не знаетъ кромѣ того, что онъ мытарь, выставляетъ его въ своей молитвѣ, какъ темное полотно, чтобы яркія краски его собственныхъ добродѣтелей явились въ наиболѣе полномъ блескѣ;—находя, можетъ быть, въ глубокомъ сердечномъ сокрушеніи этого человѣка, ударившаго себя въ грудь, во взорахъ его, обращенныхъ долу, подтвержденіе своего надъ нимъ приговора. *Онъ*, благодаря Бога, не имѣть нужды ударять себѣ такимъ образомъ въ грудь и со стыдомъ опускать глаза въ землю.

Такого совершенства достигъ онъ въ соблюденіи всѣхъ заповѣдей второй скрижали. Теперь обращается онъ къ первой скрижали—и въ этой онъ равно не погрѣшилъ: «*Пощусь два раза въ недѣлю*». Въ дѣлѣ богопочтенія онъ подвизается даже сверхдолжно, ревностнѣе закона; Моисей предписалъ одинъ постный день въ году, именуемый великимъ днемъ очищенія¹¹⁾ (Левит. xvi, 29; Числ. xxix, 7); но болѣе набожные іудеи, какими были и хотѣли казаться фарисеи, преимущественно держали два поста еженедѣльно¹²⁾), во второй и пятый день. «*Даю десятую часть*

⁹⁾ Августинъ (Serm. cxv, 3), намекая на пелагіанъ, говоритъ о подобномъ обращеніи: это „благодарность неблагодарнаго“.

¹⁰⁾ Августинъ (Enarr. 1a in Ps. xxx, 2): „это уже не значить превозносить, но поносить“.

¹¹⁾ Потому наз. *ἡ μητεῖα*.

¹²⁾ Недѣля наз. *τὰ σάββατα* или, какъ здѣсь, *τὸ σάββατον* отъ главнѣйшаго дня.

изъ всего, что пріобрѣтаю»¹³⁾). Онъ, второй Іаковъ, дасть обѣть Богу, подобно ветхозавѣтному патріарху: «изъ всего, что Ты, Боже, даруешь мнѣ, я дамъ Тебѣ десятую часть» (Быт. xxvii, 22, ср. xiv, 20). Законъ повелѣвалъ лишь десятину отъ плодовъ или прибыли отъ стада (Числ. xviii, 25; Второз. xiv, 22; Левит. xxvii, 30); а онъ, безъ сомнѣнія, даетъ десятину съ мяты, аниса и тмина (Мате. xxvii, 23), изъ всего, что онъ пріобрѣтаетъ (Тов. 1, 7—8), до самыхъ мелочей, о которыхъ разсуждали даже въ школахъ іудейскихъ, обязательно ли было давать отъ нихъ десятину, или нѣтъ (Ос. xi, 8). Такъ онъ хочетъ сдѣлать Бога своимъ должникомъ, употребляя во зло самую заповѣдь о постѣ и о платѣ десятины, данную людямъ, во первыхъ, для возбужденія въ нихъ чувства внутренней бѣдности и нищеты, а во вторыхъ для напоминанія, что все, что они имѣютъ, происходитъ отъ Бога и должно быть воздано Богу; все это въ душѣ фарисея питало высокомѣріе и гордость. Въ молитвѣ его, если только это можно назвать молитвою, нѣтъ никакого сознанія бѣдности, или исповѣданія грѣховъ¹⁴⁾; «да развѣ онъ безгрѣщенъ, спрашивается Августинъ, и ему не въ чемъ каяться?» — Онъ грѣшенъ, но, по своей строптивости не созиная, куда онъ пришелъ, онъ подобенъ тому больному, который, лежа на столѣ хирурга, показываетъ здоровые члены и скрываетъ поврежденные. Но пусть лучше Богъ закроетъ твои язвы, а не ты самъ: ибо если, стыдясь, ты станешь закрывать ихъ, то врачъ не излечить ихъ. Предоставь Ему закрыть и излечить ихъ; ибо подъ повязкою врача рана исцѣлится, а больной, закрывая ее, старается утаить, отъ кого же? — Отъ Того, Кто все знаетъ»¹⁵⁾...

Презрительное отношеніе фарисея къ его сомолитвеннику

¹³⁾ "Оса κτῶμα, quaе mihi redeunt (qnaecunqе possideo). Собственно регф. κέιτημα, possideo.

¹⁴⁾ August. Serm. ccxc, 6: „Пришелъ ли ты молиться или хвалиться? ты сказалъ, что все у тебя есть, что ты, какъ нуждающійся, ничего не просилъ“. Serm. cxv, 6: „недостаточно молиться Богу; онъ долженъ хвалить самого себя и кроме того оскорблять того, кто молится“. Годе: „это была не столько молитва, въ которой онъ благодарилъ Бога, сколько поздравленіе самому себѣ“.

¹⁵⁾ August. Enarr. in Ps. xxxi, 2, Serm. cccsl, 1: «Фарисей не столько радовался своему здоровью, сколько сравненію съ недугами другихъ. Если, пришедши къ врачу, полезиѣ съ довѣріемъ показать ему чѣмъ ты боленъ, чѣмъ прятать свои раны и хвалиться чужими язвами, такъ возможно было и тому, кто не стыдился открыть свои недуги, получить исцѣленіе». Ср. Златоустъ De Poenit. Hom. II, 4.

тѣмъ сильнѣе возмущаетъ наше нравственное чувство, что въ этомъ послѣднемъ мы видимъ человѣка, въ эту самую минуту вступающаго въ царствіе Божіе, пришедшаго въ храмъ, чтобы въ полнотѣ сокрушенаго сердца, быть можетъ впервые, исповѣдать прошедшіе грѣхи и посреди душевныхъ мукъ возродиться для новой жизни. Какое нравственное безобразіе представляеть безвременное и неумѣстное презрѣніе фарисея, въ дикой дизгармоніи съ пѣснями ангеловъ, привѣтствующихъ въ эту минуту блуднаго, который пропадалъ и нашелся, грѣшника покаявшагося! Обратимся же къ нему: «*Мытарь же, стоя вдали*» (не отъ Бога, конечно, ибо близокъ Господь къ сокрушеннымъ сердцемъ), «*не смѣлъ даже поднять глазъ на небо*», а не только воздѣть руки и обратиться лицемъ (1 Тимоѳ. II, 8; 3 Цар. VIII, 54; Евр. XII, 12; Пс. XXVII, 2) къ жилищу Небеснаго Царя; ибо, подобно блудному сыну, онъ согрѣшилъ противъ неба (Лук. XV, 18) и желалъ бы воскликнуть съ Ездрою (IX, 6): «Господи Боже мой, стыжуся и срамлюсь воздвигнути лице мое къ Тебѣ: яко беззаконія наша умножиша паче главъ нашихъ, и прегрешенія наша возрастоша даже до небесе». Онъ стоялъ «*вдали*», не потому, что былъ новообращенный или язычникъ и не имѣлъ полнаго права стать ближе, но въ благоговѣйномъ страхѣ не смѣлъ приближаться къ святому мѣсту; онъ чувствовалъ, что грѣхи его удалили его отъ Бога, что пока онъ не получитъ прощенія, пока не удостоится помилованія, за которымъ пришелъ, ему нельзя идти далѣе. Сверхъ того, онъ «*ударялъ себя въ грудь*», вѣшній знакъ внутренней скорби и самообвиненія¹⁶⁾ (Наум. II, 7; Лук. XXIII, 48), какъ человѣкъ самъ себя осуждающій, чтобы спастись отъ суда Божія; сознавая, что тягчайшіе удары должны справедливо пасть на главу его и въ тоже время произнося¹⁷⁾: «*Боже, милостивъ буди мнъ грѣшному!*»¹⁸⁾. Какъ

¹⁶⁾ August. Serm. LXVII, 1: „Что значить ударять себя въ грудь, какъ не изображать того, что скрывается въ груди, и явно бичевать себя за тайный грѣхъ?“ Въ др. мѣстѣ: „Что означаетъ человѣкъ кающійся, какъ не человѣкъ негодующаго на самого себя?“ Бенгель: ubi dolor, ibi manus.

¹⁷⁾ Кекеръ (Analecta in loc) обращаетъ здѣсь вниманіе на выразительность ἀλαζθητі: „выразительность слова ἀλαζθηті такова, что оно въ одно и то же время обнимаетъ и указываетъ довлѣющую причину умилостивленія, т. е. кровавое страданіе и смерть Христа“.

¹⁸⁾ Августинъ (In Evang. Joh. tract, 12): „кто исповѣдуетъ свои грѣхи и

фарисей выделялъ себя и считалъ первымъ или даже единственнымъ праведникомъ въ свѣтѣ, такъ мытарь признаетъ себя величайшимъ грѣшникомъ, совмѣстившимъ въ себѣ всѣ беззаконія,—черта характеристическая! ибо кто изъ впервые истинно кающихся можетъ думать, что есть люди болѣе чѣмъ онъ грѣшные?

Мытарь обрѣлъ милость, о которой молился. Молитва его подобно кадильному 旛иміаму вознеслась на небо, а молитва фарисея, подобно дыму, въ глазахъ его разсвѣялась; «ибо Богъ гордынь противится, а смиреннымъ благодать даетъ». «Сказываю вамъ, что сей пошелъ оправданный въ домъ свой болте, не жели тотъ»¹⁹⁾). Не только онъ былъ оправданъ въ тайныхъ неисповѣдимыхъ совѣтахъ Божіихъ, «но пошелъ домой оправданный», съ отраднымъ чувствомъ прощенія, исполнившимъ его сердце, ибо оправданіе Божіе, даруемое грѣшнику есть дѣйствіе переходящее отъ милосерднаго Бога на предметъ Его милосердія. Фарисей между тѣмъ, по окончаніи молитвы, вышелъ изъ храма съ тѣмъ же холоднымъ мертвымъ сердцемъ, съ какимъ вошелъ въ него. Мытарь былъ оправданъ²⁰⁾ не сравнительно только съ фарисеемъ, ибо оправданіе не имѣть степеней; онъ былъ безусловно оправданъ, онъ сталъ праведникомъ предъ Богомъ,—а другой нѣтъ²¹⁾.

обвиняетъ себя въ нихъ, уже дѣйствуетъ въ единеніи съ Богомъ. Богъ обвиняетъ такие грѣхи: если ты также обвиняешь, то ты присоединишься къ Богу. Человѣкъ и грѣшникъ какбы двѣ различныя вещи. Что ты называешьъся человѣкомъ—это дѣло Божіе; что ты называешьъся грѣшникомъ—это дѣло твоего собственного человѣчества. Разрушь свое собственное дѣло, чтобы Богъ могъ дѣлать всецѣло Свое дѣло. Ты долженъ возненавидѣть въ тебѣ свое собственное дѣло и возлюбить въ тебѣ дѣло Божіе». Ср. Serm. xxxvi, 11; Enarr. in Ps. exvi, 5; Enarr. in Ps. xxxix: „синь не пощадилъ самого себя, чтобы Богъ могъ пощадить его; онъ обвинялъ самого себя, чтобы Богъ могъ извинить его; онъ наказывалъ самого себя, чтобы Богъ могъ освободить его“.

¹⁹⁾ Принятымъ членію противопоставляется якобы болѣе правильное и принятое въ позднѣйшихъ изданіяхъ.

²⁰⁾ Должно при этомъ замѣтить терминъ δικαιοσ്യη, „состояніе человѣка, который таковъ быть долженъ; δικαιόω—δικαιοу facio, дѣлаю справедливымъ, честнымъ, какимъ должно быть“. Здѣсь предвосхищается выраженіе ап. Павла δικαιοθάται, которое служить содержаніемъ всего ученія объ оправданіи. Выраженіе это мы находимъ у евангелиста, который былъ сподвижникомъ ап. Павла. См. Holzmann, Die synoptischen Evangelien 1863. стр. 389—491.

²¹⁾ Замѣчательно, что эту самую истину, выраженную въ этой притчѣ, отрицаютъ главнѣйшия римскіе kommentаторы. Такъ Мальдонатъ: „онъ не разумѣеть ни того, что мытарь былъ дѣйствительно оправданъ, или что фарисей былъ дѣйствительно осужденъ, хотя Евѳимій и понимаетъ такъ“. Но онъ могъ бы прибавить

Здѣсь исполнились слова: «алчущихъ исполнилъ благъ, а богатыхъ отпустилъ ни съ чѣмъ» (Лук. I. 53). «Высокъ Господь и смиренного видѣть и гордаго узнаетъ издали» (Пс. 137, 6; Ис. LVI, 15; Іов. V, 11; XI, 14; 1 Петр. V, 5, 6) ²²). Вся притча можетъ быть заключена словами, не въ первые произнесенными Спасителемъ: «Ибо всякий возвышающій самъ себя униженъ будетъ, а унизжающій себя возвысится» ²³) (Лук. XIV, 11; сн. Притч. XXIX, 23). Текстъ этотъ составляетъ прекрасный переходъ къ принесенію дѣтей Спасителю, о чемъ далѣе повѣствуетъ евангелистъ.

ПРИТЧА ТРИДЦАТАЯ.

О МИНАХЪ.

Лук. XIX, 11—27.

MНОГОЕ сюда относящееся уже сказано было въ истолкованіи притчи о талантахъ; тамъ были представлены и доказательства, что это не два различные рассказа одного и того же содержанія, а двѣ разныя притчи. Считая излишнимъ повтореніе, мы кратко приведемъ существеннѣйшее ¹⁾. Для правильнаго разумѣнія этой притчи необходимо вникнуть въ

и болѣе важные авторитеты; напр., Тертулліанъ (Adv. Magis. XIV, 36) утверждаетъ „одинъ ушелъ осужденнымъ, другой оправданнымъ“; а равно Августинъ: „ибо въ фарисеѣ гордость уходитъ изъ храма осужденною, а въ мытарѣ смиреніе предстоитъ предъ лицемъ Божіимъ оправданнымъ“. Римско-католические толкователи мало обращаютъ вниманія на Отцевъ Церкви, когда ученіе ихъ сталкивается съ позднѣйшимъ развитіемъ ихъ доктрины. Нельзя не замѣтить однакоже, что Тертулліанъ въ другомъ мѣстѣ (De Orat. XIII) пишетъ въ другомъ смыслѣ: „мытарь, который молился въ смиреніи и самоуниженіи, не только въ словѣ, но и въ лицахъ ушелъ болѣе оправданный, чѣмъ тотъ высокомѣрный фарисей“.

²²⁾ August. Enarr. in Ps. xxi, 12. „Тотъ превозносился своими добрыми дѣлами; этотъ смирился, разсуждая о своихъ злыхъ дѣлахъ... Богу было угоднѣе смиреніе содѣлавшаго зло, чѣмъ гордость содѣлавшаго добро“.

²³⁾ Августинъ: „вотъ, братія, могущественное чудо. Богъ высоко; ты поднимашся и Онъ улетаетъ отъ тебя; ты смиряешься, и Онъ нисходитъ къ тебѣ“; и объ этомъ фарисеѣ (Enarr. 2^a in Ps. XXXI, 4): „онъ не хотѣлъ смириться исповѣданіемъ своихъ прегрешеній; онъ смиренъ былъ тяжестью дланіи Божіей“.

¹⁾ Златоустъ (in Matth. Hom. 78) ясно различаетъ ихъ. Августинъ (De consensu Evangelistarum) также старался согласить ихъ.

слова, служащія у евангелиста Луки введеніемъ. «Присовокупилъ притчу: ибо Онъ былъ близъ Іерусалима, и они думали, что скоро должно открыться царствіе Божіе». Такимъ образомъ, притча была сказана съ цѣлью умѣрить нетерпѣніе, внушить терпѣливо ожиданіе Христа и поощрить ихъ къ ревностной дѣятельности до времени Его втораго пришествія²⁾). Такова была ея цѣль относительно тѣхъ, которые всецѣло предались своему Господу и содѣлались Его слугами. Но у Него были и другіе слушатели при этомъ случаѣ, не столь искренно къ Нему прильшившіеся,—толпа, дивившаяся Его чудесамъ, привлеченная любопытствомъ или другими подобными побужденіями. Эти послѣдніе, отчасти благонамѣренные и расположенные къ Нему и Его ученію, будучи и въ присутствії Учителя, въ то же время находились въ опасности быть увлеченными общимъ стремленіемъ вѣка и перейти на сторону Его противниковъ, теперь страшило на Него озлобленныхъ. Эта опасность угрожала имъ тѣмъ сильнѣе, что безславная Его смерть могла обмануть ихъ высокія ожиданія. Ихъ-то и касается часть притчи (ст. 14, 27) о гражданахъ, которые не хотѣли имѣть надъ собою царемъ своего соотчича, возненавидѣли его и временно отказались отъ повиновенія ему, когда еще было неизвѣстно, будетъ-ли онъ надъ ними царствовать или нѣтъ, а онъ наконецъ, возвратившись, отмстилъ страшною казнью виновнымъ.

«И такъ сказалъ: искоторый человѣкъ высокаго рода отправлялся въ дальнюю страну, чтобы получить себѣ царство и возвратиться» (ср. Марк. xiii, 34). Въ великой Римской имперіи, гдѣ римскій сенатъ, а потомъ ея императоры, не будучи сами государями, возводили и низводили государей, такія события были не безпримѣрны. Такъ Иродъ великий, сначала бывший не болѣе какъ незначительнымъ начальникомъ въ Іудеѣ, бѣжавшій въ Римъ отъ Антигона, былъ объявленъ, при содѣствіи Антонія, іудейскимъ царемъ³⁾). Точно также сынъ его Ар-

²⁾ Годе: „господствующая идея этой притчи есть время испытания, которое необходимо должно настать между отществиемъ и возвращеніемъ Господа для приготовленія суда, существующаго опредѣлить положеніе каждого человѣка въ состояніи вещей, имѣющемъ послѣдовать за вторымъ пришествіемъ“.

³⁾ Procurator (І. Флавій. Antt. xiv, 9. 2), потомъ стратигъс (xiv, 11, 4), наконецъ вазилеус (xiv, 1, 4, 5. 6; ср. xv, 6. 7).

хелай лично угождалъ Августу, прежде чѣмъ наслѣдоваль власть по смерти своего отца, и уже не съ царскимъ титуломъ, а въ качествѣ народонаачальника, энтарха. Такъ какъ притча эта была произнесена въ Иерихонѣ или близъ самаго города, гдѣ возвышался великолѣпный дворецъ, построенный Архелаемъ, то примѣръ этого послѣдняго самъ собою легко могъ представиться Господу. Исторія представляетъ и другіе примѣры, ибо надъ цивилизованнымъ міромъ, по знаменательному выраженію историка Маккавеевъ, (римляне) «если захотять кому помочь и кого воцарить, тѣ царствуютъ, и кого хотятъ, смѣняютъ» (1 Мак. уш., 13). Что такой претендентъ престола былъ «высокаго рода»⁴⁾,— это очень естественно. Неправдоподобно, чтобы кто либо другой воззимѣлъ столь гордыя надежды, или же могъ представить достаточныя ручательства въ силѣ и прочности своего самодержавія и расположить къ себѣ власть, возводящую его на престолъ. Этотъ эпитетъ совершенно умѣстенъ; ибо кто и по самой плоти могъ считаться столь высокаго происхожденія, какъ не Онъ, Сынъ Авраама, Сынъ Давида (Матѳ. 1. 1), и болѣе всего этого—вѣчный, Единородный Сынъ Божій!

Царство, за полученіемъ котораго отправлялся этотъ человѣкъ высокаго рода, едва ли было, какъ многіе предполагали, другое и отдаленное; правдоподобнѣе, что онъ отправлялся за царскою инвенститурою въ область, гдѣ прежде былъ однимъ изъ знаменитѣйшихъ гражданъ и куда чрезъ нѣкоторый промежутокъ времени онъ возвращается царемъ. Оба предположенія впрочемъ одинаково примѣнимы къ обстоятельствамъ того, кого представляеть это высокоименитое лицо. Онъ отправился для воцаренія на престолъ Своего небеснаго царства и для господства надъ всѣмъ, какъ Сынъ человѣческій (Евр. II, 7, 8; Фил. II, 9—11). Равно истиннымъ можно признать и то, что Онъ отправился торжественно принять царское полномочіе надъ земнымъ царствомъ, которое стяжалъ Свою кровию и которое Онъ потомъ возвратить Себѣ и встрѣбуетъ какъ Свое собственное, какъ престолъ отца Своего Давида, ибо и самая притча указываетъ на это. Высокоименитое лицо идетъ воцариться надъ своими согражданами; иначе не имѣло бы смысла посланіе отъ нихъ: «не хотимъ, чтобы Онъ цар-

⁴⁾ О различіи εὐγενῆς и γενναῖος, благородный и породистый, см. Arist. Rhet. II, 15.

ствовалъ надъ нами». По возвращеніи Его мы находимъ Его въ царскомъ санѣ между тѣми же согражданами; онъ производить царскій судъ, поставляетъ своихъ слугъ надъ пятью и надъ десятю городами (ст. 17—19), имѣть власть надъ жизнью и смертію и повелѣваетъ казнить бунтовщиковъ, отправившихъ вслѣдъ за нимъ дерзкое посольство (ст. 27).

Но до своего отбытия, «призвавъ-же десять рабовъ своихъ⁵⁾ далъ имъ десять мин., и сказалъ имъ: употребляйте⁶⁾ ихъ въ оборотъ, пока я возвращусь» (ст. 13). Сумма, данная въ оборотъ, весьма мала въ сравненіи съ тою, которую у еванг. Матея господинъ ввѣряетъ своимъ слугамъ⁷⁾), уходя въ дальнюю сторону, хотя это не требуетъ особаго толкованія. Какъ замѣчательно это спокойное служеніе, эти мирныя занятія, которымъ должны посвятить себя слуги будущаго царя въ то время, какъ подготовлялся бунтъ. Одинъ скептикъ серьезно спрашиваетъ: «зачѣмъ онъ не роздалъ оружіе слугамъ? Такъ поступить было бы всего естественнѣе при описанныхъ обстоятельствахъ!» Безъ сомнѣнія всего естественнѣе, какъ чувствовалъ и ап. Петръ, когда отсѣкъ ухо раба первосвященника, какъ думали всѣ сражавшіеся противъ міра его же собственнымъ оружиемъ и съ человѣческимъ ожесточеніемъ исполнявшіе дѣло божественнаго правосудія. Такъ папство отождествляло церковь съ свѣтскимъ господствомъ; такова же была мысль ана뱁тистовъ, въ томъ и другомъ случаѣ люди, твердо вѣривши въ непреложное пришествіе царствія Божія, полагали, что оно должно открыться непосредственно (ст. 11) и что они, а не Самъ Христось, даутъ ему вицѣшнюю форму и сущность; тогда какъ они должны бы были видѣть, что они призваны ревностнымъ, но безмолвнымъ

⁵⁾ Кромѣ того, что таковъ смыслъ подлинника, было бы нелѣпо предполагать, что при огромныхъ размѣрахъ хозяйства въ древности и великаго множества рабовъ, которые, какъ говорить Сенека, по своей численности у крупныхъ помѣщиковъ походили на народъ (см. Becker, Gallus, vol. I p. 196), имѣющій право на царское достоинство, имѣть только 10 слугъ.

⁶⁾ „Употребляйте“ есть здѣсь латинизмъ; такъ *occipare* респіламъ, потому что деньги въ промышленности или на процентахъ не лежать праздно; ср. Суд. xvi, 11 и наше сочиненіе Select Glossary, подъ словомъ *occipi*.

⁷⁾ Талантъ равнялся 243 фунтамъ 15 шиллингамъ (1530 рублей); мина—4 фунтамъ 1 шиллингу 3 пенсамъ (25 рублей 50 копѣекъ). (См. the Dict. of Gr. and Rom. Antt. подъ словомъ *Drachma* p. 360).

употребленіемъ своихъ талантовъ, начертать первыя основы этого царства, и такимъ образомъ приготовлять міръ для его проявленія, чemu надлежитъ наступить только тогда, когда самъ царь возвратится во славѣ.

«Но граждане ненавидѣли его, и отправили вслѣдъ за нимъ посольство, сказавъ: не хотимъ, чтобы онъ царствовалъ надъ нами». Слова эти вообще tolkуются такъ, что сограждане его, опасаясь его плановъ, предупреждаютъ его, что если онъ и получить господство надъ ними изъ другихъ рукъ, они не признаютъ его верховенства и своей отъ него зависимости. Но вѣроятнѣе словами этими обозначается посольство, отправленное со стороны гражданъ ко двору, куда и онъ отправился, съ цѣллю предупредить его и противодѣйствовать его домогательствамъ и вообще заявить, какъ нежелательно его воцареніе.— «Не хотимъ, чтобы онъ царствовалъ надъ нами»⁸⁾). Такъ именно іудейская партія чрезъ посланныхъ ею къ имп. Августу обвиняла Архелая и желала воспрепятствовать его вступленію на іудейскій престолъ⁹⁾). Іudeи были сограждане Христа, ибо Онъ по плоти происходилъ отъ сѣмени Авраама (Римл. ix, 5; Иоан. iv, 22), былъ членъ іудейского гражданства; но они Его *ненавидѣли* при жизни до самой смерти; далѣе всѣ гоненія на Его служителей, побіеніе Стефана, усѣченіе главы Іакова, гоненіе на Павла, и всѣ бѣдствія, претерпѣнныя Его приверженцами за Него, все это были посольства мятежниковъ, вслѣдъ за Нимъ отправленныя, скрытыя заявленія о нежеланіи имѣть Его царемъ. До Его отшествія за полученіемъ царства іudeи дважды громко заявляли тоже самое, во первыхъ, взывая къ Пилату: «нѣть у насъ цара кромѣ Кесаря», а потомъ когда они ему внушили: «не пиши царь іудейскій» (Иоан. xix, 21; сн. Дѣян. xvii, 7). Полнѣйшее же исполненіе этихъ словъ находится въ образѣ дѣйствія іудеевъ, по вознесеніи Спасителя, когда они оказывали упорное противоборство Христу въ Его младенчествующей церкви (Дѣян. xii, 3; xiii, 45; xiv, 18; xvii, 5; xviii, 6; xxii, 22; xxiii, 12; 1 Фесс. п, 15).

⁸⁾ Способъ выраженія въ 3-мъ лицѣ: *τοῦτον* выражаетъ пренебреженіе; *πρεσβεῖα* означаетъ скорѣе посольство, чѣмъ посланіе (см. Лук. xiv, 32).

⁹⁾ Ioseph. Antt. xvii, п. 1; B. J. xi, 2, 1.

Если же дать этой притчѣ обширнѣйшій смыслъ и видѣть исполненіе всего въ ней содержащагося не только при разрушеніи Іерусалима, но и въ день страшнаго суда,—такъ какъ она допускаетъ и обширнѣйшее и тѣснѣйшее толкованіе,—тогда этими мятежными гражданами будутъ всѣ язычники и іудеи, которые словомъ или дѣломъ явно отрицали свою покорность Иисусу какъ своему Господу и Царю (отличаясь отъ неизвѣрнаго слуги тѣмъ, что этотъ признаетъ свою подвластность, не отказывается явно отъ повиновенія, но въ своемъ развращенномъ сердцѣ вѣроломно измѣняетъ своему долгу) и посольство ихъ вполнѣ осуществляется въ великомъ богоотступничествѣ послѣдняго вѣка, уже не въ видѣ скрытой измѣны и непокорности Христу, а устами гордо говорящими противъ Него (Апок. XIII, 5, 6; Дан. VII, 25; 2 Фесс. II, 1—10); это будетъ не просто неповиновеніе, а мятежъ, не сопротивленіе его законамъ, а война противъ Господа и Помазанника Его (Пс. II, 2).

Послѣ сказанного въ притчѣ о талантахъ немногое остается объяснить въ стихахъ 15—23. Возвратившееся высокоименитое лицо, а теперь царь, хвалитъ и награждаетъ слугъ, пребывшихъ вѣрными въ его отсутствіе;—караетъ болѣе или менѣе строго тѣхъ, которые пренебрегли удобнымъ случаемъ¹⁰). Награда царская, достойная царского сана: онъ раздастъ города. Въ притчѣ о талантахъ (Мате. XXV, 14—30) господинъ, какъ человѣкъ частный, не присвоиваетъ себѣ власти раздавать своимъ слугамъ столь высокія мѣста. Обѣ притчи, такимъ образомъ, соответствуютъ каждая своей цѣли въ малѣйшихъ подробностяхъ, а это служить новымъ доказательствомъ ихъ первоначального различія. Царственные награды соразмѣрны вѣрности слугъ. Тому, чья мина принесла десять минъ, сказано: «за то, что ты въ маломъ¹¹) былъ вѣренъ, возьми въ управление десять городовъ». тому чья мина принесла пять, дано пять городовъ. Поистинѣ въ

¹⁰) Для примѣра можно указать на способъ дѣйствія Александра по возвращеніи его изъ Индійскаго похода въ Западную Азію, гдѣ многіе изъ оставленныхъ имъ намѣстниковъ считали его погибшимъ (см. Thirwall, Hist. of Greece, vol. VII, p. 62 и слѣд.).

¹¹) Приводимыя Оригеномъ слова (Con. Cels. VIII, 74), *ἐν ἐλαχίστῃ πόλει πιστὸς ἐγένοντο, τῷε καὶ ἐπὶ τὴν μεγάλην, звучать не точнымъ отголоскомъ изреченія Господа.*

этихъ словахъ содержится указаніе на щедрую награду вѣрнымъ и на неусыпную дѣятельность прославленныхъ святыхъ, комментарій на соцарствіе (*сопѣхъ асклебофору*), упоминаемое ап. Павломъ (Рим. viii, 17; 2 Тимоѳ. ii, 12. Откр. ш, 21) ¹²⁾.

О прочихъ семи рабахъ ничего не говорится; но это не даетъ права заключать, что они растратили или растеряли порученную имъ сумму ¹³⁾). Изъ примѣра троихъ напередъ вызванныхъ и получившихъ мзду по заслугамъ, достаточно видно, какъ поступлено и съ другими, о чмъ для краткости умолчено. «*Предстоящіе*», получившіе повелѣніе взять у лѣниваго раба мину ¹⁴⁾ и отдать вѣрнѣшему изъ нихъ, или по крайней мѣрѣ, способнѣшему, суть ангелы, которые, какъ уже было замѣчено, всегда являются исполнителями при описаніи окончательного суда (Мате. xiii, 41; xvi, 27; xxiv, 31; 2 Фесс. i, 7; Иуд. 14; Дан. viii, 10). Удивленное возраженіе нѣкоторыхъ: «*господинъ! у него есть десять минъ*», едва удостоенное опроверженія, обращаетъ наше вниманіе на мнимо несправедливый законъ царствія, гласящій, что бѣдные еще болѣе обѣдняются, а богатые разбогатѣютъ, и въ то же время научаетъ насъ, что это законъ высшей праведности, непреложный законъ небеснаго царствія ¹⁵⁾ (Притч. ix, 8, 10).

¹²⁾ Где: „десять и пять городовъ представляютъ нравственные существа, которые находятся въ состояніи низшаго развитія, но поручены вѣрнымъ въ словѣ для возвышенія ихъ къ ихъ божественному назначению“.

¹³⁾ Амвросій Exp. in Luc. viii, 95. „О прочихъ умалчивается, какъ объ утратившихъ полученное“.

¹⁴⁾ Тренчъ останавливается на употребленіи лѣнивымъ рабомъ своего сударя или *платы* (въ перк. убруса, *сюбдѣрю*, sudarium). Ему надлежало отирать имъ потъ съ лица (Быт. iii 19), а онъ спряталъ въ него *мину* ему данную. Замѣтимъ при томъ, что греч. *αἴρεις ὁ οὐκ ἔθηκας*, — „взялъ его же не положилъ если“, лат. *aupers quod non deposuisti*, перев. съ менышею точностью въ русск. „берешь, чего не клалъ“

¹⁵⁾ Джелаледдинъ, котораго фонъ-Гаммеръ называетъ „величайшимъ религіознымъ поэтомъ новѣйшаго Востока“, даетъ тоже самое изображеніе жизни со всѣми ея силами и благопріятными обстоятельствами подъ видомъ денегъ, которыхъ должны быть выплачены Богу: „о ты! прибышій въ землю бытія, не знаешь, какъ устроится твое прибытіе; изъ дворца шаха ты посланъ былъ его повелѣніемъ по его дѣламъ въ городъ жизни. Тебѣ господинъ твой далъ для доказательства твоей вѣрности сумму жизни, капиталъ въ руки. Забылъ ли ты о вѣренномъ тебѣ таланѣ? Украшенный драгоцѣнными камнями, стоялъ ли ты среди шума рыночнаго? Вместо того, чтобы дремать, иди и покупай товары; покупай драгоцѣнные камни, не мѣняй золота на песокъ; въ часть твоего возвращенія, ты увидишь, что монархъ сидитъ съ открытою въ рукахъ книгой. Что ты получилъ отъ него, онъ строго сочтетъ и потребуетъ отчета, и великое благословеніе или проклятие отъ него получишь ты за свою вѣрность“.

Послѣ похвалы и порицанія, послѣ наградъ и наказанія слугамъ, своимъ подчиненнымъ, онъ приступаетъ къ совершенію казни надъ врагами и всѣми тѣми, которые явно возмутились противъ него и объявили себя не принадлежащими къ его царству (Притч. xx, 8). «*Враговъ же моихъ, тѣхъ, которые не хотѣли, чтобы я царствовалъ надъ ними, приведите сюда, и избейте предо мною.*» Въ бракѣ царскаго сына мщеніе явнымъ врагамъ предшествуетъ карѣ вѣроломнаго друга или слуги (Матѳ. xxii, 7, 11); здѣсь оно слѣдуетъ послѣ. Избіеніе враговъ въ его присутствіи не должно смягчать или ослаблять толкованіемъ, что оно принадлежитъ къ вѣнчаной формѣ притчи, согласно съ обычаями востока или для правдоподобія разсказа (1 Цар. x, 27, хI, 12; Іер. Iп, 10)¹⁶⁾. Оно составляетъ самое ядро притчи. Приведенные слова, дѣйствительно страшныя, безъ страха могутъ быть прилагаемы къ Господу Иисусу, Его неумолимому гнѣву противъ Его враговъ, но только именно противъ Его враговъ, враговъ всякой праведности,—гнѣву, который проявится въ тотъ день, когда милость окончится и начнется судъ безъ милосердія¹⁷⁾ (Іис. Exш, 1—6; Апок. xiv, 10; xix, 11—16; 2 Ѣес. 1, 7—9; Евр. x, 27). Все это нашло уже начальное исполненіе въ разрушеніи Йерусалима и ужасныхъ бѣдствіяхъ, сопровождавшихъ эту годину кары; то было безъ сомнѣнія приближеніе Христа въ Его шествіи на судъ, но полное его совершеніе послѣдуетъ лишь тогда, когда зло богоотступнаго міра, собранное подъ единою главою, въ сокрушениіи его, антихриста и всѣхъ подъ его знамя собравшихся, подвергнется конечному осужденію¹⁸⁾.

¹⁶⁾ Ср. Sueton. Vitellius 14.

¹⁷⁾ Августинъ часто сопоставляетъ этотъ приговоръ съ заключеніемъ притчи о бракѣ царскаго сына, Матѳ. xxii, 13 (Con. Adv. Leg. et Proph. 1, 16; Con. Faust. xxii, 14, 19; xxxii, 7), возражая манихеямъ. Послѣдніе, противополагая строгость, господствующую въ Ветхомъ, кротости Нового Завѣта, выводили, что въ нихъ не было и не могъ быть тотъ же Богъ. Августинъ же указываетъ на любовь Божію къ человѣкамъ въ Ветхомъ и на примѣры строгости въ Новомъ. Манихеямъ оставалось защищаться мнимою интерполяцією въ текстѣ. Къ возраженію Августина можно привести Евр. 1, 13: „*доколѣ положу враговъ твоихъ въ подножіи ногъ твоихъ*“ и служащее къ поясненію этого выраженія Іис. Нав. x, 24.

¹⁸⁾ Когда поэтому Годе говорить: „*стихъ двадцать седьмой*“ представляетъ завершеніе счетовъ Мессии съ іудейскимъ народомъ, какъ стихи 15—26 Его разсчеты съ церковью“, то такое заявленіе нельзя считать исчерпывающимъ весь этотъ предметъ.

Заключимъ немногими словами Томаса Джаксона, знамени-
таго арминианскаго учителя XVII вѣка: «Пусть сколько угодно
въ притчахъ Господа нашего ищутъ сокровенныхъ тайнъ о не-
бесномъ царствѣ; онъ служили и будутъ служить высшими пра-
вилами для насажденія вѣры, и содержаніе ихъ всегда будетъ
драгоцѣннейшимъ предметомъ размышеній для христіанина въ
избранныиѣшіе часы его жизни».



КОНЕЦЪ.