



ДУХОВНАЯ ПРАВЕДНОСТЬ.

Основную сущность евангельского учения составляетъ бого-
сыновня любовь и вѣра. И въ этой сущности евангеліе
оригинально, насколько лишь можетъ быть оригинальнымъ
творческое дѣло личности, интимное переживаніе. Въ во-
просѣ о евангельскомъ богосыновствѣ мы стоимъ всецѣло
на почвѣ евангельского опыта, хотя евангельская исторія,
съ которойю связано ученіе христіанской вѣры, уже имѣеть
внѣшнія ступени. И языкъ, на которомъ изложено это су-
щественное евангельское ученіе, не имѣя ни одного новаго
филологического элемента и оставаясь языкомъ ветхозавѣт-
ной библіи, однако почти не обнаруживаетъ ни одной черты
специфически-еврейского характера, является почти общече-
ловѣческимъ языкомъ. Въ этомъ вопросѣ мы еще не выхо-
димъ изъ сферы религіозной жизни, здѣсь мы скорѣе со-
зерцаемъ внутренній опытъ Сына Божія, чѣмъ слушаемъ
Его ученіе,—скорѣе наблюдаемъ Его собственную религіоз-
ную жизнь, чѣмъ слѣдимъ за Его историческимъ дѣломъ.
Его историческое ученіе дано въ остальныхъ отдѣлахъ еван-
гельского благовѣстія—о духовной праведности, о вѣчной
жизни, о спасеніи и о царствѣ Божіемъ, и въ этихъ от-
дѣлахъ основное зерно евангелія вставляется въ систему
понятій еврейской религіи. Основныя изъ этихъ понятій—
праведность, вѣчная жизнь, спасеніе, царство Божіе—яв-
ляются въ евангельскомъ благовѣстіи формами, которыя
наполняются содержаніемъ евангельского религіознаго опыта
и которая безъ этого содержанія оказываются пустыми фор-
мами. Впрочемъ въ этомъ отношеніи между ними можно
установить нѣкоторую градацию по степени общности и со-
держательности. Наиболѣе общее изъ нихъ, понятіе пар-

ства Божия, обнимающее остальныя, имѣть въ евангельской системѣ наименѣе собственного содержанія; напротивъ, понятіе праведности и вѣчной жизни болѣе пропитаны евангельскимъ содержаніемъ. Отсюда легко сдѣлать выводъ, въ какомъ систематическомъ порядкѣ мы должны размѣстить отдѣлы евангельского ученія. Если евангельскимъ ученіемъ о праведности, вѣчной жизни, спасеніи и царствѣ Божіемъ предполагается евангельскій опытъ богосыновнѣй любви и вѣры, то и болѣе общимъ изъ этихъ понятій, понятіемъ царства Божія, предполагаются отдѣлы о праведности и вѣчной жизни, а изъ послѣднихъ по тѣмъ же основаніямъ долженъ предшествовать отдѣль о праведности.

Въ системѣ евангельского ученія понятіе праведности непосредственно слѣдуетъ за кореннымъ евангельскимъ понятіемъ богосыновства, непосредственно облекаетъ это зерно новозавѣтнаго благовѣстія. Богосыновній опытъ, давая абсолютное содержаніе человѣческой личности, необходимо становится новымъ принципомъ цѣлой жизнедѣятельности, новымъ этическимъ закономъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ религиозно-юридическое понятіе ветхозавѣтнаго закона является рѣшительно чуждымъ евангельскому духу. Все это вмѣстѣ и выливается въ форму ученія о духовной праведности. Здѣсь отправной точкой служитъ специфическое ветхозавѣтное слово, но въ него влагается новое содержаніе, такъ какъ праведность учениковъ евангелія должна превосходить праведность книжниковъ и фарисеевъ. Формула: „вы слышали, что сказано древнимъ, а Я говорю вамъ“,—формула, характеризующая отношеніе всего евангельского ученія къ ветхому завѣту, ближе всего опредѣляетъ отношеніе новозавѣтной праведности къ праведности ветхозавѣтной. Приспособляясь къ ветхозавѣтнымъ понятіямъ, евангеліе обозначаетъ строй жизнедѣятельности сыновъ Божихъ именемъ праведности, но учить, что это не законническая праведность, а праведность какъ плодъ духа ¹⁾.

Отличие новозавѣтной праведности отъ ветхозавѣтной въ томъ, что ветхозавѣтный законъ былъ условнымъ закономъ соціального благоустройства, тогда какъ евангельский принципъ жизнедѣятельности опредѣляетъ вытекающей изъ бого-

¹⁾ Ср. Римл. XIV, 17.

сыновней основы абсолютный характеръ личной жизни. Всѣ ветхозавѣтныя заповѣди устроили порядокъ общественной жизни, всѣ онѣ относились къ формамъ соціального устройства и имѣли единственою цѣлью благо общественного строя, такъ что іудейскій законъ необходимо предполагаетъ данный общественный строй и относится къ личности единственно какъ къ соціальному элементу. Напротивъ, евангельскій принципъ предполагаетъ религіозно-свободную, творчески и извнутри дѣйствующую личность, и всѣ новозавѣтныя заповѣди относятся единственно къ свободной, творчески дѣйствующей личности, отмѣчая тотъ путь, которымъ неизбѣжно долженъ идти человѣкъ съ богосыновнимъ самосознаніемъ. И хотя христіанская любовь не отвлеченная любовь къ Богу, но реальная любовь къ человѣку, и это скрѣпляетъ христіанскую личность съ обществомъ, однако общество для евангельского принципа выступаетъ лишь въ качествѣ объекта личной любви, субъектомъ же, какъ богосыновней любви, такъ и евангельского принципа жизнедѣятельности является свободная личность. Ветхозавѣтный законъ дѣйствовалъ чрезъ общественный строй на личность, новозавѣтный принципъ дѣйствуетъ чрезъ личность на общество. Поэтому неизмѣнныя свойства ветхозавѣтного закона—условность и номистический экстернализмъ. Ветхозавѣтный законъ былъ условнымъ, потому что онъ непосредственно прилагался къ общественнымъ формамъ,—и онъ былъ въ строгомъ смыслѣ закономъ, прокладывалъ путь номистического экстернаизма, потому что являлся для личности виѣшнею заповѣдью, направлялся отъ периферіи личности къ ея центру, котораго никогда не могъ достигнуть. Въ противоположность этому, евангельский принципъ запечатлѣнъ характеромъ абсолютности и не имѣть специфическихъ чертъ законничества: онъ только раскрываетъ абсолютную основу евангельского опыта въ примѣненіи ко всей широтѣ личной жизни, покрываетъ внутреннею абсолютностью всѣ отношения личности, и онъ какъ не прибавляетъ ничего по содержанію къ этой основѣ, такъ и ничего не повелѣваетъ, такъ какъ направляется отъ центра къ периферіи, отъ свободнаго личнаго творчества къ виѣшимъ отношеніямъ.

Итакъ, въ евангельскомъ принципѣ ветхій законъ отво-

дится отъ общества къ личности и возводится къ абсолютности. Въ этомъ не отвлеченое отношение ветхаго завѣта къ евангелію, но таковъ фактическій переходъ отъ первого къ второму. Евангеліе дѣлаетъ послѣдній логическій выводъ изъ ветхаго завѣта, доводить до конца его собственныя начала, додѣлываетъ его, довершаетъ. Оно говоритъ іудеямъ: „вы дѣлаете во имя Божіе то-то и то-то. Но если дѣлать для Бога, то нужно дѣлать безконечно больше. Не нужно останавливаться на половинѣ жертвы, на полупути; нужно доходить до послѣдняго предѣла пути“. Намеки на такую послѣдовательность и искренность были въ самомъ ветхомъ завѣтѣ, но только намеки, и лишь въ лицѣ Христа человѣкъ осмѣлился перешагнуть всякие полупути, всякие компромиссы. Напримеръ. Быт. XII, 1: „Сказалъ Іегова Аврааму: поди изъ земли твоей, отъ родства твоего и изъ дома отца твоего“... Втор. XXXIII, 8, 9: „святый мужъ говоритъ объ отцѣ своемъ и матери своей: я ихъ не видалъ, и братьевъ своихъ не признаетъ и сыновей своихъ не знаетъ“... Евангеліе (Лук. XIV, 26): „если кто приходитъ ко мнѣ, и не возненавидитъ отца своего, и матери, и жены, и дѣтей, и братьевъ и сестеръ, а притомъ и души своей, тотъ не можетъ быть Моимъ ученикомъ“. Или. Быт. XVII, 9—11: „сказалъ Богъ Аврааму: ...вотъ завѣть Мой... обрѣжьте крайнюю плоть вашу“... Втор. X, 16: „обрѣжьте крайнюю плоть сердца вашего“... Евангеліе (Мо. XIX, 12): „есть скопцы, которые сами себя оскопили для царства небеснаго“; (Мо. V, 29—30 пар.): лучше увѣчному войти въ царство Божіе, чѣмъ здоровому—въ геенну. О Христѣ истинно сказано: „пришелъ къ Своимъ и Свои Его не приняли“¹⁾: Онъ сдѣлалъ изъ ветхаго завѣта послѣдніе выводы, которыхъ испугались іудеи, не принявшие Христа. Однако такое отношение новозавѣтнаго принципа къ ветхозавѣтному закону заключаетъ въ себѣ сложность, которую необходимо вскрыть. Приведеніе условно-общественного закона къ личной абсолютности таитъ въ себѣ *reductio ad absurdum*, по крайней мѣрѣ ея возможность. Условность общественного закона служить необходимымъ предположеніемъ какъ законническаго режима, такъ и разумной осуществимости его. Устраненіе условности

¹⁾ Іоан. I, 11.

всегда ведеть къ отмѣнѣ номизма, а въ нѣкоторыхъ случаѣахъ приводить къ очевидному абсурду. Законъ, принявшій абсолютное выраженіе, перестаетъ быть закономъ, и его неосуществимость въ нѣкоторыхъ случаяхъ удостовѣряется наглядною безвыходностью. И этотъ методъ истолкованія ветхозавѣтнаго законничества мы вынуждаемся включить въ сферу плановъ евангельского учченія, такъ что евангельскія заповѣди совмѣстно выражаютъ и абсолютность личнаго принципа и невозможность законнической абсолютности. Детальное изученіе евангельскихъ заповѣдей покажетъ намъ неустранимость этого метода изъ евангельского учченія о праведности.

„Вы слышали, что сказано древнимъ: не убивай; кто же убьетъ, подлежитъ суду“¹⁾). Въ ветхомъ завѣтѣ было сказано: не убивай²⁾, а кто убьетъ человѣка, того должно предать смерти³⁾. Повидимому, строгій ветхозавѣтный законъ болѣе мягкую форму, по которой человѣкоубійца подлежитъ суду, а не смерти, получилъ въ позднѣйшемъ іудаизмѣ, когда іудеи потеряли право исполнять смертные приговоры⁴⁾). Но евангеліе не возстановляетъ только строгость ветхаго завѣта, оно идетъ далѣе: оно запрещаетъ не только убийство, но даже и гнѣвъ, оно запрещаетъ каждому называть кого-нибудь пустымъ человѣкомъ, или безумнымъ, т. е. считать его недостойнымъ человѣческаго отношенія. Въ ветхомъ завѣтѣ убийство трактовалось, какъ соціальное преступленіе, и тамъ требовалась смерть преступника для возстановленія соціальной правды; напротивъ, въ евангеліи заповѣдуется негнѣвливость, какъ безустовное правило личной жизни, личныхъ отношеній человѣка къ человѣку. И въ іудейской письменности гнѣвъ осуждается съ точки зрѣнія житейскаго благоразумія, какъ психическая причина общественной неурядицы⁵⁾), а негнѣвливость предписывается ради соотвѣтствія душевнаго настроенія общественному

¹⁾ Мѳ V, 21.

²⁾ Иех XX, 13

³⁾ Лев XXIV, 21.

⁴⁾ Иоан XVIII, 31.

⁵⁾ Прит III, 30; XII, 16; XIV, 17; XV, 18 XXX, 33; Еккл. VII, 9; I с. С., I, 22—23

строю¹⁾). Не то въ евангелии. Здѣсь негнѣвливость требуется, какъ безусловный принципъ личной дѣятельности: здѣсь изгоняется изъ сердца малѣйшее движеніе гнѣва и не допускается самое ничтожное его обнаруженіе. Психическое волненіе можетъ быть при этомъ ничтожно, и общественной непристойности или неурядицы можетъ не послѣдовать; но съ принципіальной точки зрѣнія получаютъ важность и задержанный внутри гнѣвъ и его обнаруженіе въ словахъ „пустой человѣкъ“ или „безумный“. Евангельское ученіе въ томъ, что каждый сохраняетъ безусловную цѣнность своей личности только въ томъ случаѣ, если безусловно уважаетъ личность всякаго человѣка, а униженіе брата необходимо влечетъ за собою потерю собственного достоинства. Этотъ евангельскій принципъ не количественно усиливаетъ ветхозавѣтную заповѣдь, но измѣняетъ ее качественно, отмѣняетъ присущую ей соціальную условность. Въ ветхомъ завѣтѣ такъ строго запрещалось убийство, что убийца предавался смерти; въ евангелии же запрещается даже убийство убийцы. Ветхозавѣтная заповѣдь не заключала въ себѣ внутренняго противорѣчія, такъ какъ убийца устранился *обществомъ* изъ своей среды; однако она уже таила въ себѣ возможность такого противорѣчія, которое и вскрывается на почвѣ евангельской абсолютности. Съ абсолютной точки зрѣнія заповѣдь обѣ убийствѣ убийцы сама себя отмѣняетъ. Но евангелие не только запрещаетъ убийство убийцы: оно запрещаетъ всякий гнѣвъ, оно запрещаетъ относиться къ кому-нибудь какъ къ пустому человѣку или безумному. Эта абсолютность мало того, что отмѣняетъ условную ветхозавѣтную заповѣдь, но и сама она не можетъ быть выражена въ формѣ закона или заповѣди. Нѣгъ человѣка, который ради закона могъ бы воздержаться отъ малѣйшаго движенія гнѣва или его малѣйшаго обнаруженія. Это возможно только въ качествѣ самороднаго настроенія. Абсолютный законъ о негнѣвливости безусловно не можетъ быть исполненъ,—абсолютная негнѣвливость возможна въ качествѣ свободнаго *принципа*. Такимъ образомъ, эта новозавѣтная заповѣдь совмѣстно и намѣчааетъ абсолютную норму личнаго поведенія и отмѣняетъ форму законничества въ приложеніи къ дѣй-

1) Лев. XIX. 17. 18.

ствующей абсолютной личности. Въ такомъ пониманіи новозавѣтной заповѣди насть укрѣпляетъ сопоставленіе ея съ другими евангельскими фактами. Самъ Христосъ гнѣвался¹⁾,— такъ Онъ произнесъ гнѣвную обличительную рѣчъ на книжниковъ, фарисеевъ, лицемѣровъ, назвалъ Петра сатаною, возглашалъ горе городамъ. Принеся на землю не миръ, но раздѣленіе, возстановляя троихъ противъ двухъ и двоихъ противъ трехъ, отца противъ сына и сына противъ отца²⁾), Онъ и ученикамъ Своимъ рѣшительно заповѣдуетъ возненавидѣть ради Него отца, мать, жену, дѣтей, братьевъ, сестеръ. Безъ такой ненависти никто не можетъ быть Его ученикомъ³⁾. Опять можно замѣтить, что это евангельское требованіе настолько же безусловно, насколько невыполнимо въ качествѣ формального требованія. Наполнившая сердце любовь ко Христу и Его царству можетъ вызвать ненависть къ отцу и матери, дѣтямъ и братьямъ; но ради закона никто не возненавидѣтъ своихъ родныхъ и своихъ дѣтей. Многое важнѣе то, что двѣ заповѣди о ненависти и о ненависти находятся на тѣхъ же страницахъ евангелия. Это одно уже удостовѣряетъ, что ни та ни другая не представляютъ собою формального закона. Правда, пытаются примирить эти заповѣди путемъ механическаго согласованія, взаимнаго ограниченія. Такъ въ заповѣдь о ненависти вставляютъ слово „напрасно“, какъ будто евангелиемъ воспрещается только напрасный гнѣвъ. Но не говоря уже о томъ, что авторитетное чтеніе текста не допускаетъ внесенія въ заповѣдь о ненависти этого слова; не говоря уже о томъ, что абсолютность составляетъ неотъемлемое свойство евангельскихъ заповѣдей,—добавленіе слова „напрасно“ нисколько не помогаетъ дѣлу. Путемъ суживанія заповѣди о ненависти мы никогда не придемъ къ заповѣди о ненависти, хотя бы снова и эту послѣднюю заповѣдь понимали ограниченно, въ смыслѣ не ненависти собственно, а только оставленія своихъ ради Христа⁴⁾, или меньшей любви къ своимъ, чѣмъ любовь ко Христу⁵⁾. Огра-

¹⁾ Ср. Мр. III, 5.

²⁾ Лук. XII, 51—53; Мѳ. X, 34—36

³⁾ Лук XIV, 26.

⁴⁾ Мр. X, 29 30; Мѳ. XIX, 29; Лук XVIII 29, 30

⁵⁾ Мѳ. X, 37

ниченая негибельность или справедливый гибель не то же, что ненависть къ своимъ или оставленіе ихъ ради Христа. Это разнородныя чувства. И ту и другую заповѣдь евангелия нужно принимать абсолютно, прилагая ихъ къ разнымъ отношеніямъ. Какъ обѣ равно абсолютноя, но разнородныя, онѣ умѣщаются на однѣхъ и тѣхъ же евангельскихъ стра-ницахъ. Онѣ пролагаютъ разные пути абсолютной личной жизни, примиряясь въ этой общей абсолютности, но равно не допускаютъ номистического толкованія.

Тотъ же самый методъ истолкованія ветхозавѣтнаго номизма мы видимъ и въ евангельскихъ заповѣдяхъ, о прелюбодріи и о нерасторжимости брака.

Ветхозавѣтный законъ запрещалъ прелюбодѣйство¹⁾. Евангелие же говоритъ, что всякий, кто взглянетъ на женщину съ вожделѣніемъ, уже прелюбодѣйствовалъ съ нею въ сердцѣ своемъ²⁾. Прелюбодѣяніе (*μοιχεία*), нарушеніе супружеской вѣрности, есть всецѣло и исключительно соціальный грѣхъ. Въ позднѣйшемъ іудействѣ грѣхомъ, повидимому, считалось, только фактическое прелюбодѣяніе, но въ ветхозавѣтномъ законодательствѣ мы видимъ запрещеніе и тѣхъ душевныхъ движений, которыя приводятъ къ фактическому прелюбодѣянію,—запрещеніе пожеланія чужой жены³⁾. Сюда присоединяется неодобрение безпорядочной любви въ духѣ житейского благоразумія въ позднѣйшей библейской литературѣ: „отвращай око твое отъ женщины благообразной... стыдись помысла на замужнюю женщину“⁴⁾ и т. д. Однако евангелие не только направляется противъ фарисейского экзегезиса и не только возвставляетъ чистоту ветхозавѣтнаго закона. Ветхозавѣтный законъ, какъ законъ соціальной жизни, имѣетъ единственнымъ своимъ предметомъ процвѣтаніе брачныхъ отношеній: онъ устраниетъ лишь неустройство въ соціальной сторонѣ брака и видитъ въ похоти исключительно психическую причину соціальныхъ неурядицъ въ брачныхъ отношеніяхъ. Самое характеристичное для ветхаго завѣта есть запрещеніе пожеланія чужой жены. Напротивъ, евангелие, устанавливая абсолютную норму личнаго

¹⁾ Исх. XX, 14

²⁾ Мт. V, 27—28

³⁾ Исх. XX, 17

⁴⁾ I. с. С. IX, 8—11; XLI, 26; XLII, 12—13

характера, придаетъ абсолютное выражение ветхозавѣтному закону и вмѣстѣ съ тѣмъ усугубляетъ возможность его применения. Въ ветхомъ завѣтѣ Богъ служилъ народнымъ интересамъ, евангелие же призываетъ человѣка служить одному Богу. Евангелие учить: если для Бога соблюдать цѣломудріе, то недостаточно избѣгать пожеланій чужой жены, ибо это въ собственныхъ интересахъ семьи и народа, но нужно избѣгать всякаго похотливаго пожеланія. Какъ есть скопцы, которые такъ родились, и есть скопцы, которые оскоплены отъ людей; такъ и цѣломудріе для Бога должно быть абсолютнымъ¹⁾). Христосъ не говоритъ: „не смотрите на женщину съ вожделѣніемъ“, ибо это значило бы отмѣнить изначальный законъ человѣческаго рожденія,—Онъ говоритъ: если законъ о цѣломудріи продумать до конца, то уже одинъ похотливый взглядъ на какую бы то ни было женщину будетъ прелюбодѣяніемъ съ законнической точки зрѣнія. Христость не даетъ закона абсолютнаго цѣломудрія,—Онъ только учить, что цѣломудріе для царства небеснаго можетъ быть лишь абсолютнымъ. Абсолютное цѣломудріе въ качествѣ закона немыслимо, такъ какъ ни одинъ человѣкъ, кромѣ скопцовъ, не можетъ ради закона сохранить себя даже отъ похотливыхъ помысловъ при видѣ женщины; но ради царства небеснаго, т. е. по дѣйствію всеобъемлющаго духовнаго блага, подъ вдохновеніемъ всепоглощающей небесной задачи, какого-нибудь Божьяго дѣла, человѣкъ можетъ совершенно забыть о женщинахъ и видѣть въ ней только человѣка. Абсолютное цѣломудріе не есть отдаленный идеалъ, къ которому можно и должно постепенно приближаться въ брачныхъ отношеніяхъ, такъ какъ брачныя отношенія могутъ реализоваться только по вожделѣнію и могутъ регулироваться только относительнымъ цѣломудріемъ: отъ абсолютнаго цѣломудрія къ брачному вожделѣнію и отъ второго къ первому нѣть никакого перехода. Новозавѣтная заповѣдь менѣе всего годна въ качествѣ регулятора брачной жизни.

Наряду съ заповѣдью обѣ абсолютномъ цѣломудріи, евангелие даетъ, въ противоположность ветхозавѣтному закону о разводѣ, иную заповѣдь,—о безусловной нерасторжимости

¹⁾ Мѳ XIX, 12.

брачного союза¹⁾). Въ ветхомъ завѣтѣ²⁾ позволялся, точнѣе сказать—условно повелѣвался разводъ, въ случаѣ ненависти мужа къ женѣ, и законодательство въ этомъ случаѣ имѣло цѣлью воспретить мужу брачныя отношенія съ женою ненавистною, а затѣмъ облегчить и юридически оформить положеніе ненавистной жены; кромѣ того запрещалось снова брать въ жены отпущенную жену. Въ этомъ видѣ заповѣдь о разводѣ вполнѣ умѣстна въ ветхозавѣтномъ законодательствѣ, опредѣлявшемъ благоустройство брака: сожительство съ женою, въ которой мужъ находитъ что-нибудь противное, нарушаетъ искренность брачныхъ сношеній; такая искренность невозможна и въ послѣдствіи, при возстановленіи брака, такъ какъ обида „ненависти“, „противности“ не прощается женою. Въ позднѣйшемъ іудействѣ ветхозавѣтная заповѣдь о разводѣ была понята почти въ томъ смыслѣ, что „человѣку позволительно разводиться съ женою своею по всякой причинѣ“³⁾, такъ что заповѣдь стала прикрытиемъ разврата. Евангелие же не только не допускаетъ развода по всякой причинѣ, но и безусловно воспрещаетъ разводъ, такъ что самыи ветхозавѣтный законъ объявляется компромиссомъ съ человѣческой немощью, уступкой жестокосердію іудеевъ. Въ качествѣ безусловнаго принципа евангелие выставляетъ естественный изначальный законъ муже-женской полноты организма, законъ естественнаго сочетанія мужа и жены въ одну плоть. Разводъ является человѣчески-произвольнымъ вмѣнительствомъ въ это божественное установлѣніе и поэтому онъ неизбѣжно является грѣхомъ. Если законъ брачной связи продумать до конца, если на расторженіе его смотрѣть съ религіозной точки зрењія, *sub specie aeterni*, то всякий разводъ есть прелюбодѣяніе. Всякое расторженіе брачного союза ради новыхъ брачныхъ связей и всякое сочетаніе съ расторгнутыми съ точки зрењія абсолютно понятаго закона есть прелюбодѣяніе. Всякій, разводящійся съ женою своею и женящійся на другой, прелюбодѣйствуетъ⁴⁾; и если жена разведется съ мужемъ своимъ и выйдетъ за другого, прелюбодѣйству-

¹⁾ Мѣ V, 31—32; XIX, 3—9.

²⁾ Втор. XXIV, 1—4 ср. Іер. III, 1; Мат. II, 15—16

³⁾ Мѣ XIX, 3

⁴⁾ Мр. X, 11; Лук. XVI, 18; Мѣ XIX, 9

етъ¹⁾; кто женится на разведенной, тотъ также прелюбодѣйствуетъ²⁾; разводящійся съ женою своею даетъ ей по-водъ, выходя за другого мужа, прелюбодѣйствовать³⁾. Евангелие, такимъ образомъ, вноситъ абсолютность въ брачную жизнь, формулируетъ норму брачныхъ отношеній для абсолютно дѣйствующей личности Но эта абсолютная евангельская заповѣдь, во-первыхъ, есть норма абсолютно дѣйствующей личности, а не законъ, обусловливающій процвѣтаніе семьи, такъ какъ легко видѣть, что эта норма въ лучшемъ случаѣ ничего не даетъ для процвѣтанія семьи, въ нѣкоторыхъ же случаяхъ можетъ превратить семью въ адъ. Во-вторыхъ, эта абсолютная норма не есть именно законъ, такъ какъ абсолютный законъ о нерасторжности брака неисполнимъ уже по тому одному, что теченіе брачной жизни зависитъ не отъ одного лица. Напр. мужъ-христианинъ внесетъ струю абсолютности въ свои брачные отношенія, но она не создастъ фактической нерасторжимости брака, если его оставитъ жена-язычница. Тутъ цѣлая бездна раздѣляетъ ветхозавѣтную условную заповѣдь отъ новозавѣтной абсолютности. Самое главное здѣсь то, что личная абсолютность не имѣеть общественной силы, не простирается на соціальную форму брачныхъ отношеній⁴⁾.

¹⁾ Мр. X, 12.

²⁾ Мѳ V, 32; Лук. XVI, 18.

³⁾ Мѳ V, 32 — Въ виду безспорности главного смысла евангельскихъ заповѣдей, для насть не имѣть большой важности вопросъ о смыслѣ словъ *παρεγκεις λόγου παρεγένεται* въ Мѳ V, 32 и *κινδύνοις ἐπὶ παρεγένεται* въ Мѳ XIX, 9 Повидимому единственно возможное членіе Мѳ V, 32 такое что разводится съ женою своею, тобъ, кромѣ вины (своего) распутства, подаетъ и ей по-водъ прелюбодѣйствовать. Вѣроятно, и Мѳ XIX, 9 нужно читать аналогично что разведется съ женою своею даже не по распутству и женится на другой, тобъ прелюбодѣйствуетъ. Во всякомъ случаѣ нельзя находить въ эпихъ словахъ указанія въ прелюбодѣяніи жены одной изъ причинъ дозволенного развода, которая составила бы исключеніе изъ запрещенія, по необходимости условнаго Тутъ рѣшающее значение имѣеть невозможность (немыслимость) факта добровольнаго оставленія мужемъ жены, которая его уже оставила. О женѣ, оставляющей мужа, идеть рѣчь въ Мр. X, 12. а въ Мѳ. V, 32 и XIX, 9 говорится только о мужѣ. Только о томъ, что походитъ изъ его инициативы, что отъ него зависить Всѧ экзегетическая пугалница происходиттъ отъ того, что современныя понятія о церковномъ бракозаключеніи и бракорасторженіи вносятъ въ евангельский текстъ, гдѣ разумѣются однако только естественный союзъ и фактическое оставление

⁴⁾ Чтобы придать лично-свободной абсолютности соціальную силу, нужно

Двѣ ветхозавѣтныя заповѣди о цѣломудріи и о разводѣ вполнѣ гармонировали между собою, такъ какъ при своей условности обѣ имѣли своимъ предметомъ процвѣтаніе брачной жизни. Напротивъ, двѣ евангельскія заповѣди относительно брачной жизни, изъ которыхъ одна безусловно воспрещаетъ вожделѣніе, а другая также безусловно воспрещаетъ разводъ,—эти двѣ заповѣди діаметрально противоположны одна другой. Онѣ имѣютъ общій, примиряющій ихъ пунктъ, лишь въ своей абсолютности, въ томъ, что обѣ опредѣляютъ *modus* абсолютной личной жизни, прилагаясь къ двумъ разнымъ путямъ; но во всякомъ случаѣ онѣ не могутъ быть приняты въ смыслѣ формального закона. Въ номистическомъ смыслѣ онѣ уничтожаютъ одна другую. Законнически евангеліе не воспрещаетъ вожделѣнія, безъ котораго немыслима брачная связь, и не требуетъ безусловной брачной нерасторжимости. Евангеліе не учитъ тому, какимъ изъ этихъ двухъ путей человѣкъ долженъ устроить свою естественную жизнь и еще менѣе говорить оно о томъ, что эти два пути можно сблизить и даже слить въ одинъ. И хотя естественная жизнь христіанина можетъ быть только цѣломудренnoю, хотя сть евангельскимъ духомъ безусловно непримирамо лижое распутство, несдержанное мечтаніе похотливыхъ взглядовъ на всякую мимоходящую женщину, хотя евангельскую заповѣдь о несмотрѣніи на женщину съ вожделѣніемъ можно разумѣть и въ общемъ смыслѣ цѣломудрія; тѣмъ не менѣе евангельская заповѣдь о цѣломудріи не исчерпывается этимъ обще-этическимъ смысломъ, и нѣтъ никакихъ основаній для взаимно-ограничивающаго сліянія двухъ евангельскихъ заповѣдей. Нелѣпая мысль о совершенно безстрastномъ брачномъ союзѣ; такъ же чужда евангелію, какъ и столь же нелѣпая мысль о церковно-юридическомъ продлениі брака, разрушенного фактически. Евангеліемъ подразумѣваются или фактическое распаденіе семьи или естественный брачный союзъ на почвѣ природной страсти и „изначальнаго“ закона. И если двѣ

обратить ее въ формально-юридической законъ. И когда впервые совершилось это въ церковной исторіи, когда впервые произвѣчалъ церковно-государственный законъ о нерасторжимости брачного союза, съ того момента *ужасъ* повисъ надъ землею

названныя евангельскія заповѣди намѣчаютъ пути личной абсолютности, обнаруживая въѣстѣ съ тѣмъ невозможность безусловности въ сфере номизма, то болѣе прямое выраженіе евангельского духа нужно видѣть не въ заповѣди о цѣломудріи и не въ заповѣди о нерасторжимости брака, а въ заповѣди обѣ оставленіи жены ради евангелія¹⁾. Брачная жизнь для евангелія есть естественная общечеловѣческая брачная жизнь въ полнотѣ природныхъ страстей и соціальныхъ чувствъ, но ради царства Божія, когда позвоетъ Богъ, нужно оставить и жену, какъ отца, мать, дѣтей, братьевъ,— возненавидѣть ихъ.

Разсмотрѣнныя евангельскія заповѣди касаются естественныхъ сторонъ жизни, ся „изначальныхъ“ глубинъ—личной неприкословенности и святости брачнаго союза: онѣ вносятъ человѣческую абсолютность въ природныя нѣдра жизни и выражаютъ совмѣстно какъ логически-религіозную неизбѣжность личной абсолютности, такъ и невозможность безусловнаго номизма. Слѣдующія евангельскія заповѣди относятся къ условнымъ сознательно-свободнымъ формамъ человѣческаго общежитія, къ болѣе поверхностнымъ областямъ жизни, которыя менѣе сопротивляются напору духовной безпредѣльности. Эти заповѣди болѣе рѣшительно намѣчаютъ пути лично-религіозной абсолютности и почти не отг҃няютъ отрицательныхъ результатовъ номистической безпредѣльности. Онѣ звучатъ уже какъ прямая повелѣнія, хотя неизмѣнно обращаются къ лично-религіозному творчеству, не имѣя своею положительною цѣлью общежительнаго строя.

Въ противоположность ветхозавѣтной заповѣди о клятвѣ евангеліе безусловно воспрещаетъ клятву. Ветхій завѣтъ требовалъ клятвы въ видахъ соціального строенія²⁾ и предписывалъ клясться именемъ Іеговы³⁾; но онъ вооружался противъ ложной клятвы и противъ клятвопреступленій⁴⁾. Легко видѣть, что ветхій завѣтъ по вопросу о клятвѣ остается вѣрнымъ соціально-народной ступени, на которой стоитъ ветхозавѣтная религія, такъ какъ для благоустрой-

1) Мр. X, 29. 30; Мѳ. X, 37; XIX, 29; Лук. XIV, 26; XVIII, 29. 30

2) Исх. XXII, 8. 11 (7. 10)

3) Втор. VI, 13

4) Лев. XIX, 12; Чис. XXX, 3; Втор. XXIII, 22—24 (21—23); Мѳ. V, 33

ства общественной жизни требуется огъ членовъ общества не что иное, какъ вѣрность клятвы и вѣрность клятвѣ. Современное Христу іудейство отступало отъ древней практики въ томъ, что, воздерживаясь вообще отъ употребленія имени Іеговы, оно избѣгало и клятвы именемъ Іеговы и избрѣло другія клятвы (клятвенные формулы) — небомъ, землею¹⁾ и пр. Но евангеліе не только отвергаєтъ уловки іудаизма, но и замѣняетъ ветхозавѣтную заповѣдь о вѣрной клятвѣ новымъ безусловнымъ восприненіемъ клятвы²⁾. Евангельская заповѣдь съ совершеннаю ясностью, не допускающею перетолкованій, повторяется у апостола Іакова³⁾. Ветхозавѣтное законодательство было разсчитано на благоустройство общественной жизни, и оно требовало вѣриности клятвы и вѣрности клятвѣ; евангеліе опредѣляетъ жизнь свободной религіозно-творческой личности, и оно безусловно запрещаетъ клятву. Евангеліе не отвѣчаетъ на вопросъ, какъ благоустроить соціальную жизнь; оно опредѣляетъ, каковъ долженъ быть христіанинъ въ своихъ отношеніяхъ къ Богу и къ людямъ, или обществу: «онъ безусловно не можетъ связывать себя клятвою. Съ евангельской точки зреянія религіозная заповѣдь о клятвѣ сама себя уничтожаетъ, такъ какъ религіозная абсолютность не имѣеть соціально-условного примѣненія, не допускаетъ обращенія имени Божія на службу земнымъ интересамъ; но этимъ же сказано, что сама евангельская заповѣдь не можетъ имѣть значенія формального закона, опредѣляющаго общественную жизнь. Евангеліе не обращается къ обществу; оно не говоритъ, что общественная жизнь пойдетъ лучше, если въ соціальныхъ конфликтахъ не будутъ прибѣгать къ клятвѣ. Оно учить, что абсолютное религіозное сознаніе нельзя втиснуть въ условные формы соціальныхъ отношеній, что христіанинъ не можетъ клясться, что нельзя клясться именемъ христіанскаго Бога. Формы общественной жизни должны нормироваться условно и соразмѣряться съ земными интересами, вѣрующій же во всѣхъ своихъ отношеніяхъ поступаетъ по божественному, т. е. абсолютно, религіозное дѣй-

¹⁾ Мт. V, 34—36; XXIII, 16—22

²⁾ Ibid.

³⁾ Іак V, 12

ствіе личности всегда должно быть абсолютнымъ. Жалкая апологетическая теорія христіанской клятвы столь же чужда евангелію, какъ и сектантское усилие поставить абсолютныя нормы для соціального строя.

„Вы слышали, чтò сказано: око за око и зубъ за зубъ“¹⁾. Это буквальное постановліе ветхозавѣтнаго закона²⁾. Безспорно, что ветхозавѣтный законъ о возмездіи опредѣлялъ порядокъ общественного устройства, порядокъ судо-производства. Онъ предписывалъ представителямъ общества во всей строгости, не ослабленной чувствомъ жалости, возвановлять чрезъ *jus talionis* нарушенную общественную правду³⁾. Конечно, въ томъ, что возмездіе предоставлялось обществу, заключались основы для смягченія нравовъ: въ то время какъ обидчику предписывалось покориться строгому закону возмездія⁴⁾, обиженному внушалось, предоставивъ дѣло общественному суду, въ душѣ не таить злобы⁵⁾. Отсюда развивалась ветхозавѣтная житейско-утилитарная проповѣдь о терпѣливомъ несении обидъ и прощениіи ближняго, о подставлениіи ланиты бьющему и пресыщеніи понощенiemъ⁶⁾. Но вся сила въ томъ, что ветхозавѣтный законъ въ своей строгости опредѣлялъ не личное настроение, а общественный строй и положительно требовалъ возмездія. Позднѣйшее іудейство въ древней заповѣди могло находить оправданіе даже для личной мстительности и выво-дило изъ нея то стѣдствіе, что обиженному слѣдуетъ искать судебнай правды. Новая евангельская заповѣдь и отѣкаетъ этуто іудаистической выводъ и разрываетъ самый ветхій законъ. Іудейское законодательство чрезъ судебную правду, чрезъ общественный порядокъ благоустроило личность; Христосъ опредѣляетъ поведение личности въ отношеніи къ обществу, обиженнаго въ отношеніи къ обидчику—безусловнымъ требованіемъ не только немстительности, но и отплаты добромъ за зло. Евангелие воспрещаетъ против-

¹⁾ Мѳ V, 38

²⁾ Иех. XXI, 24

³⁾ Лев. XXIV, 19—21; Втор. XIX, 21

⁴⁾ Иех. XXI, 23—25

⁵⁾ Лев. XIX, 17—18; Втор. XXXII, 35.

⁶⁾ И с. С. XXVIII, 2; Пт Іер. III, 27—30—31; Прит. XXIV, 29 и даже XXV, 22, 23—если готодень врагъ твой, накорми его“ и т. д.

виться злому; оно предписываетъ подставлять лѣвую щеку ударившему въ правую, отдавать рубашку отнимающему верхнюю одежду, давать просящему, не отвращаться отъ хотящаго занять и не требовать назадъ у взявшаго¹). Кратко выражаетъ евангельское ученіе апостолъ Павель: „не буди побѣждёнъ отъ зла, но побѣждай зломъ зла“²). Попытки апологетического тупоумія оправдывать насилие евангеліемъ слишкомъ явно поддѣлываются подъ тонъ мрачной дѣйствительности, чтобы стоило на нихъ останавливаться. Абсолютный характеръ новозавѣтной заповѣди остается безспорнымъ. Нужно только вѣрно понимать ея отношеніе къ общественному строю и личности. Новозавѣтная заповѣдь смыняетъ древній законъ религіозно-общественного возмездія абсолютностью личного отношенія къ обществу. Поэтому несправедливо ограничивать примѣненіе евангельской заповѣди субъективными предѣлами личного настроения, разно примѣнять ее къ общественному строю и къ личности, понимать ее въ смыслѣ запрещенія личной мести и дозволенія законного возмездія и насилия. Это было бы принижениемъ евангельской абсолютности до ветхозавѣтной условности. Нѣтъ, евангельская заповѣдь даетъ абсолютную норму отношеній личности къ обществу. Безъ личности не будетъ точки опоры для абсолютности заповѣди; безъ отношенія къ обществу не дается реального обнаруженія личного содержанія. Говорится объ обидѣ и страданіяхъ исключительно личныхъ, о возмездіи—даже общественному. Абсолютно или по божественному дѣйствующая личность никогда не доведетъ дѣла до общественного возмездія, потому что всегда превосходитъ насилие своимъ добрымъ дѣломъ. Тѣмъ не менѣе столь же несправедливо видѣть въ евангельской заповѣди норму нового общественного строя, видѣть въ ней не только запрещеніе религіозно санкционировать общественную условность, но и отмѣну общественной условности. Евангелие опредѣляетъ отношеніе личности къ обществу, но не опредѣляетъ общественного строя, не отмѣняетъ общественной справедливости. Евангельская заповѣдь

¹ Мк. V, 39—42; Лук. VI, 29—30

² Рим. XII, 21. Впрочемъ, остается подъ сомнѣніемъ, не нужно ли понимать слова апостола въ ветхозавѣтномъ житейско-утилитарномъ смыслѣ.

лишь говоритьъ, что раздѣлаться съ обидчикомъ по закону, по справедливости не будетъ похристіански. Каждому свое—это справедливо, но не божественно, не священно. Давать взаймы—это естественно, но въ этомъ еще неѣтъ христіанства. Помогать истинно нуждающимся, отказывать тунеядцамъ—это очень полезно въ общественномъ отношеніи, но это не похристіански. Христіанская благотворительность безусловна: похристіански благотворять, когда даютъ всякому просящему, никогда не отврашаются отъ, хотящаго занять, не требуютъ взятаго обратно. И такая благотворительность можетъ быть только личнымъ дѣломъ, она не можетъ быть возложена на какую-нибудь кассу, механически открывающуюся предъ всякимъ, кто ее толкнетъ. Христіанство имѣеть въ виду не общественную пользу, а религіозно-свободную личность. Христіанская личность должна быть цѣльною, постѣдовательною и яркою; она должна свѣтить миру, представлять предъ нимъ Отца Небеснаго, представлять Его ¹⁾. Христіанство въ цѣльной личности, а не въ частныхъ дѣлахъ. И открыться такая личность можетъ лишь въ отношеніи къ правовому строю, становясь выше его. Животныхъ нельзя любить христіанской любовью, потому что они не воспринимаютъ, не оцѣниваютъ христіанской абсолютности. Жалѣть животныхъ хорошо, естественно, полезно, но не христіански-свято. И люди бывають какъ свиньи, которымъ нельзя бросать жемчугъ, и какъ псы, которымъ нельзя давать святыни ²⁾: ихъ прежде нужно взвести къ уровню правового строя, къ сознанію общественной правды, и тогда лишь можно разсыпать предъ ними жемчугъ христіанской святыни. Опираясь въ центрѣ на свободу творческой личности, христіанская абсолютность въ периферіи опирается на свободную общественную условность.

Въ связи съ заповѣдью о непротивленіи злуу обычно разсматриваются учение Христа о неосужденіи ближняго: „не судите, и не будете судимы; не осуждайте, и не будете осуждены; прощайте, и будете прощены“ ³⁾. И обѣ этой

¹⁾ Мѳ. V, 13—16.

²⁾ Мѳ. VII, 6.

³⁾ Лук. VII, 37; Мѳ. VII, 1

заповѣди идетъ тотъ же споръ, что и о другихъ. Они думаютъ, что Христость отвергаетъ общественные суды, т. е. понимаютъ заповѣдь Христа въ смыслѣ общественного закона. Другіе утверждаютъ, что евангельская заповѣдь относится къ частному осужденію, къ злословію, и смыслъ ея тотъ, чтобы мы предоставляемъ судъ и осужденіе законной власти, судьямъ. Неправы сторонники первого мнѣнія, ссылающиеся на то, что глаголы *судить* (*κρίνω*) и *осуждать* (*καταδικάζω*) употребляются лишь въ примѣненіи къ законному суду. Нерѣдко въ Новомъ Завѣтѣ эти глаголы употребляются для обозначенія личнаго осужденія¹⁾. И вообще въ евангельскомъ „законодательствѣ“ рѣчь идетъ не о новомъ общественномъ устройствѣ, а о религіозной личности. Но съ другой стороны было бы страннымъ упорствомъ относить слова Христа только къ злословію и пересуживанію и не подводить подъ ихъ приговоръ осужденіе судебнаго. Въ нагорной проповѣди идетъ рѣчь объ общественномъ судѣ, когда заповѣдуется чириться съ соперникомъ (*ἀγτίδικος* – соперникъ на судѣ) по пути къ судѣ²⁾ и уступать верхнюю одежду тому, кто судомъ хочетъ оттягать рубашку³⁾. Въ этихъ мѣстахъ рѣчь идетъ объ отношеніи учениковъ евангелия къ суду въ качествѣ тяжущихся, или подсудимыхъ. Естественно возникаетъ вопросъ объ отношеніи ихъ къ суду въ качествѣ истцовъ или судей. На этотъ вопросъ и дается отвѣтъ въ словахъ: „не судите“. Въ нихъ не отмѣняются общественные суды, въ нихъ говорится объ отношеніи христіанина къ судамъ. Христосъ воспрещаетъ всякое осужденіе ближняго, а не одно только судебнное, но и судебнное осужденіе въ Его словахъ разумѣется. Заповѣдь Христа, какъ относящуюся не къ общественному строю, а къ личности, нужно понимать абсолютно, но не номистически.

„Вы слышали, что сказано: люби ближняго твоего и не навидь врага твоего“⁴⁾. Первая половина этой цитаты взята буквально изъ ветхозавѣтнаго закона, но послѣднихъ словъ въ Ветхомъ Завѣтѣ иѣтъ, и они, вѣроятно, представляютъ

¹⁾ Мк. XII, 7; Іоан. VIII, 15; Римл. XIV, 3.

²⁾ Мк. V, 25

³⁾ Мк. V, 40.

⁴⁾ Мк. V, 43

иудаистическое толкование древняго закона. Это толкование, впрочемъ, вполнѣ согласно съ духомъ ветхаго завѣта. Религіозная любовь въ ветхомъ завѣтѣ вполнѣ совпадала съ естественнымъ чувствомъ патріотизма. Евангеліе же выводитъ ее изъ этихъ узкихъ границъ и требуетъ безграничной любви, дѣлая ее абсолютнымъ содержаніемъ творческой личности¹⁾. Такое свойство евангельской любви съ совершенною ясностью обнаруживаетъ, что она есть принципъ личной жизни, а не законъ общественнаго строя. Поэтому неправы тѣ, которые новозавѣтную заповѣдь о любви сводятъ исключительно къ международному принципу 'космополитизма'. Въ евангеліи указаны всѣ бесспорные признаки личной любви, потому что евангельская любовь ко врагамъ есть благословеніе проклинающихъ, благотвореніе ненавидящихъ, молитва за обижающихъ и гонящихъ, фактическое добродѣланіе безъ надежды на благодарность и безъ ожиданія возврата. Евангельская любовь не есть отвлеченный идея личности государственный принципъ международныхъ отношеній; она есть живое личное чувство. Но неправы и утверждающіе, что въ евангельской заповѣди разумѣются только личные наши враги, что евангельская любовь ограничивается субъективными предѣлами, что заповѣдь эта не имѣеть отношенія къ чувствамъ патріотизма, что патріотизмъ и въ христіанствѣ религіозно санкционируется. Если не подлежитъ сомнѣнію личный характеръ евангельской любви, то столь же стоять выше сомнѣнія антитетическое отношеніе евангельской заповѣди къ национальной ограниченности ветхаго завѣта, отрицательное отношеніе ея къ религіозному освященію естественного патріотического чувства. Евангеліе не противъ патріотизма; оно не говоритъ, что не должно быть войнъ и раздѣленія человѣчества на народности и государства. Оно лишь говоритъ, что религіозное освященіе патріотизма заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, религіозная война есть абсурдъ съ христіанской точки зрѣнія. Религіозное братство переступаетъ национальныя границы, христианинъ не можетъ участвовать въ войнѣ, не можетъ быть христіанского воинства.

Мы изложили евангельское "законодательство" въ отно-

¹⁾ Мт. V. 44 с. Iук. VI. 32 с. 1

шений къ ветхозавѣтному закону. Мы видимъ, что новозавѣтныя заповѣди существенно, а не по формѣ только и не по степени, отличны отъ заповѣдей ветхаго завѣта. Ветхозавѣтныя заповѣди это условныя нормы соціального строя; евангельскій законъ это безусловный принципъ религіозно-свободной личности. Ветхозавѣтныя заповѣди, какъ условныя нормы соціального строя, не то, что количественно усиливается или психически осложняются въ евангеліи, но онѣ здѣсь совершенно теряютъ свою обязательность, т. е. отчѣняются, подобно тому какъ свѣты лампы, поставленной въ комнатѣ, перестаетъ свѣтить тому, кто вышелъ на солнечный просторъ, или юридическая права на участокъ земли теряютъ свой смыслъ для того, кто „наследовалъ всю землю“. Возвращеніе къ ветхозавѣтному методу условно-соціального пригнанія религій было бы отрицаніемъ евангельской заповѣди въ ея существѣ; разстояніе между ветхозавѣтнымъ закономъ и закономъ новозавѣтнымъ безконечно, потому что тамъ все условно, а здѣсь безусловно.

Междудѣмъ новозавѣтное „законодательство“ предваряется въ евангеліи Матѳея словами, которыя имѣють своимъ прямымъ предметомъ уяснить отношеніе Христа къ ветхозавѣтному закону. Христосъ пришелъ не нарушить законъ или пророковъ, но исполнить (*πληρῶσαι*)—Мо. V, 17. Ибо доколѣ не прейдетъ небо и земля, ни одна юта и ни одна черта не прейдетъ изъ закона, пока все исполнится (*γένηται*)—ст. 18. Итакъ кто нарушитъ одну изъ заповѣдей сихъ малѣйшихъ и научить такъ людей, малѣйшимъ наречется въ царствѣ небесномъ; кто же сотворить и научить, тотъ великимъ наречется въ царствѣ небесномъ—ст. 19. Ибо если праведность человѣка не превзойдетъ праведности книжниковъ и фарисеевъ, то онъ не войдетъ въ царство небесное—ст. 20. Смыслъ этихъ словъ, если ихъ взять въ непрерывной связи, представляется совершенно непонятнымъ. Какъ будто внушается мысль, что Христосъ пришелъ исполнить ветхозавѣтный законъ до юты и черточекъ, тогда какъ по существу дѣла мы видимъ въ евангеліи отмѣну ветхозавѣтного закона, по крайней мѣрѣ, въ смыслѣ поглощенія конечнаго въ безконечномъ, условнаго въ безусловномъ: Христосъ конецъ закона ¹⁾). Помимо того, оказы-

¹⁾ Рим. X, 10.

вается неяснымъ соединение стиха 20 съ предшествующимъ посредствомъ союза *ибо*, чтобъ повидимому даетъ основаніе признать, что праведность учениковъ Христовыхъ должна превзойти ветхозавѣтную праведность на пути буквального исполненія малѣйшихъ заповѣдей. Не имѣть усугбѣха попытка нѣкоторыхъ богослововъ разумѣть въ словахъ Христа не ветхозавѣтный законъ, а вѣчный нравственный законъ. Въ исходныхъ пунктахъ евангельского ученія даны ветхозавѣтныя представленія и, хотя въ ветхозавѣтныхъ формахъ евангеліе влагаетъ новое содержаніе, хотя оно даетъ новое ученіе о праведности, царствѣ Божіемъ, вѣчной жизни, но непосредственный и начальный смыслъ этихъ терминовъ коренится въ ветхозавѣтной религії. Такъ, въ частности, евангеліе даетъ новое ученіе и о законѣ, но слово законъ въ евангеліи употребляется въ ветхозавѣтномъ смыслѣ¹⁾. Только такъ и могли его понимать іудеи. Затѣмъ, юта, черта, малѣйшия заповѣди—всѣ эти признаки не примѣнимы къ вѣчному закону, это признаки іудейскаго писаннаго закона. Какъ же нужно понять эти стихи? Посмотримъ, что значитъ исполненіе закона въ ст. 17. Для этого мы обратимся къ одному мѣсту изъ посланія къ Римлянамъ (XIII, 8—10), где любовь названа исполненіемъ закона. Это мѣсто нужно читать по греческому тексту, который не вполнѣ передается въ русскомъ переводѣ²⁾. Особенно неточны слова: „заключаются въ семъ словѣ: люби ближняго твоего, какъ самого себя. Любовь не дѣлаетъ ближнему зла“—*ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀράχει αλαῖται, ἐν τῷ ἀγάπῃ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. η ἀγάπῃ τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἔργάζεται.* Въ нашемъ переводе не передано выраженіе *ἐν τῷ*, которое оказывается безсмысленнымъ повтореніемъ; затѣмъ предложенія: „люби ближняго твоего, какъ самого себя“ и: „любовь не дѣлаетъ ближнему зла“ у насъ не поставлены въ связь, тогда какъ въ греческомъ текстѣ связь

1) Іоан. VII, 19; VIII, 17; XV, 25; Лук. X, 26 и т. д.

2) Не оставайтесь должностными никому ничѣмъ, кроме взаимной любви; ибо любящій другого исполнить законъ. Ибо заповѣди не преображеніствуй, не убивай, не кради, не лжесвидѣтельствуй не пожеяй (чужоё), и вѣдь другія заключаются въ семъ словѣ: люби ближняго твоего, какъ самого себя. Любовь не дѣлаетъ ближнему зла, итакъ любовь есть исполненіе закона

ихъ самая тѣсная. Смыслъ апостольскихъ словъ тоѣ, что, во первыхъ, заповѣдь о любви („люби ближняго твоего, какъ самого себя“) имѣеть два значенія—отрицательное („любовь не дѣлаетъ ближнему зла“) и положительное, такъ какъ любовь не ограничивается недѣланіемъ зла,—она дѣлаетъ добро сверхъ всякой мѣры; во вторыхъ, ветхозавѣтный законъ, состоящій изъ заповѣдей: „не прелюбодѣйствуй“ etc., равняется одной, именно отрицательной части заповѣди о любви, реализуется одною отрицательною стороныю любви, такъ что любовь не только включаетъ въ себя законъ, какъ свою одну сторону, но и исполняетъ, восполняетъ его своею другою стороною. Ветхозавѣтный законъ одностороненъ; евангельская заповѣдь о любви придаетъ къ нему другую сторону, доводитъ его до полноты. Слова апостола нужно такъ передать: „любящій другого исполнилъ законъ (*νόμον πεπληρώσει*). Ибо заповѣди: не прелюбодѣйствуй etc. и всеѣ другія заключаются въ слѣдующемъ (отрицательномъ) значеніи (*ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ*) заповѣди о любви (*ἐν τῷ αγαπήσεις τὸν πληρόναν ςων ὡς σεαυτόν*): любовь не дѣлаетъ ближнему зла. Итакъ, любовь (по своей абсолютности, по своей положительной сторонѣ) есть исполненіе (восполненіе) закона (*πληρώμα νόμου ἡ αγάπη*)“¹⁾. Это мѣсто посланія къ Римлянамъ служить лучшимъ комментаріемъ къ словамъ нагорной проповѣди *πληροῦσαι τὸν νόμον*. Евангелие не нарушаетъ законъ такъ, какъ нарушаютъ его кражи, убийства; оно дѣлаетъ всеѣ заповѣди обнаруженіемъ одной абсолютной любви, оно возводить законъ до положительной абсолютности, оно исполняетъ законъ. Евангельское исполненіе закона Христосъ противопоставляетъ праведности книжниковъ и фарисеевъ, и ст. 17 непосредственно связывается съ ст. 20: Христосъ пришелъ не нарушить законъ, но исполнить (въ абсолютности любви), ибо путемъ фарисейской праведности нельзя войти въ царство небесное. Промежуточные стихи 18 и 19, вѣроятно, представляютъ

1) Что въ этомъ мѣстѣ посл. ап. Павла (ср. то же кратко Гал. V, 14) *πληρώμα νόμου* не имѣеть смысла *legi satisfacere*, это видно, во-первыхъ, изъ того, что въ другихъ мѣстахъ у него идетъ рѣчь о соблюдении заповѣдей, которое обозначается герминомъ *τηρησίς ἐντολῶν θεοῦ* (1 Кор. VII, 19), во-вторыхъ, изъ тою, что любовь у него изображается въ чергахъ христіански-абсолютныхъ.

изъ себя вставку, нарушающую естественную связь мыслей. Нагорная проповѣдь въ изложениіи Матѳея образовалась чрезъ объединеніе разновременно произнесенныхъ изречений. Что стихъ 18 представляетъ отрывокъ изъ другой рѣчи, это видно уже изъ того, что здѣсь выступаетъ иное исполненіе закона: пока не исполнится все *ὅσ ἀν πάρτα γένηται*. Это—исполненіе въ смыслѣ сбыванія; оно собственно есть исполненіе пророчества. Оно прилагается не только къ пророкамъ, но и къ закону потому, что „всѣ пророки и законъ пророчествовали“¹⁾,—не только пророки, но и законъ пророчествовалъ. Въ стихѣ 19 снова рѣчь идетъ объ иномъ, именно о томъ, что недостаточно научать исполненію закона, но нужно исполнять и научать исполненію. Это направляется противъ тѣхъ, которые „говорять и не дѣлаютъ“²⁾. По видимому сходству предмета все это объединено въ изложениіи Матѳея, но по смыслу 17 ст. должно соединить непосредственно съ 20 ст. Подъ исполненіемъ закона въ евангельской заповѣди нѣтъ нужды разумѣть исполненіе юты и черточекъ, малѣйшихъ заповѣдей, но нужно разумѣть исполненіе закона въ абсолютности евангельской любви, противоположное праведности книжниковъ и фарисеевъ, которые исполняли букву закона.

Мы видѣли отношеніе евангельской праведности къ существенному содержанію ветхозавѣтнаго закона. Въ этомъ содержаніи древній законъ служилъ воплощеніемъ пророческой проповѣди и стоялъ съ нею въ такой неразрывной связи, которая создавала нераздѣльное понятіе „закона и пророковъ“. Разсмотрѣнное отношеніе евангелия къ сущности ветхозавѣтной праведности было его неразложимымъ отношеніемъ къ закону и пророкамъ. Но ветхозавѣтный законъ, кромѣ этическаго содержанія, которое онъ заимствовалъ отъ пророческой проповѣди, облачался, въ періодъ своего господства, въ специфическую одежду богослужебныхъ обрядовъ и обычаевъ, которая полагала раздѣлительную грань между періодами пророчества и но-

¹⁾ Мѳ. XI, 12. 13; Лук. XVI, 16. 17.

²⁾ Мѳ. XXIII, 3

мизма. Пророки, требуя отъ сыновъ завѣта чистоты монотеистического богослуженія и искренности этическаго дѣланія, боролись съ лицемѣрнымъ обрядовѣріемъ; напротивъ, неустранимую черту номизма составляло книжническо-фарисейское одѣяніе закона въ сложное покрывало преданія старцевъ. Въ этомъ книжническо-фарисейскомъ одѣяніи открывалась въ наиболѣе яркихъ и крайнихъ чертахъ та историческая привременность, которая таилась въ существѣ ветхаго завѣта: въ номистической системѣ религіозныхъ обрядовъ и благочестивыхъ обычаевъ выходила наружу присущая ветхому завѣту трусливая грѣхобоязнь, всегда готовая выродиться въ довольство самоправедности, и рабская скованность, которая придавливала всякое творчество. Евангеліе не только „исполняетъ“ ветхозавѣтный законъ въ его пророческой сущности, но и сбрасываетъ съ него покрывало преданія старцевъ,—оно не только возводить пророческую основу закона къ религіозной абсолютности, но и освобождаетъ ветхозавѣтную религию отъ той человѣческой немощи, которая выразилась въ книжническо-фарисейскомъ режимѣ. И поскольку недостатки послѣдняго не являются произвольнымъ добавленіемъ къ „закону и пророкамъ“, но существенно вытекаютъ изъ него, и борьба евангелія съ режимомъ преданія старцевъ открываетъ ту творческую самобытность, которая эссенціально характеризуетъ религіозную личность въ сфере нового завѣта. Съ этой именно стороны для настѣ интересно вникнуть въ отрицательное отношеніе евангелія къ книжническо-фарисейской оболочки древняго пророческаго закона.

Впрочемъ на первый взглядъ кажется, что евангеліе въ своемъ отрицательномъ отношеніи къ преданію старцевъ стоитъ на уровнѣ пророческой проповѣди. И конечно, нужно принять во вниманіе пророческую полемику противъ обрядового лицемѣрія, къ которой часто отсылаетъ слушателей **Самъ Христосъ**, чтобы яснѣе представить себѣ историческое положеніе евангелія. Именно это сравненіе евангелія съ пророческой высотой показываетъ то новое, что даетъ евангеліе.

Мы разсмотримъ евангельскія сужденія 1) о праздникахъ (субботѣ), жертвахъ и вообще богослужебномъ кульѣ,

- 2) о левитской нечистотѣ, 3) о милостынѣ, молитвѣ и постѣ,
4) объ отношеніи къ мытарямъ и грѣшникамъ.

О праздникахъ (субботѣ), жертвахъ и вообще богослужебномъ кульѣ. Ученики Христа, проходя съ Нимъ за-сѣянными полями, отъ голода срывали колосья, растирали руками и єли. Фарисеи увидѣли въ этомъ нарушеніе постановленій закона о субботнемъ покоѣ. Въ оправданіе Своихъ учениковъ Христосъ приводить тотъ доводъ, что ради нужды можно нарушать ритуальные законы. Такъ въ Писаній передается, что Давидъ, когда имѣлъ нужду и взялъ самъ и бывше съ нимъ, єгъ хлѣбы предложенія, которые можно было по закону єсть только священникамъ. Здѣсь важно то, что само Писаніе, сообщая о бывшемъ съ Давидомъ, допускаетъ возможность нарушенія ритуальныхъ законовъ ради нужды человѣческой. Этотъ случай съ Давидомъ евангеліе возводить въ общее правило: „не человѣкъ для субботы, а суббота для человѣка; посему Сынъ человѣческий есть господинъ и субботы“. Такъ у Марка и (короче) у Луки ¹⁾. Въ Евангеліи Магаѳея мысль выражена сильнѣе. Кромѣ случая съ Давидомъ, здѣсь дѣлается ссылка на священниковъ, которые, отправляя въ субботы свои обязанности при храмѣ, нарушаютъ субботу и остаются не виновными. Самъ законъ, давая предписанія, требующія нарушенія субботняго покоя, допускаетъ исключеніе изъ закона о субботѣ ²⁾. Правда, священники нарушаютъ субботу при отправлении своихъ обязанностей въ храмъ, а Давидъ, равно какъ ученики Христа, нарушили субботу ради личной нужды. Но, по учению евангелія, нужда человѣческая выше обязанностей по отношенію къ храму. „Но говорю вамъ, что здѣсь больше храма“—λέγω δὲ ὅμηροι τοῦ ἵεροῦ μετέστησαν ³⁾. Въ русскомъ переводе этому изречению приданъ догматический тонъ: „здѣсь Тотъ, Кто больше храма“, съ чѣмъ, повидимому, согласно слѣдующее ниже: „ибо Сынъ человѣческий есть господинъ и субботы“. Но мы уже видѣли изъ евангелія Марка, что послѣдній тезисъ имѣетъ не догматическую основу, а антропоцентристическую: „суббота

¹⁾ Мр. II, 23—28; Лук. VI, 1—5

²⁾ Ср. Іоан. VII, 22—23

³⁾ Мф. XII, 6

для человѣка". Помимо того, вообще догматической смысль былъ бы въ данномъ контекстѣ совершенно не у мѣста, и, наконецъ, онъ совсѣмъ не соотвѣтствуетъ непосредственно слѣдующему: „если бы вы знали, что значитъ: милости хочу, а не жертвы¹⁾, то не осудили бы невиновныхъ“. Большее храма (*тотъ іероу пеізօս*)—это голодъ, нужда человѣческая. Если для обязанностей въ храмѣ можно нарушать субботу, то тѣмъ болѣе это можно дѣлать ради человѣческой нужды. Что нужда нынѣ храма, это видно изъ того, что по отношенію къ нуждѣ проявляется милость, а въ храмѣ приносится жертва, но Богъ хочетъ милости, а не жертвы. И фарисеи вмѣсто того, чтобы осуждать учениковъ, должны были бы болѣе проявить милости къ ихъ нуждѣ, чѣмъ ревности къ закону. Замѣтимъ, что уже послѣ этихъ разсужденій о нуждѣ человѣческой приводится въ евангелии Матѳея заключительный тезисъ, что „Сынъ человѣческій есть господинъ и субботы“, который, легко видѣть, имѣетъ у Матѳея то же значеніе, что и у Марка.

Ради человѣческой нужды можно нарушать ритуальные законы. Если же къ нуждѣ присоединяется любовь, то въ такомъ случаѣ нарушеніе ритуального закона оказывается не только дозволеніемъ, но и долгомъ. Такъ смотрѣть Христосъ на Свои исцѣленія въ субботу²⁾. Въ Его бесѣдахъ съ іудеями былъ ясно поставленъ вопросъ объ отношеніи закона ритуального къ закону нравственному. Должно ли въ субботу дѣлать добро? На этотъ вопросъ каждый іудей отвѣтываетъ утвердительно, вытаскивая изъ ямы свою овцу и ведя на водопой своего осла и вола. Сколько же лучшіе человѣкъ овцы? Если субботу можно нарушать ради собственныхъ интересовъ, ради своей овцы и своего осла, то, конечно, ее должно нарушать по любви къ другому человѣку, ради добра дѣла.

Нравственный законъ выше и жертвеннаго культа: ради примиренія съ братомъ нужно отложить принесеніе жертвы³⁾. Любовь большая всѣхъ всесожженій и жертвъ⁴⁾. Важнѣйшее въ религіи не десятина съ мяты, аниса и тмина,

¹⁾ Ос. VI, 6

²⁾ Мѳ. XII, 9—13; Мр. III, 1—5; Лук. VI, 6—10. XIII, 10—16; XIV, 1—6

³⁾ Мѳ. V, 23 24

⁴⁾ Мр. XII, 32—34

а любовь, вѣра и правда ¹⁾). Истинные поклонники Отца Небеснаго должны служить Ему въ духѣ и истинѣ, т. е. въ духовно-абсолютной и реальной любви ²⁾). Евангелие съ совершенною ясностью выражаетъ ту мысль, что служеніе Богу не составляетъ специфической области, изолированной отъ нравственно-духовной дѣятельности. Огорванные отъ нравственно-духовной дѣятельности, самые высшіе и яркіе подвиги религіознаго служенія теряютъ всяку цѣну, подобно деревьямъ, не приносящимъ плода. Не только лицемѣрное призваніе Бога, но и пророчество Его именемъ, изгнаніе бѣсовъ и чудотвореніе Его силою не приближаютъ къ Нему безъ исполненія Его воли, безъ дѣлъ любви ³⁾). Человѣку открыть только одинъ путь услужить Ему—путь служенія меньшимъ братьямъ Христа: накормить алчущаго, напоить жаждущаго, принять странника, одѣть нагого, ухаживать за больными, посѣщать заключенныхъ ⁴⁾). Ученикъ Христа—апостолъ любви удостовѣряеть, что любовь къ Богу, не сопровождающаяся любовью къ ближнему, есть ложная, мнимая любовь ⁵⁾). Не менѣе сильно и вдохновенно передаетъ евангельскую мысль апостолъ Павелъ, называющій безсмысленнымъ звучаніемъ мѣди и ничтожнымъ, бесполезнымъ дѣломъ— явленія экстаза, высшее религіозное вѣдѣніе и крайніе аскетическіе подвиги, не согрѣтыя тепломъ любви ⁶⁾.

О левитской нечистотѣ. Въ книгѣ Левитѣ ⁷⁾ излагаются законы о левитской нечистотѣ, которая дѣлаетъ человѣка нечистымъ въ религіозномъ отношеніи. Эти законы до чрезвычайности оразнообразились и умножились въ преданіи старцевъ позднѣйшаго іудаизма. Современные Христу іудеи, держась преданія старцевъ, не ъли, не умывъ тщательно рукъ; омывались, придя съ торга; наблюдали омовеніе чашъ, кружекъ, котловъ, скамей. Въ обществѣ учениковъ Христа это преданіе старцевъ не соблюдалось, „пре-

1) Мѣ. XXIII, 23; Лук. XI, 39.

2) Іоан. IV, 21—24.

3) Мѣ. VII, 21—23.

4) Мѣ XXV.

5) 1 Іоан. IV, 20.

6) 1 Кор. XIII.

7) Лев XI—XV.

ступалось", за что Онъ и былъ укоряемъ фарисеями и книжниками. Въ отвѣтъ имъ Христосъ и изложилъ Свое ученіе по вопросу о ритуальной нечистотѣ¹⁾. Онъ уяснилъ прежде всего вредныя послѣдствія, которыхъ неминуемо влечетъ за собою соблюденіе преданія старцевъ, соблюденіе религіозныхъ законовъ о виѣшней чистотѣ. Оно устремляетъ вниманіе человѣка на виѣшнее и отвлекаетъ его отъ внутренняго; оно успокаиваетъ совѣсть видимостью и заглушаетъ нравственную энергию; преданія старцевъ являются для злого человѣка средствомъ прикрытия и оправданія злого сердца. Кратко сказать, религіозная оцѣнка виѣшней чистоты порождаетъ лицемѣріе. Такими лицемѣрами и были ѹдеи. Подъ предлогомъ непосредственной жертвы Богу они отказывали въ проявленіяхъ любви людямъ, виѣшне-религіознымъ дѣломъ они прикрывали нарушеніе основныхъ требованій нравственности. Раскрывъ несостоятельность книжническо-фарисейской практики, Христосъ затѣмъ положительно изложилъ Свое ученіе о нечистотѣ. Ничто, входящее въ человѣка извѣтъ, не можетъ осквернить его, потому что не въ сердце его входитъ, а въ чрево, и выходитъ вонъ, чѣмъ очищается всякая пища; но оскверняетъ человѣка то, что выходитъ изъ его сердца, оскверняютъ его всякие злые помыслы. Мыть руки, различать роды пищи, это полезно, естественно, но не свято: святость—принадлежность сердца. Добро порождается добрымъ сердцемъ, а изъ злого сердца выходитъ зло²⁾. Фарисеи виѣшнею чистотою хотѣли создать религіозную святость; но они, очищая виѣшность и по наружности представляясь людямъ праведными, внутри были исполнены хищенія и неправды, лицемѣрія и беззаконія. Они были подобны окрашеннымъ гробамъ³⁾. Нужно поступать обратно, идти не отъ виѣшняго къ внутреннему, а отъ внутренняго къ виѣшнему. Доброе дѣло, напр. милостыня, дѣлаетъ человѣка религіозно-чистымъ, во всѣхъ отношеніяхъ⁴⁾. Апостолъ Павелъ называетъ этотъ христианскій принципъ свободою отъ немощныхъ и бѣдныхъ сти-

¹⁾ Мѳ. XV, 1—20; Мр. VII, 1—23.

²⁾ Мѳ. XII, 35; Лук. VI, 45.

³⁾ Мѳ. XXIII, 25—28; Лук. XI, 39.

⁴⁾ Лук. XI, 41.

хий¹⁾). Царство Божие не въ земли и въ питии, но въ святой духовности, въ правдѣ, мирѣ и радости. Этимъ путемъ нужно служить Богу²⁾. Въ христіанствѣ не имѣеть значенія никакое выѣзжане, религіозное дѣло, но вѣра, действующая любовью³⁾. Эту свободу апостолъ признааетъ великимъ даромъ христіанства. Наблюденіе дней, мѣсяцевъ, временъ и годовъ онъ называетъ возвратомъ въ стихійное рабство⁴⁾.

О милостынѣ, молитвѣ и постѣ⁵⁾. Лицемѣріе юдейского аскетизма, посты, милостыни и молитвы, было неслучайнымъ; не приаточнымъ, а существеннымъ и необходимымъ: оно было следствиемъ тѣго, чѣго милостыня, молитва и посты считались богоугодными дѣлами, оцѣнивались съ религіозно-юридической точки зрѣнія, неразрывно связывались съ ожиданіемъ отъ Бога награды. Выѣзжаніемъ выражениемъ этого религіозно-юридического разсчета и была любовь къ совершенію молитвы, милостыни и поста на показъ предъ людьми, публично, общественно. Евангеліе совершенно отвергаетъ эту юридически-утилитарную точку зрѣнія; оно сводить религіозную цѣнность благотворенія, молитвы и поста къ внутреннему благу, никакъ не поддающемуся выѣзжанію оцѣнкѣ. Кто полагаетъ значеніе благотворенія въ томъ, что видно для людей, что доступно выѣзжей оцѣнкѣ, тотъ въ людской славѣ уже получаетъ награду свою, тотъ не долженъ ничего болѣе ждать себѣ отъ Отца Небеснаго, тому нужно подлинное благо благотворительности. Милостыню нужно творить съ полнымъ самоотреченіемъ, съ совершеннымъ самозабвеніемъ, безъ всякаго расчета, по-божественному,—и тогда ты почувствуешь религіозную цѣнность благотворительности, религіозное благо милосердія: «Отецъ твой, видящій тайное, воздастъ тебѣ»,—не нужно добавлять «явно», это противно евангельскому духу. Отецъ твой, видящій тайное, воздастъ тебѣ въ божественной тайнѣ твоего благотворенія, въ божественности твоей милостыни. Благотвори по-божьему, и ты получишь награду

¹⁾ Гал. IV, 8.

²⁾ Рим. XIV, 17—18.

³⁾ Гал. V, 6.

⁴⁾ Гал. IV, 10.

⁵⁾ Мк. VI.

отъ Отца Небеснаго, не ту внѣшнюю награду, которую могутъ воздать люди, но награду, которую можетъ дать тебѣ только Отецъ Небесный, которая заключается въ самой дѣйствительности божественной благотворительности. Эта награда доступна лишь тому, для кого дѣйствительно блаженїе давать, чѣмъ принимать. Христіанская милостиныя есть плодъ самоотверженной любви, дѣло свободнаго религіознаго творчества. Равнымъ образомъ и молитва не есть богоугодное дѣло, за которое послѣдуетъ явная награда, но она есть внутреннее состояніе, тайна, совершающаяся между Богомъ и человѣкомъ, святыня, въ которую не долженъ проникать ничей посторонній взоръ, интимно-личное отношеніе сына къ своему Отцу Небесному. Каждый молится своему Отцу Небесному. Молитва, допускающая внѣшнія имитациіи и видимое однообразіе, въ невидимой сущности есть внутренно-личное отношеніе человѣка къ Богу, возывающее каждого человѣка до Бога, отражающее въ моментѣ его экстаза всего Бога. Только въ этой внутренней тайнѣ, недоступной для внѣшняго взора, молитва даетъ человѣку награду отъ Отца Небеснаго, божественную награду. Наконецъ, посты также нельзя разсматривать, какъ заслугу предъ Богомъ, какъ доброе дѣло, за которое ожидаетъ награда: религіозный постъ въ себѣ самомъ имѣеть награду отъ Отца Небеснаго. Молитва и посты даютъ человѣку свободу духовной жизни, крѣпкую бодрственность, силу въ борьбѣ съ искушеніями, власть надъ природою и міромъ¹⁾. Эта свобода, бодрость, внутренняя сила имѣютъ собственную, независимую отъ послѣдствій, цѣнность, даютъ внутреннее благо и не подлежатъ внѣшней оцѣнкѣ: въ этомъ противоположность евангельскаго поста посту фарисейскому. Фарисеи во внѣшнихъ изѣлахъ милостиныи, молитвы и поста находили основаніе для религіознаго самодовольства, которое закрывало ихъ сердце предъ Богомъ; напротивъ, религіозное бодрствованіе ставитъ человѣка предъ Богомъ, открываетъ предъ небомъ его душу. Такъ молились самодовольный фарисей, постившійся два раза въ недѣлю и жертвовавшій десятую часть своихъ доходовъ, и смиренный мытарь. Какъ подвигъ

¹⁾ Лук. XXI, 34—36; Мѳ. XXVI, 41 пар

для награды, фарисейской постъ былъ строго регламентированъ; ни Христосъ, ни Его ученики не соблюдали такого поста, но „ѣли и пили“. Въ этомъ отношеніи они отличались какъ отъ фарисейскихъ учениковъ, такъ и отъ учениковъ Иоанновыхъ, которые „постились часто и молитвы творили“ ¹⁾). По сравненію же съ строго-аскетическою жизнью Иоанна Крестителя, который „ни хлѣба не ъѣль, ни вина не пилъ“, Христосъ представлялся фарисеямъ человѣкомъ, который „любилъ ъѣсть и пить вино, былъ другомъ мытарямъ и грѣшникамъ“ ²⁾). Въ отвѣтъ на упреки фарисеевъ и учениковъ Иоанновыхъ Христосъ разъяснилъ, что въ новыя времена постъ является лишь естественнымъ и свободнымъ выражениемъ внутренняго настроенія, сердечнаго сокрушенія, что древній путь отъ вѣнчанія къ внутреннему, путь строгой регламентации аскетическихъ подвиговъ, не соответствуетъ новому, сыновно-свободному, отношенію людей къ Богу, какъ не соответствуетъ ветхой одеждѣ суровая заплата и ветхимъ мяхамъ молодое вино. Новый духъ нельзя соединить съ устарѣвшими формами, и испытавшій новое настроеніе не захочетъ старыхъ формъ, какъ вкушившій хорошаго вина не захочетъ тотчасъ плохого ³⁾.

Отношеніе къ мытарямъ и грѣшникамъ. Ветхозавѣтный законъ, какъ принципъ нравственной жизни, проводилъ рѣзкое различие между праведниками и грѣшниками. Всѣ язычники, какъ жившіе виѣ закона, считались по природѣ грѣшниками. И въ самомъ іудейскомъ обществѣ различались праведники, какъ строгіе ревнители закона, и грѣшники, какъ преступники закона. Іудейскій режимъ требовалъ внимательнаго изученія закона, но простой народъ не имѣлъ времени на это, и потому это былъ „народъ — не вѣжда въ законѣ, проклятый“ ⁴⁾). Исполненіе закона съ его біз заповѣдями, стѣснявшими каждый шагъ и каждую минуту въ жизни подзаконныхъ, требовало усиленнаго вниманія, свободнаго времени и материальныхъ средствъ; оно оказывалось недостижимымъ для бѣдняковъ, работавшихъ иѣза куска хлѣба. Они по необходимости нарушили законы о

¹⁾ Лук. V, 33.

²⁾ Мѳ. XI, 18—19; Лук. VII, 33—34.

³⁾ Мѳ. IX, 14—17; Мр. II, 18—22; Лук. V, 33—39.

⁴⁾ Иоан. VII, 49.

чистотѣ и не могли исполнять всѣхъ требованій закона по отношенію къ храму и жертвамъ. На ихъ плечахъ законъ лежалъ бременемъ тяжелымъ и неудобносимымъ¹⁾,—это были труждающіеся и обремененные²⁾. Среди нихъ безспорное мѣсто занимали мытары, сборщики податей въ пользу ненавистной римской власти, неизбѣжно осквернявшіеся самимъ своимъ занятіемъ и постоянными сношеніями съ язычниками. Всѣ грѣшники для іudeя были прокляты и презрѣнны; напротивъ, праведники, книжники·фарисеи, ревнители закона считались избранными, были горды и самодовольны. Для бѣдняковъ - грѣшниковъ оставалось одно средство спасенія — слушаться праведниковъ, какъ своихъ учителей, и пользоваться ихъ благодѣяніями; это отношеніе еще болѣе закрѣпощало приниженнность грѣшниковъ, ихъ угнетенность, и надмевало праведниковъ. Евангелие разрушило эту преграду, раздѣлявшую праведниковъ и грѣшниковъ. Христосъ выступилъ другомъ мытарей и грѣшниковъ, съ любовью находился въ ихъ обществѣ, отыскивалъ все униженное, потерянное и погибшее³⁾. Согласно древнему пророчеству, Онъ исцѣлялъ сокрушенныхъ сердцемъ, проповѣдавъ плѣннымъ освобожденіе, слѣпымъ прозрѣніе, отпускалъ измученныхъ на свободу⁴⁾. Его новое ученіе освобождало угнетенныхъ грѣшниковъ отъ невыносимой тяжести не исполненного и неисполнимаго закона, снимало съ нихъ проклятие закона, разсѣивало мракъ его невѣдѣнія, вводило ихъ въ царство Божіе такими, каковы они были въ номистическомъ отношеніи—слѣпыми, невѣждами, проклятыми. Всѣхъ угнетенныхъ и обремененныхъ Христосъ призывалъ къ Себѣ, обѣщаю имъ душевный покой, благое иго и легкое бремя⁵⁾. Онъ открывалъ горы въ тѣхъ мѣстахъ, которыя считались долинами, и низмыны тамъ, гдѣ были горы. Не только мытарь притчи, не смѣвшій поднять глазъ на небо, пошелъ въ домъ свой болѣе оправданнымъ, чѣмъ фарисей, самодовольно

¹⁾ Мѳ. XXIII, 4.

²⁾ Мѳ. XI, 28.

³⁾ Мѳ. IX, 9—11; XI, 19; Мр. II, 14—15; Лук. V, 30; VII, 37—39; XV: XIX, 1—10.

⁴⁾ Лук. IV, 18.

⁵⁾ Мѳ. XI, 28—30.

благодарившій Бога за то, что онъ лучше другихъ; но и слушавшіе притчу Христа мытари и грѣшники, по этому слову Его, чувствовали себя оправданными предъ Богомъ, примиренными съ Нимъ. Они дѣйствительно прозрѣвали и освобождались, такъ какъ то, что давило ихъ тяжестью, оказывалось призракомъ, дѣломъ рукъ человѣческихъ. Тайны царства Божія скрылись отъ мудрыхъ и разумныхъ и открылись младенцамъ.

Итакъ, по отношенію ко всему, что обязывало ветхозавѣтнаго человѣка къ внѣшнимъ дѣйствіямъ, что стѣсняло его внѣшнимъ правиломъ, евангеліе объявило принципъ внутренней свободы: сыны свободны¹⁾. Въ этомъ принципѣ, проникающемъ всѣ стороны въ отношеніи евангелія къ области преданія старцевъ, къ номистическому режиму книжниковъ и фарисеевъ, существенное отличіе евангелія отъ пророческой полемики съ ритуальнымъ лицемѣріемъ, . при видимомъ совпаденіи въ буквѣ. Какъ древнее пророчество, такъ и евангеліе въ этомъ отношеніи остаются вѣрными своимъ основнымъ началамъ. Пророки ставили вышею цѣлью нравственной дѣятельности соціальное благо: и съ жертвенно-обрядовымъ лицемѣріемъ они боролись во имя соціального блага. Въ данномъ случаѣ важно не только то, что соціальное благо не можетъ имѣть абсолютнаго характера, необходимо остается съ начала до конца въ предѣлахъ условности, но имѣть значеніе и то, что условное соціальное благо съ религіозной точки зрењія можетъ быть предметомъ лишь религіознаго повелѣнія, внѣшней заповѣди. Поэтому существеннымъ вопросомъ пророческой проповѣди былъ вопросъ о томъ, что болѣе открываетъ божественную волю, заповѣдь ли о всесожженіи или заповѣдь о любви къ ближнему. Рѣшая этотъ вопросъ въ пользу соціального блага, рѣшительно предпочитая соціальное благо обрядовой практикѣ, пророки крайнее основаніе для себя находили въ волѣ Божіей, въ Его заповѣди²⁾. Евангеліе же, поднимая существенное содержаніе ветхозавѣтнаго закона до высоты абсолютности, ставя на мѣсто закона принципъ абсолютной жизнедѣятельности, соотвѣтственно этому и от-

1) Мѳ. XVII, 26.

2) лѣп. VII, 22. 23.

ношение христіанина ко всему виѣшнему опредѣляетъ въ духѣ богосыновнѣй свободы. Тогда какъ пророческая этика была временными равновѣсіемъ двухъ условностей, соціальной и религіозной, на высотѣ исторического перевала; тогда какъ законническій режимъ позднѣйшаго іудаизма закрѣплялъ то рабство, которое таилось въ самомъ зернѣ вѣтхаго завѣта и не было преодолѣно въ пророческомъ подъемѣ,—евангельское отношеніе личности ко всему „входящему въ человѣка извѣтъ“ вѣнчаетъ свободой абсолютное содержаніе личной жизни, расширяетъ въ господствѣ внутреннее религіозное творчество. „Сынъ человѣческій есть господинъ и субботы“—это та высота религіознаго творчества, о которой не мечтали древніе пророки, это то новое, что пророки желали видѣть, и не видѣли, слышать, и не слышали, это новые мѣхи богосыновнѣй личности. Новозавѣтная этика до крайняго предѣла остается антропоцентристическою. Если и не для человѣка все происходящее вовѣтъ, все приходящее къ нему извѣтъ, все случающееся съ нимъ, то отъ него, отъ его сердца все доброе и злое, чистое и нечистое. Совершенно нѣтъ нужды справляться съ законами, чтобы отличить чистое отъ нечистаго, дозволенное отъ недозволенаго: самъ человѣкъ долженъ сдѣлать все чистымъ. Изъ его собственнаго сердца исходить свѣтъ, дѣлающій свѣтлымъ все, на что онъ падаетъ; если же померикнетъ этотъ свѣтъ, то ничто виѣшнее не можетъ очистить человѣка. Въ его собственной душѣ должна быть соль, оздоровляющая все, съ чѣмъ она соприкасается ¹⁾). Этотъ принципъ христіанской свободы особенно ярко и вдохновенно раскрыть въ посланіяхъ апостола Павла. Нѣтъ ничего въ себѣ самомъ нечистаго; только почитающему что-либо нечистымъ, тому нечисто ²⁾), а для чистаго все чисто ³⁾). У почитающихъ что-либо нечистымъ — немощная совѣсть ⁴⁾; это — безсильные, слабые ⁵⁾). Христіане призваны быть сильными, смѣлыми и свободными ⁶⁾). Имъ дано знаніе, что нѣть

¹⁾ Мк. V, 13; VI, 22, 23; Мр. IX, 49, 50; Лук. XI, 34—36.

²⁾ Рим. XIV, 14.

³⁾ Тит. I, 15.

⁴⁾ 1 Кор. VIII, 7.

⁵⁾ Рим. XV, 1.

⁶⁾ Гал. V, 13.

скверны виѣ человѣка, что всѣ дни у Бога равны, что всякое твореніе Божіе хорошо, что пища и все виѣшнее не можетъ ни приблизить человѣка къ Богу, ни удалить отъ Него, что боязнь прикоснуться, вкусить, дотронуться виушается лишь ученіями человѣческими ¹⁾). Апостолъ знаетъ только двѣ границы для христіанской свободы: во-первыхъ, чтобы свобода духа не переходила въ плотскую распущенность ²⁾ и чтобы, во-вторыхъ, свобода сильныхъ не служила къ соблазну немощныхъ ³⁾). Христіанская свобода опредѣляется любовью ⁴⁾.

Если таково отношеніе евангелія къ пророческой этикѣ, то отсюда понятно, что къ пророческимъ цитатамъ Христосъ обращался лишь вслѣдствіе того, что они были авторитетны для Его слушателей, а не потому, что евангеліе повторяетъ ихъ ученіе. Онъ находилъ въ книгахъ Ветхаго Завѣта тѣ изреченія, которыя соотвѣтствовали евангельскому духу, дѣлалъ выборъ изъ разныхъ ветхозавѣтныхъ мѣстъ ⁵⁾: Онъ свободно относился ко всему объему Ветхаго Завѣта, Онъ всегда выражалъ ветхозавѣтными словами болѣе, чѣмъ они заключали въ себѣ, Онъ всегда доходилъ чрезъ ветхозавѣтную заповѣдь до изначальныхъ законовъ человѣческой жизни, до послѣдней свободы религіознаго творчества. Когда Онъ осуждалъ по критерію ветхозавѣтной заповѣди о почтеніи къ родителямъ лукавое преданіе старцевъ и называлъ лишь эту заповѣдь Божію, то Онъ это дѣлалъ не потому, что она находится на страницахъ Ветхаго Завѣта, на которыхъ находятся и законы о левитской нечистотѣ, но потому, что въ Моисеевой заповѣди Онъ читалъ естественный законъ человѣческой природы, который стоитъ выше всякихъ человѣческихъ ученій. Также Онъставилъ обязанности по отношенію къ нуждѣ человѣческой выше обязанностей по отношенію къ храму и заповѣдь о нерасторжимости брака—выше законовъ о разводѣ. Равнымъ образомъ и ученіе ветхозавѣтныхъ пророковъ о пре-

¹⁾ Рим. XIV, 14. 17; 1 Кор. VIII, 4—8; Кол. II, 22; 1 Тим. IV, 4.

²⁾ Гал. V, 13.

³⁾ Рим. XIV, 19 сл. XV, 1 сл. Ср. Ме. XVII, 26. 27.

⁴⁾ Гал. V, 13.

⁵⁾ Лук. IV, 17. Однѣ части ветхозавѣтной Библіи оказываются для Христа свидѣтельствующими противъ другихъ

имуществъ нравственности надъ религіозными обрядами и обычаями Онъ принимаетъ во свѣтѣ новаго принципа личной свободы.

Слѣдуетъ однако замѣтить, что принципъ богосыновнѣй свободы въ евангелии раскрывается съ нѣкоторою прикровенностью и постепенностью. При общемъ безспорно-отрицательномъ отношеніи къ ритуально-аскетическимъ нормамъ старчества, какъ въ Своемъ ученіи, такъ и въ жизни, Христосъ однако считался съ ними въ тѣхъ или другихъ случаяхъ и не формулировалъ Своего отрицательного отношенія къ нимъ въ видѣ опредѣленной отмѣны ихъ. Такъ исцѣленному прокаженному Онъ повелѣлъ показаться священнику и принести жертву за очищеніе, установленную Моисеемъ¹⁾). Говоря о преимуществѣ этическихъ требованій предъ требованіями культовыми, евангелие не отмѣняетъ послѣднихъ, но лишь ставитъ ихъ на второе мѣсто: жертву нужно приносить, примирившись прежде съ братомъ²⁾. Сравнивая важнѣйшее въ законѣ, судѣ, милости и вѣру, съ жертвой десятины, евангелие даже наставляетъ: „надлежало это дѣлать, и того не оставлять“³⁾. Христосъ уплатилъ храмовую подать, хотя сдѣлалъ это для того, чтобы не дать повода къ соблазну⁴⁾. Онъ съ Своими учениками совершаетъ іудейскую пасху, хотя за нею устанавливаетъ „новый“ завѣтъ⁵⁾. Проявляетъ ревность о храмѣ іерусалимскомъ и одобряетъ жертву женщины, хотя училъ о духовномъ поклоненіи Отцу Небесному⁶⁾. Эта евангельская прикровенность не объясняется тѣмъ рационалистическимъ предположеніемъ, что евангельскій принципъ богосыновнѣй свободы и духовнаго богопоклоненія для Самого новозавѣтнаго Учителя уяснялся лишь постепенно. Нужно принять во вниманіе два факта, не гармонирующие съ этимъ объясненіемъ. Во-первыхъ, отсутствіе формальной отмѣны преданія старцевъ не только на первыхъ ступеняхъ евангельской истории, но и въ послѣднемъ итогѣ евангельского ученія.

¹⁾ Мѣ. VIII, 4 пар Ср. Лук. XVII, 14

²⁾ Мѣ. V, 23. 24.

³⁾ Мѣ. XXIII, 23; Лук. XI, 42.

⁴⁾ Мѣ. XVI, 26. 27.

⁵⁾ Мѣ. XXVI, 17 сл. пар.

⁶⁾ Мр. XII, 41—44; Лук. XXI, 1—4; Іоан. IV, 21—23

Во-вторыхъ, отсутствіе хронологической послѣдовательности между приспособительною и чистою фазою евангельского ученія. Такъ изреченіе о томъ, что „надлежало не оставлять десятины съ мяты, аниса и тмина“ было произнесено Христомъ въ то время, когда не могло уже быть никакого сомнѣнія о мѣстѣ, точнѣе о неумѣстности этой десятины въ жизни новаго общества учениковъ Христовыхъ, когда уже выяснилось отрицательное отношеніе ихъ къ преданію старцевъ, когда уже высказанъ былъ принципъ свободы сыновъ царства,—наконецъ, было оно произнесено въ рѣчи, знаменовавшей полный разрывъ Христа съ іудаизмомъ. Ученіе о духовномъ бого поклоненіи было раскрыто задолго раньше похвалы за жертву лепты на храмъ. Очевидно, прикровенность христіанской свободы была методомъ евангельского ученія. Не оставлять десятины надлежало іудеямъ, которымъ она была заповѣдана, и ученіе евангелія состоитъ собственно въ томъ, что, даже не оставляя десятины, нужно исполнять важнѣйшее въ законѣ. Сравнивая жертву и примиреніе, евангеліе не решаетъ вопроса, нужно ли приносить жертвы, но лишь говоритъ о томъ, чтѣ нужно дѣлать приносящему жертвы. Въ лицѣ бѣдной вдовы оно одобряетъ не приношеніе на храмъ, а абсолютный характеръ всякаго религіознаго дѣла. Не допуская никакого компромисса съ старыми формами іудаизма, евангеліе не опредѣляетъ формальной отмѣны этихъ формъ, потому что оно отвергаетъ ихъ не во имя новой формы, а во имя духовной свободы. Евангелію соответствуетъ такая отмѣна старыхъ формъ, которая свободно проистекаетъ изъ усвоенія новаго духа, а не отмѣна въ смыслѣ формального запрещенія. Формальное запрещеніе есть тоже форма, вѣнчаное предписаніе, которое однако не мирится съ свободою христіанского настроенія. Лучшее истолкованіе этой стороны христіанской свободы мы найдемъ снова у апостола Павла. Онъ разъясняетъ, что принципъ христіанской свободы имѣеть полное значеніе лишь для того, кто фактически овладѣль свободой, что его нельзя навязать человѣку въ качествѣ формального предписанія, что онъ можетъ быть ключомъ лишь изъ свободного сердца. Если для кого все чисто, то это прежде всего значитъ, что онъ дѣйствительно усвоилъ христіанскую свободу. „Блаженъ, кто не осуждаетъ

себя въ томъ, что избираетъ“. Его блаженство въ этой свободѣ, и безъ свободы нѣтъ блаженства. Если же кто поступаетъ по правилу свободы, но съ сомнѣніемъ въ сердцѣ, тотъ „осуждается, потому что поступаетъ не по вѣрѣ, а все, что не по вѣрѣ, грѣхъ“¹⁾. Отсюда апостольскій совѣтъ—все дѣлать безъ ропота и сомнѣнія, каждому руководиться своимъ умомъ²⁾. Въ томъ и состоитъ полнота христіанской свободы, что она и усвоется свободно, расширяется безъ принужденія. Она украшается терпимостью и обусловливается взаимнымъ неосужденіемъ³⁾.

Таково отношеніе новозавѣтной правды къ праведности ветхозавѣтной. По существу въ новомъ завѣтѣ законническій, религіозно-юридический режимъ не имѣть мѣста. Тогда какъ Іоаннъ Креститель пришелъ путемъ праведности, Христосъ пришелъ инымъ путемъ, на которомъ мытари и блудницы шли впереди сыновъ закона⁴⁾. Евангельскій принципъ жизни есть свободное обнаруженіе творческой личности, и потому евангельское настроеніе радикально расходится съ законническимъ строемъ. Несмотря на это, для евангельского настроенія удерживается именование праведности⁵⁾. Конечно, это уже не есть праведность законническая и самое именование праведности въ примѣненіи къ новозавѣтной жизни является неизбѣжнымъ наслѣдіемъ іулейскаго языка. Впрочемъ, оно не оказывается вполнѣ безсодержательнымъ и на евангельской почвѣ. Евангеліемъ свергается законнический режимъ не во имя нравственного безразличія первобытной дикости; оно зоветъ насъ отъ законнической правды не назадъ, а впередъ, къ тому состоянію, которое выше законничества,—оно зоветъ насъ къ правдѣ, какъ свободному проявленію любви. Нравственное безразличіе, этическая вялость ниже законническаго режима; но евангельскимъ настроеніемъ предполагается интенсификація этической энергіи, нравственное усиленіе,—въ этомъ отношеніи евангеліе не только не уступаетъ закону, но и

¹⁾ Рим. XIV, 22. 23.

²⁾ Рим. XIV, 5; Фил. II, 14

³⁾ Рим. XIV, 2—6. 13.

⁴⁾ Мф. XXI, 31. 32.

⁵⁾ Мф. V, 6. 10. 22. 33.

превосходитъ его ¹⁾). И если евангелие дѣлаетъ первыхъ послѣдними и послѣднихъ первыми, если оно ставить грѣшниковъ и блудницъ впереди законниковъ-праведниковъ, то оно именно открываетъ въ отверженыхъ закономъ нравственную энергию, а въ законникахъ нравственную тупость.

Полнота законническаго строя воплощается въ юридическихъ отношеніяхъ „человѣка къ Богу. Нравственное дѣлание въ ветхомъ завѣтѣ понималось въ видѣ работы, за которую слѣдуетъ награда отъ Бога. Евангелие, удержавъ наименование правды для новозавѣтнаго настроенія, сохранило и религиозно-юридический языкъ. Въ евангельскихъ притчахъ отношенія человѣка къ Богу представляются подъ образомъ отношений работниковъ къ хозяину и рабовъ къ господину. Благовѣстнический трудъ евангелие уподобляетъ полевой работѣ, за которую ожидаетъ въ жатвѣ награда, когда вмѣстѣ радуются и сѣющій и жнувшій ²⁾), при чемъ всякий трудящійся достоинъ награды за труды свои ³⁾). Изгнаннымъ за правду, поносимымъ и гонимымъ обѣщаются „великая награда на небесахъ“ ⁴⁾). Эта награда является небеснымъ сокровищемъ, которое человѣкъ можетъ собирать себѣ своими земными трудами; оно, въ отличие отъ земныхъ сокровищъ, есть влагалище неветшающее, сокровище неоскудѣвающее, куда воръ не приближается и гдѣ моль не сѣѣдаетъ ⁵⁾). Такимъ образомъ человѣкъ можетъ собирать себѣ богатство у Бога ⁶⁾), Который воздаетъ за тайную милостыню, тайную молитву и тайный постъ ⁷⁾). За Богомъ не пропадетъ ни одно „добroe дѣло“ ⁸⁾; даже кто напоитъ ученика Христова чашкой воды, не потеряетъ награды своей ⁹⁾). Эта награда отъ Отца Небеснаго представляется сообразною съ настроениемъ трудящихся: милостивые будутъ помилованы, миротворцы, будутъ наречены сынами Божими,

¹⁾ Мѣ XI, 12; Лук. XVI, 16.

²⁾ Иоан. IV, 36. 38.

³⁾ Лук. X, 7.

⁴⁾ Мѣ V, 12; Лук VI, 23. 35

⁵⁾ Мѣ VI, 20; XIX, 21; Мр. X, 21; Лук. XII, 33; XVIII, 22.

⁶⁾ Лук XII, 21.

⁷⁾ Мѣ VI, 4 6 18.

⁸⁾ Ср Мѣ. V, 16.

⁹⁾ Мѣ X, 42; Мр IX, 41.

прощающимъ согрѣшения ближнихъ дасть прощеніе Отецъ Небесный, исповѣдающихъ Христа предъ людьми исповѣдаетъ Христосъ предъ Отцомъ Небеснымъ¹⁾). Какою мѣрою мѣритъ кто, такою и ему отмѣрится; какимъ судомъ судятъ, такимъ и будутъ судимы²⁾). Поэтому есть награда пророка, награда праведника³⁾. Лишеніе ради царства небеснаго будетъ вознаграждено соотвѣтствующимъ благомъ и обратно: всякий возвышающій себя униженъ будетъ, а унижающій себя возвысится⁴⁾; сберегшій душу свою потеряетъ ее, а потерявшій душу свою ради Христа сбережетъ ее⁵⁾). Кроткіе наслѣдуютъ землю, нищіе получатъ царствіе Божіе, алчущіе нынѣ насытятся, плачуши нынѣ восемъются, гонимые возрадуются; напротивъ, получившихъ углѣшненіе въ богатствѣ ожидаетъ горе, пресыщенные нынѣ взалчутъ, смѣющіеся нынѣ восплачутъ и возвыдаютъ⁶⁾). Приоточный богачъ, получившій доброе свое въ земной жизни, страдаетъ за гробомъ, а бѣдствовавшій Лазарь утѣшается посмерти на лонѣ Авраама⁷⁾.

Однако религіозно-юридическая понятія въ существѣ дѣла рѣшительно чужды евангелію. Чтобы правильно судить объ отношеніи евангелія къ религіозному юридизму, нужно принять во вниманіе, что въ евангельскомъ ученіи, при несомнѣнномъ качественномъ соотвѣтствіи между религіознымъ настроеніемъ и его плодами, не указывается количественной соразмѣрности между добрымъ дѣломъ и наградой, тогда какъ соразмѣрность составляетъ основную черту юридизма. Съ субъективной, или индивидуальной точки зрѣнія евангельская награда всегда превышаетъ трудъ, усилие человѣка. Рабъ, вѣрный въ маломъ, поставляется надъ многимъ и даже надъ всѣмъ имѣніемъ, такъ что всякому имѣющему дается и пріумножается, какъ и обратно—у неимѣющаго отнимается и то, что онъ считаетъ своимъ⁸⁾. Оставляющій

¹⁾ Мѣ V, 7 9; VI, 14; X, 32

²⁾ Мѣ VII, 2; Лук. VI, 38.

³⁾ Мѣ. X, 41 42; Мр. IX, 41.

⁴⁾ Мѣ. XXIII, 12; Лук. XIV, 11; XVIII, 14

⁵⁾ Мѣ. X, 39 пар.

⁶⁾ Мѣ V, 3 сл. Лук. VI, 21—26.

⁷⁾ Лук. XVI, 19 сл.

⁸⁾ Мѣ. XXIV, 47; XXV, 21 23 29; Лук. XII, 43. 44; XIX, 16—19

для царства Божія домъ, братьевъ, сестеръ, земли, отца, мать, жену, дѣтей, получаетъ нынѣ, во время сіе, среди гоненій, гораздо болѣе—во сто кратъ болѣе домовъ, и братьевъ, и сестеръ, и земель, и отцовъ, и матерей, и дѣтей, а въ вѣкѣ грядущемъ жизнь вѣчную¹⁾). Крайняя несоразмѣрность, преизбыточность награды въ притчѣ выражается подъ необычайнымъ образомъ служенія господина рабамъ²⁾), такъ что подъ евангельскимъ образомъ хозяина и господина скрывается ликъ Отца Небеснаго, Его снисходительная любовь. Со стороны объективной, или сравнительной евангельскія награды не различаются по степени заслугъ, но оказываются равными для всѣхъ достойныхъ,—и именно эта равная для всѣхъ награда есть высшая степень награды, и уравниваются менѣе достойные съ болѣе достойными. Такъ работники, нанятые вечеромъ, получили наравнѣ съ тѣми, которые трудились съ утра и перенесли тягость знояного дня,—это потому, что хозяинъ былъ болѣе благъ, чѣмъ справедливъ: его благость опрокинула разсчеты юридической правды³⁾). По этой же благости Небеснаго Хозяина принимающій пророка или праведника и даже подающій чашку воды ученику Христову получаетъ всю награду пророка, праведника, ученика⁴⁾). Съ субъективной и объективной стороны евангельская награда является не воздаяніемъ по заслугамъ, а милостью Небеснаго Отца⁵⁾). Вмѣстѣ съ этимъ сынамъ новозавѣтнаго царства внушается совершенно отказаться отъ юридическихъ счетовъ съ небомъ, отъ взгляда на свои дѣла, какъ на заслуги, и на Отца Небеснаго, какъ на хозяина или господина, потому что господинъ не спѣшитъ посадить возвратившагося съ поля раба за столъ, но заставляетъ его служить себѣ за ужиномъ, и не благодарить его за то, что онъ исполнилъ приказаніе. Намъ заповѣдуетъ, даже исполнивъ все повелѣнное намъ, признавать себя безправными, ничего не стоящими, сдѣлавшими лишь то, что должны были сдѣлать⁶⁾), и разсчиты-

¹⁾ Мр. X, 29. 30; Мѳ. XIX, 29; Лук. XVIII, 29. 30.

²⁾ Лук. XII, 37 ср. XVII, 7. 8.

³⁾ Мѳ. XX, 1—15.

⁴⁾ Мѳ. X, 41. 42; Мр. IX, 41.

⁵⁾ Лук. VI, 32. 33. 34 χάρις=VI, 35; Мѳ. V, 46 μισθίος.

⁶⁾ Лук. XVII, 7—10.

вать только на милость Отца Небеснаго. Это направлялось рѣшительно противъ юдаистического юридизма, который надѣялся точнымъ исполненiemъ закона и точнымъ измѣрениемъ своихъ заслугъ обязать небесное правосудіе къ воздаянію.

При такомъ освѣщеніи качественное соотвѣтствіе евангельской награды съ нравственнымъ дѣломъ получаетъ иное и опредѣленное значеніе. Теряя характерныя черты награды и оказываясь милостью Отца Небеснаго по количественной несоразмѣрности съ заслугою, евангельская награда по своему качественному соотвѣтствію съ религіознымъ настроеніемъ представляется собственно плодомъ нравственнаго усиленія. Различіе между наградой и плодомъ то, что награда, являясь всегда соразмѣрною съ заслугою, не связывается съ нею существенно, органически, бываетъ въ этомъ отношеніи случайно, и потому ея количественная соразмѣрность съ трудомъ выступаетъ въ качествѣ условной соразмѣрности, имѣющей только сравнительное значеніе. Напротивъ, плодъ существенно вытекаетъ изъ работы и, при количественной несоизмѣрности съ нею, бываетъ свободенъ отъ случайности и условности. Жатва есть плодъ, а не награда, и можетъ быть названа наградою лишь образно. Плодомъ нужно признать и евангельскую награду. Этимъ и объясняется ея качественная соотвѣтственность съ нравственою энергию, съ религіознымъ настроеніемъ: милостивые милуются, прощающіе получаютъ прощеніе. Разумѣется, это есть прежде всего духовный плодъ, внутреннее благо религіознаго усиленія. Евангельскій праведникъ въ себѣ самомъ носить награду, тогда какъ собственно награда, юридическая съ формальной стороны, необходимо бываетъ вѣнѣшию, материальною, замѣтною для другихъ людей. Евангелие рѣшительно отвергаетъ религіозно-юридический взглядъ на вѣнѣшнія блага—богатство, почетъ, долголѣтие, какъ на награду за добродѣтель, безповоротно отвергаетъ самую возможность судить по вѣнѣшнему состоянію о внутреннемъ достоинствѣ такъ же, какъ оно отвергаетъ возможность судить о внутренней религіозности по вѣнѣшней праведности. Оно провозглашаетъ горе богатымъ, пресыщеннымъ, поченнымъ. Такжѣ противно евангелію думать, что уничиженіе и страданія ради царства Божія въ этой жизни, „нынѣ“,

будутъ награждены виѣшними благами „тогда“, въ будущей жизни. Учениковъ Христа, оставившихъ все ради Него, ожидаетъ награда „нынѣ, во время сie, среди гоненій“. Евангельское блаженство есть внутреннее блаженство, которое дается въ видимомъ уничиженіи и въ тѣлесныхъ страданіяхъ. Когда мы читаемъ въ евангелии о воздаяніи отъ Отца Небеснаго, о наградѣ на небесахъ, о сокровищѣ на небѣ, во всѣхъ этихъ выраженіяхъ нужно разумѣть духовный плодъ христіанской жизни. „Отецъ воздастъ“—это въ послѣднемъ итогѣ означаетъ, что христіанинъ ничего не долженъ ждать себѣ въ смыслѣ награды. Онъ беретъ отъ Христа „Его чашу“ и принимаетъ „Его крещеніе“—чашу страданій и крещеніе крови, мѣста же въ царствѣ небесномъ раздаются Отцомъ Небеснымъ, и это мѣста, какія только могутъ быть уготованы Отцомъ Небеснымъ, т. е. мѣста духовнаго блаженства, а не виѣшнихъ благъ и почестей¹⁾. Реально Сынъ человѣческій заповѣдуетъ ученикамъ Свое служеніе и самопожертвованіе, съденіе же ихъ на судейскихъ престолахъ—это отдаленный образъ духовнаго блага²⁾.

Однако евангельская награда не ограничивается этико-психическими благами добра го поведенія. Евангелие, не имѣя ни малѣйшаго уклона къ общественному утилитаризму, не исчерпывается и этическимъ эвдемонизмомъ. Оно религіозно, мистично. Его блага духовно-объективны. Чтобы обнять глубину и дерзновенность евангельского ученія, слѣдуетъ обратиться къ идеѣ религіозно-творческаго антропоцентризма. Мы видѣли примѣненіе этой идеи къ вопросамъ обрядовой чистоты и культовой практики. Евангельскій антропоцентризмъ, ни въ одномъ пункѣ не совпадая съ старымъ космологическимъ антропоцентризмомъ, выступаетъ и за предѣлы субъективнаго міра и создаетъ атмосферу мистико-объективную. По евангелию духовное отношеніе людей и Бога къ человѣку опредѣляется собственнымъ отношеніемъ человѣка къ ближнимъ и Богу. Уже ветхій завѣтъ воспрещалъ человѣку дѣлать другимъ то, чего онъ не хочетъ себѣ, и этимъ указывалась субъективная мѣрка для юриди-

¹⁾ Мѣ XX, 20—23; Мр. X, 35—40.

²⁾ Мѣ XIX, 28; Лук. XXII, 30.

ческаго ограничения личности во имя общества. Въ новомъ завѣтѣ заповѣдуется положительно, чтобы человѣкъ опредѣлялъ своимъ отношеніемъ къ другимъ отношеніе къ себѣ другихъ¹⁾. Евангеліе признаетъ вѣрующулю любовь силою, которая можетъ и должна побѣдить міръ, наслѣдовать всю землю²⁾. Что это будетъ духовная побѣда, невидимое царствованіе, этимъ характеромъ богосыновняго возобладанія нисколько не умаляется его реальность. Ждать за самоотреченіе вѣшнихъ благъ значитъ ростовиществовать, но духовно нужно признать самоотреченіе силою: духовно обладать міромъ будетъ тотъ, кто всѣмъ служить,—первымъ, будетъ тотъ, кто ставитъ себя послѣднимъ. Ждать отъ Бога вѣшней награды значитъ идти противъ евангелія, но и ограничивать евангельское благо субъективною областью значитъ поступать не по евангелію. Оно требуетъ отъ насть никакъ не менѣе, какъ вѣровать въ полную побѣду надъ міромъ и стремиться къ такой побѣдѣ,—вѣровать, что Богъ сильнѣе міра и принципъ добра сильнѣе принципа зла. Евангельскій антропоцентризмъ даже переступаетъ границы міра: и отношеніе Бога къ человѣку, по евангельскому учению, опредѣляется самимъ человѣкомъ. Богъ—Отецъ для гѣхъ, кто любитъ по божественному, кто имѣеть Божію вѣру. И, въ частности, судъ Божій предопредѣляется собственнымъ судомъ человѣка, такъ какъ онъ по своимъ словамъ оправдывается и по своимъ словамъ осуждается³⁾. Онъ будетъ судимъ по своимъ собственнымъ принципамъ,—сообразно тому, что онъ признаетъ добрымъ и должнымъ и что злымъ и недолжнымъ. Если онъ дѣлаетъ то, въ чемъ его осуждаетъ собственная совѣсть, то онъ создаетъ себѣ осужденіе отъ Бога. Онъ будетъ судимъ сообразно съ своими представленіями о Богѣ и по своимъ ожиданіямъ отъ Бога. Если онъ считаетъ Бога Отцомъ, то милостиво будетъ судимъ какъ сынъ; если видѣть въ Немъ жестокаго хозяина и господина, то будетъ судимъ какъ лукавый рабъ⁴⁾. Примѣнняя какой-нибудь принципъ къ сужденію о другихъ, человѣкъ произноситъ приговоръ надъ самимъ,

¹⁾ Мѣ. VII, 12; Лук. VI, 31.

²⁾ Мѣ V, 5; Лук. XII, 32.

³⁾ Мѣ. XII, 37.

⁴⁾ Лук. XIX, 20—23; Мѣ. XXV, 26 сл.

собою, который неизбѣжно исполнится. Когда книжники и фарисеи осуждали своихъ отцовъ за избіеніе пророковъ, а сами дѣлали то же, то они свидѣтельствовали сами противъ себя и были осуждены Христомъ по своему строгому приговору¹⁾. Нужно при этомъ помнить человѣку, что вообще принципъ юридического оправданія и идея небеснаго хозяина ставятъ его въ положеніе крайне невыгодное, такъ какъ абсолютнаго совершенства путемъ закона и заповѣдей невозможно достигнуть: на этомъ пути человѣкъ всегда будетъ осужденъ. Если кто думаетъ угодить Богу жертвой двухъ копѣекъ, то онъ неизбѣжно будетъ осужденъ за то, что не отдалъ всего имѣнія. Если кто думаетъ заслужить милость Божію постомъ и цѣломудріемъ, то онъ необходимо будетъ осужденъ за каждый проглоченный кусокъ и за каждое непроизвольное движение похоти. Поэтому и въ примѣненіи къ другимъ людямъ для человѣка лучше избѣгать юридическихъ мѣрокъ. Такъ какъ онъ самъ будетъ судимъ такимъ судомъ, какимъ судить другихъ²⁾, то для него прямой интересъ совершенно не судить другихъ, безконечно прощать всѣмъ, ибо въ этомъ случаѣ онъ самъ не будетъ судимъ и получитъ полное прощеніе³⁾. Какъ бы то ни было, въ евангельскомъ образѣ Сына человѣческаго власть прощать грѣхи впервые спустилась съ неба на землю, и ученики Христа получили въ свои руки ключи къ небесному правосудію⁴⁾. Для нихъ нѣтъ тайны грядущаго небеснаго суда, предъ которымъ они могли бы трепетать. Христіанская любовь до послѣдняго конца не знаетъ страха, и нѣтъ никакихъ вѣнчанихъ предѣловъ для богосыновнѣй свободы.

M. Тарновъ.

¹⁾ Мѳ. XXI, 41—43; XXIII, 29—31.

²⁾ Мѳ. VII, 2; Лук. VI, 38.

³⁾ Мѳ. VI, 12, 14, 15; XVIII, 23—35; Мр. XI, 26; Лук. XI, 4; XVII, 3—4.

⁴⁾ Мѳ. IX, 6 пар XVI, 19; XVIII, 18.